

# INTELIGENCIA Y RAZÓN



**Xavier Zubiri**

## CAPITULO I

### INTRODUCCIÓN-

Hemos analizado en la Primera Parte de la obra qué sea inteligir. Inteligir es mera actualización de lo real en inteligencia sentiente. Realidad es una formalidad de lo impresivamente aprehendido, esto es, es una formalidad dada en impresión de realidad. Lo que inteligimos en ella es pues que lo aprehendido es *real*.

La impresión de realidad es transcendentalmente abierta. La realidad es abierta en sí misma en tanto que realidad. Y en su virtud todo lo real lo es respectivamente.

La realidad está impresivamente abierta ante todo a la propia realidad de la cosa. Cada cosa real es su *realidad*. Cuando aprehendemos algo real solamente en tanto que es su realidad, esta aprehensión intelectual es *aprehensión primordial* de lo real. Para no cargar la expresión llamaré simplemente «real» a esta «su realidad»: la he analizado en la Primera Parte de la obra.

Lo real está además impresivamente abierto a la realidad de otras cosas reales sentidas en la misma impresión de realidad; cada cosa real es sentida respecto de otras cosas reales también sentidas, o cuando menos sentibles. La intelección sentiente de unas cosas reales sentidas entre otras sentidas es el *logos*. Es una intelección de lo que es *en realidad* lo real aprehendido ya como real en aprehensión primordial. No es lo mismo inteligir que algo es real que inteligir lo que esto real es en realidad. Hemos analizado la estructura de esta intelección en la Segunda Parte.

Pero la impresión de realidad está transcendentalmente abierta no solamente a cada cosa real, y no solamente a otras cosas reales sentidas en la misma impresión, sino que está transcendentalmente abierta a cualquier otra realidad sea o no sentida. En la impresión de realidad, en efecto, aprehendemos no sólo que este color es real, que este color es su realidad (Primera Parte), y no sólo lo que es en realidad este color respecto por ejemplo de otros colores, o de otras cualidades, a saber que en realidad este color es rojo (Segunda Parte), sino que aprehendemos también que este color rojo es real respecto de la pura y simple realidad, por ejemplo que es fotón o onda electromagnética. La impresión de realidad es pues también impresión de pura y simple realidad. Es decir, aprehendemos en impresión no sólo que la cosa es *real*, y no sólo lo que esta cosa real es *en realidad*, sino que aprehendemos también que esta cosa es pura y simplemente real *en la realidad*. No es lo mismo inteligir lo que algo es en realidad que inteligir lo que algo es en la realidad. Tanto que, como veremos, lo que algo es en la realidad puede no parecerse a lo que este algo es en realidad en la impresión. He aquí el tercer modo de intelección: la intelección de lo que la cosa es en la realidad. Será el tema de esta Tercera Parte. Esta intelección es más que logos. Es razón.

La razón está apoyada en la aprehensión primordial y en todas las intelecciones afirmativas que el logos ha inteligido sentientemente. Esto pudiera dar lugar a pensar que la razón es una combinación de afirmaciones, un razonamiento. Nada más alejado de la verdad. Razón no es razonamiento. La diferencia entre logos y razón es, en efecto, esencial. Ambos son ciertamente un movimiento desde la cosa real. Pero este movimiento es en el logos un movimiento desde una cosa real hacia otra, mientras que en la razón se trata de un movimiento

desde una cosa real hacia la pura y simple realidad. Son dos movimientos, pues, esencialmente distintos. A este movimiento de la razón es a lo que llamaré *marcha*. Es una marcha desde una cosa real a la pura y simple realidad. Toda marcha es movimiento, pero no todo movimiento es marcha.

Esta marcha no es un proceso sino que es un momento estructural del inteligir. La marcha no es una especie de «puesta en marcha». No es una marcha hacia una intelección de lo real en cuanto tal. Nadie «se pone» a inteligir la realidad con la razón (por así decirlo). Se trata de un momento estructural. Ciertamente no es un momento estructural del inteligir en cuanto tal, es decir, no es un momento estructural de la intelección formalmente considerada: ni la aprehensión primordial ni el logos son marcha a pesar de ser intelecciones. Pero esto no significa que la marcha sea una especie de aditamento a estas estructuras previas, como si fuera un «uso» (arbitrario o necesario) de la intelección, sino que es justamente una modalización de la intelección, una modalización de carácter estructural determinada en la inteligencia por la impresión misma de realidad. Esta determinación modal está apoyada estructuralmente en las dos modalidades de la pura aprehensión primordial y del logos. Sólo supuesto que hayamos inteligido impresivamente que algo es real, y lo que esto real es en realidad, sólo supuestos estos dos momentos intelectivos queda determinado ese momento de marcha intelectual en la realidad que es la razón. El inteligir por su propia índole estructural tiene necesariamente que marchar, mejor dicho está ya marchando, está ya siendo razón por la estructura misma de la impresión de realidad dada en aprehensión primordial y en logos.

Es justo lo que hemos de estudiar ahora. Este momento estructural plantea dos grupos de problemas. En primer lugar, los problemas concernientes a la índole misma de la marcha de la razón en cuanto tal. En segundo lugar, los problemas concernientes a la estructura formal de este nuevo modo de intelección: es el *conocer*. Examinaremos estos problemas en dos secciones:

*Sección 1:* La marcha misma del inteligir.

*Sección 2:* La estructura formal de esta intelección según razón: la estructura formal del conocer.

## SECCIÓN 1

### LA MARCHA MISMA DEL INTELIGIR

Acabamos de indicarlo: no es un proceso sino una marcha estructural fundada en los otros momentos estructurales del inteligir. Pero esto no pasa de ser una vaga indicación, y además una indicación negativa: no se dice con ello lo que es la marcha sino lo que no es. Es menester entrar positivamente en este problema de la marcha. Evidentemente es una marcha intelectual, es decir, esta marcha es un momento del inteligir mismo. En la marcha se inteligir marchando y se marcha inteligiendo. No es pues una mera «marcha del inteligir» sino que es un «modo de intelección»: es lo que llamo marcha intelectual. En cuanto intelectual es un modo de actualizar lo real. Y esto es decisivo.

Hay que examinar así tres problemas: qué es la marcha del inteligir en cuanto marcha, qué es la marcha del inteligir en cuanto intelectual, y

cuál es el objeto formal de esta marcha intelectual. Es decir:

*Capítulo 2.* Qué es marcha.

*Capítulo 3.* La marcha en cuanto intelección.

*Capítulo 4.* El objeto formal de la marcha intelectual.

## CAPITULO II

### QUE ES MARCHA

Como se trata de un momento estructural del inteligir, hay que volver a tomar la cuestión de raíz aun a trueque de repetir ideas ya estudiadas. La intelección aprehende sentientemente las cosas en su formalidad de realidad. Y esta formalidad impresivamente sentida es intrínseca y constitutivamente *abierta* en cuanto realidad. En cada cosa ser real consiste no meramente en «estar ahí» ceñida y limitadamente a sus notas propias, sino que en cuanto realidad consiste formal y precisamente en positiva apertura a algo que no es formalmente la cosa misma. Esta apertura —dicho sea de paso— no consiste en lo que en otro orden de problemas he solido llamar esencia abierta a diferencia de esencia cerrada. Porque esta diferencia concierne a la estructura de lo que es real, mientras que en nuestro problema la apertura concierne al carácter mismo de realidad. En este sentido, las esencias cerradas mismas son como realidad esencias abiertas.

En su virtud, la formalidad de realidad tiene además de su momento individual un momento de apertura hacia algo más que la realidad

individualmente considerada. Es decir, la cosa por ser real excede en cierto modo de sí misma. En la aperturalidad de la formalidad de realidad queda fundado el momento de *excedencia*. Toda cosa por ser real es lo que es, y considerada según su *realidad* propia está de alguna manera siendo más que *sí* misma.

Ahora bien, precisamente por este carácter de excedencia, la realidad de cada cosa real es formalmente respectiva en cuanto realidad. La *respectividad* de la realidad se funda en la excedencia. Todo lo real en cuanto real es constitutivamente respectivo en su propio y formal carácter de realidad. La aperturalidad funda la excedencia, y la excedencia funda la respectividad. Usaré aquí indiscernidamente los términos de excedencia y respectividad, y hablaré inclusive de excedencia respectiva y de respectividad excedente.

Aunque lo que vaya a decir de esta excedencia respectiva concierne también a cada cosa real en su realidad, sin embargo para los efectos de nuestro problema actual me referiré sobre todo a otros aspectos de la aprehensión.

Lo primero es el aspecto campal. La realidad está abierta en sí misma y desde sí misma hacia otras cosas reales sentidas o sensibles en la misma impresión de realidad. Es decir, la apertura determina en excedencia respectiva un campo de realidad. El campo no es una especie de piélago en que las cosas están sumergidas; el campo no es primariamente algo que abarca las cosas reales sino que es algo que cada cosa real, por su propia realidad, abre desde *sí* misma. Sólo por esta apertura es el campo algo excedente y respectivo. Sólo porque «hay» campo puede este campo «abarcar» las cosas sentidas. Pero este campo que hay, mejor dicho el haber de este campo, se debe a la

apertura de cada cosa real *desde su propia realidad*. De suerte que aunque no hubiera más que una sola cosa, esta cosa abriría ya el campo. Era conveniente repetir esta idea, ya estudiada en la Segunda Parte, para enfocar debidamente el problema de esta Tercera Parte.

Pero la formalidad de realidad es abierta además en cuanto lo es de realidad pura y simple. Este aspecto según el cual cada cosa real abre el área de la realidad pura y simple es lo que constituye el *mundo*. Mundo no es el conjunto de todas las cosas reales (esto sería cosmos), ni es lo que el vocablo significa cuando se habla de que cada uno vivimos en nuestro mundo, sino que es el mero carácter de realidad pura y simple. Repito lo que acabamos de decir del campo: aunque no hubiera más que una sola cosa real habría mundo. Lo que sucede es que habiendo quizá muchas —habrá que averiguarlo— el mundo es la unidad de todas las cosas reales en su carácter de pura y simple realidad.

Las cosas reales inteligidas en aprehensión primordial y en intelección campal, no solamente son tales o cuales cosas reales. Al inteligirlas no inteliijo tan sólo que son tales o cuáles, sino que al inteligir que son tales o cuales inteliijo también «a una» que son meras realidades, que son pura y simple realidad. Ahora bien, la realidad como realidad es constitutivamente abierta, es transcendentamente abierta. En virtud de esta apertura, realidad es una formalidad según la cual nada es real sino abierto a otras realidades y incluso a la realidad de sí mismo. Es decir toda realidad es constitutivamente respectiva en cuanto realidad.

Entonces todas las cosas reales tienen en cuanto pura y simplemente reales una unidad de respectividad. Y esta unidad de

respectividad de lo real en cuanto real es lo que constituye el mundo. Realidad no es un concepto transcendental, no es que sea un concepto que transcendentamente se realiza en cada una de las cosas reales, sino que es un *momento real y físico*, esto es, la transcendentalidad es justamente la apertura de lo real en cuanto real. Y en cuanto unidad de respectividad, realidad es mundo.

No confundamos pues mundo y cosmos. Puede haber muchos *cosmoi* en el mundo, pero no hay sino un solo mundo. Mundo es la función transcendental del campo y del cosmos entero.

Campo y mundo no son pues idénticos, pero tampoco son independientes. Al inteligir sentientemente esta cosa real, inteliijo «a una» sentientemente que es una realidad, esto es inteliijo que esta cosa es un momento de lo pura y simplemente real. En el campo inteligimos ya el mundo. Recíprocamente, la pura y simple realidad, el mundo, es, como acabo de decir, la función transcendental del campo. Y en este aspecto —sólo en éste— puede decirse que el campo es el mundo sentido. Por tanto en rigor debe decirse que de una manera impresiva el mundo es también sentido en cuanto mundo. Pero su impresión de realidad es la misma que la de esta cosa real sentida en y por sí misma o sentida campalmente. Sin embargo no se identifican, porque el campo está siempre limitado a las cosas que hay en él. Si aumenta o disminuye el conjunto de cosas reales que hay en él, el campo se dilata o se contrae. En cambio el mundo es, siempre y esencialmente, abierto. Con lo cual no es susceptible de dilatación o contracción, sino de distinta realización de respectividad, es decir, distinta riqueza trascendental. Esta riqueza trascendental es lo que llamaremos mundificación. El campo se dilata o se contrae, el mundo mundifica. El

mundo es abierto no sólo porque no sabemos qué cosas hay o puede haber en él, sino ante todo porque ninguna cosa por muy precisa y detalladamente que esté constituida, jamás es «la» realidad en cuanto tal.

Pues bien, en este aspecto, inteligir la cosa real es inteligirla abiertamente hacia... lo que no inteligimos, y tal vez nunca sepamos, qué puede ser en la realidad. Por esto es por lo que intelección de la cosa en cuanto mundanal no es un mero movimiento entre cosas sino una *marcha* hacia lo desconocido y incluso hacia el vacío.

Nuestra actual cuestión es conceptuar qué es la marcha.

a) Ante todo, repito, es una marcha «desde» algo real, esto es desde una intelección efectiva. Esta intelección no es forzosamente tan sólo la aprehensión primordial de algo real, sino que además es siempre una intelección en la que hemos inteligido ya, o cuando menos hemos intentado inteligir, lo que eso real es en realidad. Aquello desde lo que se parte es toda la aprehensión primordial de lo real, y de lo que esto real es en realidad con todas las afirmaciones que constituyen esta intelección. La marcha es pues siempre marcha desde una gran riqueza intelectual de lo real.

b) Lo real abre la realidad desde sí mismo en la impresión de realidad: es la apertura del momento de realidad. Con ello queda autonomizado este momento de realidad en otra dimensión además de la de individualidad. Y esta autonomización tiene dos aspectos. Uno es el aspecto de esta realidad según la cual las cosas reales constituyen campo: es el momento constitutivo en que se mueve el logos. En este movimiento del logos, el momento de realidad tiene una función

sumamente precisa: es *medio* de intelección. Pero la autonomización del momento de realidad tiene otro aspecto. La impresión de realidad aprehende no sólo cosas reales, sino también aprehende que cada cosa real es pura y simple realidad: es la apertura no al campo sino al mundo. La cosa real es aprehendida no según lo que es «en realidad» sino según lo que es «en la realidad». Se va de las cosas reales y de su campo al mundo: es la marcha. En esta apertura, la realidad se ha autonomizado: no sólo es *medio*, sino que es algo inteligido por sí mismo. La realidad tiene entonces otra función también muy precisa: es *mensura dé* lo que es en el mundo la realidad que se va a inteligir. En efecto, como se parte ya de cosas reales y de lo que éstas son en realidad, en estas intelecciones desde las que se marcha se ha cobrado ya una intelección, más o menos expresa, de lo que es ser *real*. Ciertamente es un ser-real que concierne a las cosas que están incluidas en el campo y por tanto abarcadas por él. Pero este ser-*real* excede de dichas cosas reales en cuanto «real». De donde resulta que en la intelección previa de estas cosas hemos inteligido ya en alguna forma qué es ser real. Y entonces realidad ya no es sólo medio de intelección sino que es la mensura de lo que se va a inteligir como pura y simplemente real en la apertura. Como esta apertura de lo real en cuanto real es el mundo, resulta que en última instancia el campo mismo se ha convertido provisionalmente en mensura de lo que se va a inteligir en el mundo abierto, en mensura de lo que se va a inteligir: lo que la cosa es en la realidad. Marchar en este mundo abierto es movernos en una intelección «formal» bien que «provisional» de lo que es ser real. Como el mundo es formalmente mundo abierto de realidad, por esto es por lo que las cosas reales inteligidas en el campo intentan determinar una marcha de lo que las cosas son en la realidad.

c) Entonces la marcha es el movimiento que lleva no desde unas cosas reales a otras cosas reales, sino el movimiento que lleva desde el campo de las cosas reales todas hacia el mundo de la pura y simple realidad. El término de este «hacia» en su nueva función tiene un complejo carácter como veremos pronto. Es por un lado, un «hacia» otras cosas reales extracampales; por este lado la marcha será un intento de ampliación del campo de realidad. Pero por otro lado, al inteligir en el campo de realidad lo que son las cosas reales abarcadas por él, hemos inteligido, tal vez sin darnos cuenta de ello, lo que es pura y simplemente ser real. Entonces la marcha es una marcha en un mundo que es abierto no sólo a otras cosas reales como las señaladas, sino también a otras posibles formas y modos de realidad en cuanto realidad. Y esto es grave y decisivo.

En definitiva, marcha no es mero movimiento. Pero sin embargo marcha y movimiento tienen una intrínseca unidad: esta unidad está formalmente en el «hacia» de la impresión de realidad.

Esta diferencia entre movimiento y marcha tiene un carácter muy preciso. El movimiento intelectual del logos es un movimiento muy definido: es *movimiento de retracción y reversión afirmativa* dentro de las cosas del campo. Pero la marcha es otro tipo de movimiento. Es movimiento no dentro de lo real campal sino hacia lo real allende todo lo campal. Por tanto marcha es *búsqueda de realidad*. Es *intellectus quaerens*. Por esto es por lo que aunque toda marcha sea movimiento, no todo movimiento es marcha, porque no todo movimiento intelectual es búsqueda de realidad. Ciertamente ningún movimiento es azaroso y caótico. El movimiento de retracción y afirmación está fundado en la actualización de lo que algo ya real es en realidad entre otras cosas del

campo, y está exigencialmente determinado por dicha actualización. En la marcha, el movimiento está fundado y *mensuradamente* determinado por la previa intelección de pura y simple realidad. Se «afirma» lo que es en la realidad mundanal algo ya actualizado en aprehensión primordial y campal. Se busca realidad dentro de «la» realidad, allende las cosas reales sentidas, según una mensura de realidad. Es una búsqueda radical en un mundo abierto en sí mismo. Marcha es abrirse a la insondable riqueza y problematismo de la realidad, no sólo en sus notas propias sino también en sus formas y modos de realidad.

He aquí lo que es marcha: es búsqueda de realidad. Pero esta marcha es intelectual. Y entonces nos preguntamos no sólo qué es la marcha intelectual en cuanto marcha, sino qué es lo propiamente intelectual de esta marcha.

### CAPITULO III

#### LA MARCHA EN CUANTO INTELECCIÓN

¿Qué es inteligir en búsqueda? He aquí nuestra cuestión precisa. Inteligir en búsqueda no es estar a la búsqueda de una intelección, sino que es una búsqueda en la que se intelige buscando y en el buscar mismo. Esto levanta una nube de problemas. Porque buscar es evidentemente una actividad del inteligir que debe considerarse desde dos puntos de vista. Ante todo es una *actividad*, pero no una actividad cualquiera, sino una actividad *de inteligir*. A esta actividad del inteligir en cuanto actividad es a lo que a mi modo de ver debe llamarse *pensar*. Pero se debe considerar también la actividad de inteligir en la estructura

misma de su intelección. Este acto de intelección tiene una estructura intrínseca propia, constituye un modo de intelección propio determinado por la actividad pensante. Entonces el inteligir no sólo tiene carácter de actividad, sino que es un modo de intelección. La actividad determina la intelección, y la intelección determina la actividad. En cuanto modo de intelección la actividad pensante ya no es mero pensar sino que es algo distinto: es *razón*. La razón es el carácter intelectual del pensar. No son idénticos pensar y razón pero no son independientes, sino que son dos aspectos de un mismo acto de inteligir en búsqueda. La actividad del inteligir en cuanto determinada por un modo de intelección diremos que tiene *carácter intelectual*. Pero en cuanto acto que procede de una actividad en cuanto actividad, llamaré a esta actividad *actividad del inteligir*. Es lo que expresaba unas líneas atrás diciendo que razón es el carácter intelectual de la actividad de inteligir, es decir del pensar.

De esta suerte tenemos ante nosotros dos grupos de problemas que hemos de afrontar:

§1. La actividad del inteligir en búsqueda, en cuanto tal actividad: el pensar.

§2. El carácter intelectual de la actividad pensante: la razón.

## **§1 LA ACTIVIDAD DEL INTELIGIR EN CUANTO ACTIVIDAD: EL PENSAR**

Buscar, digo, es actividad del inteligir. Y para entenderlo es preciso comenzar por conceptuar qué es actividad. Sólo después podremos

decir en qué consiste el carácter propiamente pensante de esta actividad. Son los dos puntos en que hemos de detenernos.

### *1 Qué es actividad*

Me refiero ahora al concepto de actividad en general. Para lograrlo es necesario recurrir a nociones de las que hemos hablado ya desde el comienzo mismo de la obra.

La actividad es desde luego un modo de acción. Pero no toda acción es acción de una actividad. ¿Por qué? La acción es siempre y sólo acción ejecutada, sea cualquiera la conexión entre la acción y el ejecutor; esto por sí mismo es un problema en el que aquí no tenemos por qué entrar. La ejecución misma puede adoptar cuando menos dos formas distintas, porque la acción tiene en cuanto acción ejecutada, dos aspectos distintos. Por un lado es pura y simplemente una acción ejecutada que tiene «su» acto correspondiente. Y entonces decimos que el ejecutor simplemente está en acción: es el «estar en acción». Así en la acción de ver, oír, andar, comer, inteligir, etc., se produce de una manera formal el «acto» correspondiente. Por el hecho de producir esta acción, el ejecutor (animal o hombre) es actuante en el sentido de que está en acción. Pero puede sin embargo ocurrir algo distinto. Es que puede suceder que el ejecutor esté en acción, pero no en una acción que tenga ya su plenario acto o contenido formal, sino que esté en una especie de acción continuante y continuada una acción que se despliega accionalmente incluso en etapas distintas. Entonces decimos no sólo que «está en acción» sino que «está en actividad». Voy a explicarme. Actividad no es ejecutar una acción, no es estar en acción, sino estar en ejecutar acciones; *actividad es accionar*, es estar accionando. La actividad no es simplemente una acción sino que es una



acción que, repito, consiste en estar accionando en despliegue de una manera más o menos continua y continuada. Accionar no se *refiere* aquí a lo ejecutado, como si accionar significara que el acto correspondiente está siendo sostenido, etc. El accionar no se refiere a lo ejecutado sino que se refiere tan sólo al ejecutor. Alguien puede estar actuando largamente en una sola y misma acción. Esto no es actividad. La actividad tiene ciertamente algo de acción, pero esta acción no tiene aún sin más su acto, sino algo que conduce al acto, precisamente porque la actividad consiste en estar accionando. La actividad que tiene algo de acción no es sin embargo por *sí* misma la acción con su acto. Esta accionalidad que es a la vez más que acción desde cierto punto de vista, y menos que acción (puesto que por *sí* misma no tiene aún su acto completo), esta extraña accionalidad, digo, es justo la actividad. En la actividad se está en esa acción que no es sólo producir acciones sino producirlas accionando. Toda actividad envuelve acción (puesto que conduce a acciones), aunque no toda acción es ejecución de un ejecutor en actividad.

Es menester rechazar enérgicamente la idea de que la forma superior de accionalidad es la actividad. Por el contrario, la actividad es tan sólo una modalidad de la acción, y en el fondo es el sucedáneo de una acción plenaria. La plenitud consiste, en efecto, en *tener* su «acto». Y la actividad es actividad en orden a *lograr este* acto. Así, estar viendo o estar en movimiento no son actividad, son simplemente acciones porque en ellas el ejecutor está solamente en acción. Es actividad, en cambio, el estar mirando de un lado a otro o estar en agitación motora. No es pues lo mismo estar en acción y estar en actividad. Actividad es por tanto accionar; es algo en orden a esa acción que es la única que tiene el «acto», acto en el doble sentido de ser «lo acto» y. de ser su

pleno contenido formal. A eso es a lo que estrictamente denomino «acto»; por esto llamo a este carácter «actuidad». Actuidad no es lo mismo que actualidad. Actuidad llamo yo al carácter de acto, mientras que actualidad consiste, a mi modo de ver, en estar presente lo real desde *sí* mismo en cuanto real. Inteligir no es formalmente actuidad sino actualización.

Pues bien, la búsqueda es la actividad del inteligir. Es lo que llamamos actividad pensante. Nos preguntamos entonces ¿en qué consiste el carácter pensante de esa actividad?

*Qué es actividad «pensante»*

La actividad no es pura y simple acción sino que es un estar accionando en orden a un contenido formal propio. Y este contenido es aquí el inteligir. La actividad del inteligir es lo que formalmente llamamos pensar.

Pensar ciertamente no es sólo pensar lo que las cosas son desde un punto de vista por así decirlo teórico. No se piensa sólo en la realidad propia de lo que llamamos cosas, sino que se piensa también por ejemplo en lo que hay que hacer, en lo que se va a decir, etc. Es verdad. Pero aún en este orden, en lo que se piensa es *qué sea* aquello que voy a realizar, *qué sea* aquello que realmente voy a decir hablando. Siempre va incluido en el pensar un momento de realidad y por tanto un momento formal del inteligir. Recíprocamente, este inteligir es un inteligir en actividad, no es simple actualización de lo real. Para tener simple actualización no haría falta pensar, porque la actualización es ya sin más intelección. Pero se piensa justamente para tener actualización. Este inteligir, que por serlo es ya actualización, pero que es

*actualización en marcha*, en forma accionante, este inteligir, digo, es justo la actividad que llamamos *pensar*. En el pensar se va entendiendo, se va actualizando lo real pero pensadamente.

El carácter de actividad pensante está determinado por lo real abierto en sí mismo en cuanto real. Sólo porque lo real es abierto es posible y necesario entenderlo abiertamente, esto es en actividad pensante. En su virtud, la actividad pensante tiene algunos momentos propios que es esencial destacar y conceptualizar con rigor.

a) *Ante* todo, el pensar es un entender que está abierto por lo real mismo, es decir, es búsqueda de algo allende lo que yo estoy entendiendo ya. Pensar es siempre *pensar allende*. Si así no fuera no habría ni posibilidad ni necesidad de pensar. Pero hay que subrayar que este allende es un allende en orden al carácter mismo de realidad. No se trata tan sólo de ensayar la búsqueda de otras cosas, esto lo hace también el animal, sino que se trata de buscar cosas *reales*.

Lo que el animal no hace es bucear, por así decirlo, en la realidad misma de lo real. Y se bucea no solamente para encontrar cosas reales, sino también para encontrar en las propias cosas reales, ya entendidas antes de pensar, qué sean en la realidad. Y esto es una forma del «allende». El pensar es ante todo «pensar hacia» lo «real allende». Pues bien, saltan a la vista tres direcciones del «hacia» determinantes de la marcha hacia el allende. Allende es, en primer lugar, lo que está fuera del campo de la realidad. Pensar es ante todo ir entendiendo, según esta dirección, lo que está fuera de las cosas que aprehendemos. El pensar es, en esta dirección, una actividad «hacia fuera». En segundo lugar, puede tratarse de ir a lo real como mera noticia, y desde ella hacia aquello que en lo real se notifica: el allende

es ahora un «hacia lo notificante». En tercer lugar, puede ser un ir desde lo que es aprehendido ya como real hacia lo que esto real es por dentro como realidad: es una marcha del *eidos* hacia la *idea*, que diría Platón. Allende es aquí un «hacia dentro». El «dentro» mismo es un modo del «allende» en la línea de la realidad. No es esto, ni remotamente, un catálogo completo de las formas primarias del allende; porque además tal vez no sepamos siempre hacia qué allende puede apuntar y dirigirnos lo real. Tan sólo he querido subrayar algunas líneas particulares de especial importancia inmediata.

b) El pensar, decimos, entiende en actividad lo real «allende». Por tanto precisamente por entender en apertura, el pensar es una intelección incoada. Es el *carácter incoativo* del entender pensante. No es algo meramente conceptual, sino que concierne muy gravemente a la marcha misma del entender mismo. Todo entender pensante, por ser incoativo, abre una vía. Volveré detenidamente sobre ello. Pero en este momento me basta con destacar que hay vías que en realidad desvían de la realidad de las cosas. Porque hay vías que incoativamente no parecen diferir entre sí sino muy sutilmente, casi infinitesimalmente: bastaría con cargar levemente el acento hacia un lado o hacia otro para pasar de una vía a otra. Y esto es justamente lo que hace el pensar. Pero sin embargo estas diversas vías que incoativamente están tan próximas, y que por ello pueden parecer equivalentes, sin embargo, prolongadas en su propia línea, pueden conducir a intelecciones muy dispares, incluso abismalmente incompatibles. Aquella leve oscilación inicial puede conducir a realidades y modos de realidad esencialmente diversos. Es que el pensar es constitutivamente incoativo. Un pensamiento nunca es tan sólo un simple punto de llegada sino que es también intrínseca y constitutivamente un nuevo punto de partida. Lo

inteligido pensadamente es algo inteligido pero incoativamente abierto allende sí mismo.

c) El pensar no está solamente abierto allende lo inteligido y en una forma incoativa, sino que es un *inteligir activado* por la realidad en cuanto abierta. ¿Cómo? Inteligir es mero actualizar lo real. Por tanto lo real inteligido mismo es algo que está dado como realidad; es dato. ¿Qué es este dato? El dato es ante todo «dato-de» la realidad. Esto no significa que el dato sea algo que una realidad allende lo dado nos da, sino que significa que dato es la realidad misma dada. Ser «dato-de» la realidad es ser «realidad dada», en cuanto realidad. El racionalismo en todas sus formas (y en este punto Kant recibe las ideas de Leibniz) conceptúa siempre que ser dato es ser «dato-para» un problema, por tanto un dato para el pensar. Es la idea de Cohen: lo dado (*das Gegebene*) es lo propuesto (*das Aufgegebene*). La intelección sería formalmente un pensar, y como tal mera tarea. Pero esto es imposible. Ciertamente, lo que inteligimos de lo real es un dato para un problema que al pensar se le plantea. Pero esto no es lo esencial de la cuestión, ni por lo que se refiere a la idea de «dato», ni por lo que se *refiere* a la idea de «dato-para». Ante todo porque para ser «dato-para» lo dado tiene que comenzar por ser un «dato-de» realidad. De lo contrario ni tan siquiera podría hablarse de problema. Lo real es, pues, «dato-de» realidad y «dato-para» el pensar. ¿Qué es esta «y», esto es, cuál es la intrínseca unidad de estas dos formas de dato? No es una unidad meramente aditiva; no es que el dato sea «dato-de» y *además* «dato-para». Sino que es «dato-para» precisa y formalmente porque es «dato-de». ¿Por qué? Porque el dato de realidad nos da la realidad en su intrínseco y formal carácter abierto en cuanto real. Por tanto resulta que el «dato-de» es *eo ipso* «dato-para» allende lo dado. Y entonces es

claro que el racionalismo no solamente no ha reparado en el «dato-de», sino que además ha tenido una falsa idea del «dato-para», porque ha creído que aquello para lo que el dato es dato, y que lo constituye en «dato-para» es la referencia al pensar. Ahora bien, esto es falso. El «dato-para» es un momento de la actualidad de lo real en su abierto «allende». «Dato-para» es dato mundanalmente abierto. El dato no es, en primera línea, dato para un problema sino dato de «allende». Hay por tanto un doble error en el racionalismo: en primer lugar, el resbalar sobre el «dato-de», y en segundo lugar el haber interpretado el «dato-para» como dato para un problema, siendo así que en primera línea el «dato-para» es la forma no de inteligir lo real, sino de actualizar el campo en su abierto allende. Sólo porque el «dato-para» es un momento de la realidad campal allende, sólo por esto, puede ser dato para un problema. La apertura de la realidad en cuanto meramente actualizada en el inteligir, es la unidad intrínseca y radical de las dos formas de dato, dato-de y dato-para. El lenguaje usual expresa esta intrínseca unidad del ser dato con una expresión que no sólo es feliz sino que, tomada en estricto rigor formal, manifiesta la estructura unitaria de las dos formas de dato: *las cosas dan que pensar*. Lo real no solamente se *da* en la intelección, sino que da que pensar. Este «dar» es, pues, la unidad radical de las dos formas de dato en lo real. Y este dar que pensar es justo inteligir en actividad pensante. La actividad pensante no sólo está abierta a lo allende en forma incoativa, sino que está constituida como tal actividad por lo real mismo previamente inteligido. Desde este punto de vista, la actividad pensante tiene algunos aspectos muy esenciales que es menester destacar temáticamente.

c 1) Que sean las cosas las que dan que pensar, significa ante todo

que ser actividad no es lo formalmente constitutivo de la intelección. En y por sí mismo, el inteligir no es actividad. Ciertamente, el inteligir puede hallarse en actividad, pero no «es» actividad, y además la actividad es posterior al inteligir. La intelección primaria de lo real en su doble aspecto de ser «real» y de ser «en realidad» no es actividad. Afirmar no es actividad sino mero movimiento; y no todo movimiento es movimiento en actividad. Afirmar no es actividad sino movimiento. El movimiento sólo será actividad cuando la intelección primaria, en virtud de lo ya inteligido como real, resulte *activada por lo inteligido mismo*. Y lo estará precisamente porque lo inteligido es realidad abierta en cuanto realidad. Estar en acción de inteligir vidientemente no es estar en actividad, pero puede llegarse a estar en actividad por el inteligir vidente mismo.

El pensar, pues, no es algo primario sino que es consecutivo a la intelección primaria. Lo primario, e incluso cronológicamente primero, es la intelección.

c 2) En su virtud, la actividad pensante no sólo no es primaria sino que no brota de sí misma. Se ha solido decir (es el caso de Leibniz y de Kant) que a diferencia de la sensibilidad que sería meramente receptiva, el pensar es una actividad espontánea: el pensar sería espontaneidad. Pero esto es doblemente falso.

Ante todo, porque la propia sensibilidad humana no es mera receptividad, no es mero recibir afecciones, sino que es física presentación de lo impresionante como real, esto es, alteridad, sensibilidad intelectual. Pero no es esto lo que ahora me importa. Lo importante ahora es insistir en que el pensar no es actividad que brote espontáneamente de sí misma. Y no lo es, precisamente porque la inteligencia queda constituida en actividad tan sólo a consecuencia del

dato de realidad abierta. Son las cosas las que nos dan que pensar, y por tanto son ellas no sólo las que nos ponen en actividad sino que son las que determinan el carácter activo mismo del inteligir. Somos intelectivamente activos porque las cosas nos activan a serlo. Esto no significa que esta actividad no tenga en y por sí misma un carácter específico (lo veremos después) que pudiera conducir fácilmente al error de creer que pensar es actividad espontánea. Pero la verdad es que no es espontánea, sino que la intelección primaria, y por tanto lo real mismo son lo que nos hace ser en cierto modo espontáneos. Dar que pensar es, en efecto, algo dado por las cosas reales; pero lo que las cosas reales nos dan es justamente «que pensar». Por el primer aspecto, el pensar no es espontáneo; pero puede parecer serlo en cierto modo, bien que erróneamente, por el segundo. Sin cosas no hay pensar; pero lo que con las cosas ya inteligidas hay, es justamente una actividad específicamente propia, «que pensar». El pensamiento, podría decirse, procede de las cosas reales por el «tener que pensar» que éstas nos «dan». Es el punto radical que ha podido conducir al error de la espontaneidad.

c 3) La actividad pensante es un inteligir activado por las cosas que nos dan que pensar. Y esto, ya lo indicaba, es una necesidad intrínseca de nuestra intelección campal, porque aquello por lo que las cosas nos dan que pensar es la apertura de su realidad. Sin embargo esto no es suficiente. Es menester añadir que esta apertura no es sin más la mera apertura de la respectividad mundanal, sino que es esta misma apertura en cuanto campalmente aprehendida. Si así no fuera no habría actividad de pensar. La simple respectividad mundanal es un carácter apertural de la realidad. Si el inteligir no fuera sentiente, esta apertura sería inteligida, como suele decirse, por una inteligencia intuitiva, como

mera nota de la realidad. En este caso el inteligir no sería pensante. Pero la apertura nos está dada sentientemen-te, es decir, campalmente. Entonces su intelección es intelección «trans-campal», es «allende», esto es, es marcha. Y esta marcha es justo la actividad pensante. La posibilidad y la necesidad de la actividad pensante están, pues, intrínseca y formalmente determinadas por la intelección sentiente.

En definitiva, la actividad pensante no es tan sólo un caso particular de la actividad del viviente humano, es decir, no se trata de que la realidad humana sea actividad, y de que por ello todo lo humano —por tanto, el pensar— envuelva una actividad. Esto es doblemente falso. Porque en primer lugar, no toda acción del viviente humano es resultado de una actividad: como hemos visto, no es lo mismo acción y actividad. La actividad es accionalidad, cosa distinta de realizar una acción. La vida del viviente humano de suyo sólo es acción, aquella acción en la que el viviente se *realiza a sí* mismo en posesión de sí. Pero esta acción no por eso es actividad. Lo será tan sólo cuando su acción esté activada. Ahora bien esto acontece de muchas maneras distintas, y es el segundo motivo por el que es falsa la concepción de la actividad pensante como mero caso particular de una presunta actividad general. Por lo que concierne a la inteligencia, el activador de la actividad es lo real mismo en cuanto real; lo real es el suscitante de accionalidad, por ser actualidad en intelección sentiente, y por tanto abierta. Y esta accionalidad, esta actividad, es el pensar. Como ya dije en la Primera Parte, no es que la vida me fuerce a inteligir, sino que la inteligencia, por ser intelección sentiente, es lo que me fuerza a vivir pensando. De ahí que a la actividad pensante compete no sólo intrínsecamente sino también formalmente la intelección de realidad. Como intelección es actualización de realidad, resulta que el pensar es

un modo de actualización de la realidad. No se piensa «sobre» la realidad sino que se piensa ya «en» la realidad, esto es dentro ya de ella misma y apoyado en lo que positivamente se había ya inteligido de ella. El pensar es un inteligir que no sólo entiende lo real, sino que entiende lo real pero buscando desde una previa intelección de realidad y marchando en ella. El pensar como actividad de inteligir que es, envuelve *formalmente* aquello que la activa: la realidad. No es tan sólo que sea la realidad la que activa la inteligencia en esa forma de actividad que constituye el pensar, sino que inteligir la realidad en cuanto activante, es un momento intrínseco y formal de la actividad pensante misma. En su virtud, el pensar posee ya actual y físicamente en sí mismo la realidad en la cual y según la cual se piensa. Es lo que vamos a ver.

## §2 LA ACTIVIDAD PENSANTE EN CUANTO INTELECTIVA: LA RAZÓN

La actividad pensante, el pensar, tiene carácter intelectual. Ya dije que llamo carácter intelectual a la estructura interna propia de la intelección pensante en cuanto tal. La actividad pensante cobra por el pensar un carácter intelectual determinado en su intelección misma. Pues bien, por su carácter formalmente intelectual el pensar constituye la razón. Razón es el carácter intelectual del pensar, y en este sentido es la intelección pensante de lo real. Pensar y razón son tan sólo dos aspectos de una sola actividad, pero como aspectos son formalmente distintos: se piensa según razón, y se entiende en la razón pensante. Ambos aspectos no se oponen como si se tratara de que una actividad mental subjetiva (que fuera el pensar) llegue a alcanzar lo real (razón)

de que aún estuviera desprovista. No es así. Ciertamente tengo una actividad pensante meramente psíquica por la cual puedo, por ejemplo, revolver pensamientos. Pero mover pensamientos no es pensar. Pensar es siempre y sólo pensar en lo real y dentro ya de lo real. Se piensa y se entiende pensantemente según razón. A esta intelección pensante de lo real es, pues, a lo que debe llamarse razón.

Lo real ya previamente inteligido nos lanza, pues, a inteligir de otro modo, a inteligir pensando. Pero eso real de que partimos no es un mero punto de partida que dejamos a nuestras espaldas, sino que es el apoyo *positivo* mismo de nuestra marcha en búsqueda. La intelección pensante, en su carácter intelectual, es la razón, es esencial y constitutivamente una marcha en un apoyo intrínseco. Es un apoyo en que ya hemos inteligido lo real. Y en su marcha intelectual, la razón tiene que ir actualizando nuevamente lo real cautamente, esto es sopesando cada uno de sus pasos. Y precisamente por esto es por lo que a esta actividad se llama pensar, etimológicamente «pesar». El pensar tiene el carácter intelectual de un sopesar lo real «en» la realidad misma para ir «hacia» lo real dentro de aquélla. Pensar es pesar intelectivamente. Se pesa, se sopesa la realidad. Y este peso intelectual de la realidad son justamente las razones. Hablamos así de «razones de peso». La realidad que la razón tiene que alcanzar no es, pues, la nuda *realidad*; esto lo hizo ya la intelección en la aprehensión primordial y hasta en todas las afirmaciones campales posteriores. La realidad que la razón ha de alcanzar es la *realidad sopesada*. ¿Qué es entonces aquella instalación previa en lo real? Para responder a esta pregunta hemos de afrontar, pues, tres graves cuestiones:

1. Qué es razón.

2. El orto de la razón.

3. Razón y realidad.

## QUE ES RAZÓN

Acabamos de decirlo: es la intelección pensante de lo real. Pero esto es tan sólo una generalidad. Para precisarla, hay que esclarecer esa intelección en dos aspectos esenciales suyos. Esta intelección, en efecto, es ante todo una intelección *mía*. De ello no hay la menor duda. La razón es ante todo mi razón. Pero por otro lado, es innegablemente una razón *de las cosas reales* mismas. Por tanto, si queremos esclarecer qué es la razón nos vemos constreñidos a examinar sucesivamente qué es la razón como intelección *mía*, y qué es la razón como razón de las cosas; sólo así entenderemos unitariamente qué es razón.

### *La razón como mía*

Naturalmente «mía» no significa aquí que sea algo subjetivo. Tampoco significa que la razón sea una simple actividad *mía*, la actividad que llamamos pensar. Porque el pensar es formalmente la actividad misma del *inteligir*, mientras que la razón (inclusive la razón *mía*) es un *carácter intelectual* de la intelección misma. Es el carácter formal de una intelección llevada a cabo en intelección pensante. Significa pues tan sólo que es un modo de intelección, y por tanto algo que concierne a la intelección misma en cuanto tal. Hablar de mi razón significa tan sólo que la razón es algo que concierne modalmente a la

intelección.

La razón como modo de intelección tiene tres momentos esenciales: es intelección en profundidad, es intelección mensurante, es intelección en búsqueda.

*Primer momento.* La intelección pensante es una intelección de algo «allende» el campo de realidad. Ya he dicho que «allende» no indica formalmente tan sólo otras cosas que están «fuera» del campo. «Allende» es también aquellos aspectos de las cosas que están en el campo, pero aspectos que no están formalmente en él. ¿Qué es positivamente este «allende»? Esto es lo esencial. No se piensa en el allende por un capricho arbitrario. Porque no es que se inteligen las cosas o aspectos que están fuera del campo «además» de haber inteligido las cosas campales. No es, pues, que haya una intelección *aquende* el campo y «además» otra *allende* el campo. Por el contrario se piensa en la realidad allende precisa y formalmente porque las cosas que están en el campo son *ellas mismas* las que «dan que pensar». Y este dar que pensar es, por un lado, estar llevados a inteligir lo allende, pero por otro consiste en estar llevados a lo allende por la fuerza inexorable de la intelección de lo que está *aquende*. Y en esto es en lo que consiste el «dar que pensar». Dar que pensar es una necesidad intelectual *sentida*, según la cual lo campal remite a lo allende. El allende es ante todo el «hacia» mismo como momento de la impresión de realidad. Pero este «hacia» no es un momento meramente adicional. El «hacia» es, en efecto, un modo de realidad sentida en cuanto realidad. De donde resulta que lo real no sólo remite a algo otro, sino que remite a algo otro por ser ya real en «hacia» aquello a que nos remite. Esto es, el «hacia» como modo de realidad cobra entonces,

como ya vimos en la Segunda Parte, el carácter de un «por». Por tanto «allende» no es algo meramente «otro» sino que es otro «por» ser el «aquende» lo que es. No es una «deducción» sino que es la impresión misma de realidad en «hacia» como momento de lo que está *aquende*. Y este carácter es el «por» físicamente sentido. Lo que no está en el campo es inteligido para poder inteligir mejor lo que está en él. Y en esto es en lo que positivamente consiste el «allende»: en ser algo a que nos lleva lo «aquende» precisa y formalmente para poder inteligir mejor este mismo «aquende». Es, pues, lo opuesto a una simple adición. En su virtud, inteligir el allende es inteligir lo que en el fondo es el *aquende*. Lo que da que pensar es lo que es en el fondo lo inteligido en el campo. Este fondo puede ser el interior de cada cosa, pero puede ser también otras cosas externas al campo. Sin embargo en ambos casos, lo inteligido allende es siempre inteligido precisa y formalmente como aquello sin lo cual el contenido del *aquende* no sería la realidad que es. Es la intelección en el «por». Y en este «por» es en lo que consiste el «en profundidad». Ir a lo allende es ir al fondo de las cosas reales. Y este fondo inteligido es justo mi razón de ellas. Sólo inteligiendo este fondo habré inteligido las cosas reales del campo. Profundidad no es pues una especie de hondura indiscernible sino que es tan sólo la intelección de lo que en el fondo es o son las cosas reales. Así, una onda electromagnética o un fotón son lo que en el fondo es un color. Su intelección es por esto intelección en profundidad.

Pues bien, razón es ante todo la *intelección de lo real en profundidad*. Sólo como razón del color hay intelección de la onda electromagnética o del fotón. El color dándonos que pensar es lo que nos lleva a la onda electromagnética o al fotón. Si no fuera por este dar que 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 que pensar. Lo propio debe decirse de la poesía: el poeta poetiza porque las cosas le dan que pensar. Y esto que así piensa de ellas es su poesía. Que lo inteligido así sea una realidad teóricamente conceptuada o sea realidad en ficción, o sea realidad poética, no cambia la esencia de la intelección como 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 que pensar. Por esto la intelección del allende es razón, es intelección de lo real en profundidad. Pero la razón, mi razón, tiene aún otros dos momentos constitutivos esenciales.

Segundo *momento*. Razón, digo, 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 real. ¿Qué significa esto?

Todo lo real es constitutivamente respectivo en cuanto real. Esta respectividad es el 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 muy 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. Pues bien, la razón no sólo es intelección de lo real en profundidad, sino *intelección mensurante de lo real en profundidad*.

Esto requiere un análisis un poco más detenido. Toda mensuración se apoya en un «metro» con el cual se mensura. ¿Qué es este metro? ¿Qué es la mensura intelectual de lo real según ese metro? Para responder a estas preguntas es necesario recordar que la intelección pensante, mi razón, es una intelección que se apoya en lo que previamente hemos inteligido en el campo. Sólo retrotrayéndonos a este punto de previa intelección podremos averiguar, A) qué es el metro y B) cuál es la mensura intelectual de lo real en profundidad.

A) Mi intelección pensante, mi razón, no intelige la realidad como medio sino como algo ya positivamente inteligido en intelección campal previa. Es una diferencia esencial. Si se quiere, la razón intelige la realidad misma no como luz (esto sería la realidad como medio) sino como luminaria (esto es la realidad como mensura). Y ésta es una



intelección peculiar. Porque en ella se entiende ciertamente la realidad por sí misma, pero no como una cosa más sino como algo que llamaré «realidad-fundamento», realidad fundamentante de la intelección pensante en cuanto fundamentante. Es lo que llamo *principio*. La intelección de la formalidad es realidad como luminaria, como mensura; es la intelección de la realidad como principio. En este aspecto la razón es *intelección en mensura principal de la realidad en profundidad*. Vamos apretando así cada vez más el concepto de razón como modo de intelección. Para aclararlo, digamos primeramente qué es ser principio; en segundo lugar habrá que averiguar cuál es el principio de la intelección pensante o razón; en tercer lugar, habrá que esclarecer con algún rigor la índole de esta intelección principal.

a] ¿Qué es ser principio, y cómo nos está dado el principio? La realidad como principio es evidentemente realidad como fundamento; y en cuanto tal, el fundamento es un «por». Ahora bien, ser fundamento es siempre sólo ser fundamento de algo otro, de lo campal; es, repito, un «por». Esto otro en cuanto fundado, es algo a lo cual el llamado fundamento está abierto; es un «por» abierto. Y recíprocamente, el fundamento tiene entonces el momento intrínseco y formal de apertura. Por ello es por lo que es fundante; fundamento es ante todo fundación. Pero no hay sólo esto. Porque fundamentar es un modo muy preciso y determinado de fundar; fundamentalidad es sólo un modo propio de fundacionalidad. Pues bien, lo fundante es fundamentante cuando otorga a lo fundado su propio carácter de realidad: a) *desde* sí mismo (desde lo fundante), y b) cuando al otorgárselo la realidad fundada está realizándose precisa y formalmente *por* y *en* la realidad del fundante. El fundamento transcurre fundamentalmente en lo fundado. Lo fundante no sólo ha fundado lo real sino que lo está fundamentando intrínseca y

formalmente. Lo fundado es entonces real en forma fundamental. En esto es en lo que consiste formalmente, a mi modo de ver, ser principio. Principio no es sólo comienzo, no es tampoco el mero «de dónde» (el *hóthen*) como pensaba Aristóteles, sino que es lo fundante realizándose desde sí mismo en y por sí mismo en lo real en cuanto real. El principio lo es sólo en cuanto está intrínsecamente «princiando», esto es realizándose como principio.

¿Cómo nos está dado el principio de la intelección? Cuando aquello que es fundamento es el carácter mismo de realidad, esto es, cuando el fundamento es la realidad profunda, entonces su intelección es, como ya lo indicaba, muy peculiar. La realidad no es ahora la nuda formalidad de realidad; esta nuda formalidad la tenemos ya inteligida en toda intelección desde la aprehensión primordial de realidad. La realidad no es ahora nuda *realidad* sino *realidad en cuanto fundamentante*. ¿Cómo está dada esta realidad en cuanto fundamento? Desde luego no es «la» realidad como si fuera un «objeto» (permítaseme el vocablo en aras de la claridad). Principio no es una cosa «oculta» en lo principiado. Si así fuera se entendería este «objeto» y se le añadiría «después» una relación, la cual por tanto sería extrínseca al objeto: la relación de fundamentar otro objeto. Pero no es así. Porque tratándose de «la» realidad, su fundamentalidad es un momento intrínseco de ella, no es un momento añadido. «La» realidad, en efecto, está aquí actualizada, nos está aquí presente, no como lo están «las» realidades, es decir como *realidad-objeto*, sino que está actualizada y nos está presente en sí misma y formalmente como *realidad-fundamento*, o si se quiere como fundamento real. Es una diferencia esencial. El fundamento es realidad, pero realidad cuyo carácter de realidad consiste justamente en fundamentar realmente. En el objeto, lo real está «puesto», pero en

forma de «ob», de opuesto o contrapuesto al aprehensor mismo y a su aprehensión. Pero aquí la realidad no está «puesta» sino que *está* «fundamentando». La realidad, no está actualizada ahora ni como *nuda realidad* ni como *realidad-objeto*, sino que está actualizada fundamentantemente. La realidad está actualizada ahora como real, pero el modo de su actualidad es «fundamentar», no es «estar» ni en sí ni en «ob». Por esto la llamo *realidad-fundamento*. No es, repito, una relación añadida a su carácter de real, sino que es su modo intrínseco y formal de estar siendo real. En el objeto, lo real está actualizado en forma de «ob» —ya lo veremos después—, mientras que aquí la realidad está actualizada según un modo propio: el fundamentar realmente. Es, si se quiere, un presentarse lo real no como algo que «meramente está» sino que es presentarse como «estando fundamentando». Es la realidad principialmente aprehendida, esto es, la *realidad-principio*. Su modo de actualización es estar actualizada en forma de «por», fundamentantemente.

b) Esto supuesto, ¿es la realidad principio fundamental de la intelección pensante? Ciertamente es así. La realidad, en efecto, es aprehendida como realidad constitutivamente abierta en cuanto realidad. Si la realidad no fuera abierta no habría intelección pensante porque no habría un «allende». La realidad serían tan sólo las cosas reales. Pero como la realidad es abierta, es la realidad misma la que previamente inteligida sentientemente como formalidad nos lanza desde sí misma «hacia» lo allende en búsqueda intelectual: la realidad es fundante. Pero es fundante como fundamentante, precisamente porque es la realidad ya actualizada en intelección previa; y en esta realidad, digo, es en lo que formalmente se está actualizando de nuevo la cosa real. Por la apertura, pues, la realidad es fundante y fundamentante de

la intelección pensante: es su *principio*. La realidad en cuanto abierta es lo que da que pensar, y este dar es lo que constituye a la realidad en principio de intelección pensante. El «dato-de» es el principio del «dato-para». Este principio es por tanto la realidad. Pero hay que precisar.

En primer lugar, es la realidad no como *nuda-realidad* sino la realidad como *realidad-fundamente*. En segundo lugar, la realidad que constituye esta realidad-fundamento no es el momento de realidad individual (en cuanto individual) de cada cosa. Ya en las partes Primera y Segunda hemos visto que la nuda realidad es la formalidad de realidad. Formalidad es el modo de alteridad del «de suyo», nada que tenga que ver con lo que sea lo que la escolástica llamaba un objeto «formal» o con lo que Duns Escoto llamó formalidad. Formalidad es aquí el modo de alteridad del «de suyo» a diferencia del modo de alteridad de mera estimulidad. Este «de suyo» —recordémoslo aunque sea repetitivo— no significa tan sólo el hecho de la existencia sino que significa, a mi modo de ver, que lo que un clásico entendería tanto por esencia como por existencia pertenecen «de suyo» a la cosa. Realidad no es formalmente sinónimo de existencia ni de esencia, aunque nada sea real sin ser existente y sin ser esenciado. Esta formalidad de realidad tiene dos momentos. Tiene ante todo un momento que, a falta de mejor vocablo, llamé individual: es la formalidad de realidad de *cada cosa real determinada*. Pero cuando se aprehenden varias cosas reales, inteligimos que cada una de ellas determina ese momento de realidad, según el cual decimos que cada una está en el *campo de realidad*. Es el momento campal de la formalidad de realidad. La formalidad de realidad es ahora no sólo formalidad individual sino ámbito de realidad. Es un ámbito transcendental que abarca todas las cosas sentidas o sentibles.

Este campo en cuanto físicamente real es en la intelección un *medio*, medio de intelección: el campo de realidad como medio es aquello en que algo se intelige. Tal acontece por ejemplo en toda afirmación. Pero puede ocurrir que la realidad sea lo que lleve a lo fundamentante, a la realidad allende, al mundo de la realidad. Entonces realidad no es medio sino *realidad-fundamento*: es el principio mensurante de realidad en el allende. La realidad campal así inteligida es ahora más que medio de intelección; no dejará de ser medio para la intelección de lo allende, pero es más que medio porque lleva al principio mensurante. No es menester repetir que esta realidad-fundamento no es una realidad-objeto. Esta realidad es aquello según lo cual yo inteliijo pensantemente la mensura: en ello consiste su principalidad. Pues bien, por esto es por lo que la realidad inteligida como realidad fundamento es el principio de la razón.

Este principio no es un juicio. La conversión del principio en juicio fundamental es uno de los avatares más graves en la historia de la filosofía. Aristóteles llamaba principio del *noein* a la cosa inteligida misma; así, nos dice, el principio de la trigonometría es el triángulo. Pero muy poco después este principio se transformó en un juicio primero, en buena parte por Aristóteles mismo que hizo del principio de la metafísica, de su *arkhé*, ese juicio fundamental llamado principio de contradicción. Y así lo encontramos en la filosofía moderna, sobre todo en Leibniz y en Kant, que entienden por principios uno o varios primeros juicios. Son primeros porque enuncian algo en que se funda toda ulterior intelección. En lugar del triángulo, tenemos ahora un juicio fundamental. Con lo cual, la función del principio se torna en regla o norma primera de toda intelección. Es lo que ha lanzado a la filosofía por los cauces de una mera lógica. Esto es inaceptable. Principio es la

realidad misma previamente inteligida en la actualidad campal, pero inteligida ahora como realidad-fundamento de toda ulterior intelección. Es menester volver al sentido originario de principio: no es juicio sino intelección previa de la realidad misma. Naturalmente, y volveré sobre ello muy pronto, no se trata de esta intelección previa en cuanto intelección sino de lo inteligido o actualizado en ella, a saber, de la realidad.

Es falso lo que Kant pretende, que la razón sea razón no de las cosas sino tan sólo de mis conocimientos de ellas.

Este principio que no es juicio, digo, es la realidad en su momento campal: el «de suyo» campal de las cosas es lo que nos da en ellas que pensar. La realidad que la razón intelige, no es entonces la *nuda realidad*, es decir no es la realidad tal como es inteligida sólo como formalidad de lo aprehendido en intelección sentiente, sino que es esta misma formalidad sentiente en su momento campal o ambital, pero aprehendido en sí mismo como *realidad-fundamento*.

Por tanto, aunque el contenido de la realidad allende esté fundado en el contenido de la realidad aquende (como tal vez distinta de ésta), sin embargo por lo que concierne al carácter de realidad, este carácter es físicamente idéntico en el aquende y en el allende. Por consiguiente, el carácter de realidad del allende no está fundado *in re* (como diría un escolástico) en lo aquende, sino que es *físicamente el mismo* que el de esta *res* aquende. El mundo de la realidad es el mismo que el de la realidad campal en cuanto realidad. No es la mismidad de un concepto objetivo sino la identidad física y numérica de un ámbito. Lo único fundado *in re* es tal vez su contenido propio, pero no su carácter de realidad. El posible fundamento *in re* no concierne a la realidad misma

sino tan sólo a su contenido.

La realidad campal es «la» realidad en el campo, es la realidad en su estructura aquende; «la» realidad mundanal es esa misma realidad en su estructura allende. Ambas estructuras no son independientes. Su dependencia se manifiesta en su mismo carácter. La respectividad campal es la misma respectividad mundanal pero, en cierto modo en cuanto sentida. Y por esta mismidad la realidad campal en cuanto realidad nos lanza a la realidad mundanal. Entonces la realidad mundanal es formalmente el fundamento de la realidad campal; es realidad-fundamente. Lo veremos despacio muy pronto. Estas estructuras son siempre concretísimas; por eso consisten no sólo en una huera respectividad, sino también en un contenido, todo lo problemático que se quiera, pero intrínsecamente perteneciente a la respectividad misma.

c) Aclaremos algo más esta idea. Esta realidad-fundamento es aquello según lo cual mensura la intelección pensante; es justo lo que constituye el ser «principio». En este aspecto, *razón es intelección principal*. Claro está, el principio que constituye la principalidad de la razón es lo que podemos llamar *principio último*. Expliquémoslo. Toda intelección pensante se apoya en algo, y este algo es por lo mismo principio de intelección. Así, volviendo al ejemplo de Aristóteles, el triángulo es principio de intelección trigonométrica. Pero esto no obsta para que a su vez el triángulo sea algo cuya intelección se apoya en la intelección, por ejemplo de rectas, ángulos, etc. Entonces son éstos los principios de la intelección del triángulo. Esto significa que el principio puede tener una principalidad tan sólo provisional. Pero ¿qué es lo que constituye la principalidad de la razón misma en cuanto razón? No se

trata tan sólo de la razón trigonométrica o otra, sino de la razón en cuanto razón. Pues bien, el principio de todos los limitados principios de la razón es «realidad»: realidad en su físico e idéntico carácter. Y en este sentido, digo que *realidad es principio último*: es último en el sentido de que su intelección es lo que constituye el principio de la razón en cuanto tal. Es ultimidad principal. No se trata de una ultimidad recurrente en el sentido de series causales o cosas similares. ¿Qué es, pues, la realidad como principio de la razón?

El principio ciertamente no es el «ser» ni por tanto el «ente». Porque realidad es algo principalmente anterior al ser y a toda entidad. Y esto no es algo baladí, como si se tratara tan sólo de un cambio de palabras. Ser, a mi modo de ver, es siempre y sólo actualidad de lo real en su respectividad en cuanto real, es decir, es actualidad de lo real en el mundo. En cambio, realidad es la formalidad de lo real como real, esto es, lo real como algo «de suyo». Realidad y ser no son lo mismo. La prueba está en que hay modos propios del ser, que no son formalmente modos propios de la realidad, por ejemplo a mi modo de ver, la comporeidad. Pero además, el ser se funda en la realidad y tiene su razón en ella. No hay un *esse rea/e* sino tan sólo *realitas in essendo*. El principio de la razón en cuanto tal es, pues, no el ser sino la realidad. Por esto es rigurosamente falso pensar que el ser sea la última instancia de las cosas. La última instancia de las cosas es «realidad». Volveré más detenidamente sobre este problema.

Este principio no es un concepto objetivo ni análogo ni unívoco. Porque no se trata de que la razón se encuentre lanzada a inteligir lo real como algo que realiza el concepto (objetivo de realidad, concepto que se hallaría contraído a las diversas categorías de cosas o predicado

unívocamente de ellas. Realidad no es un concepto objetivo sino que es la actualidad intelectual de un momento físico de lo real: de su propia formalidad de realidad campal. El momento campal de realidad es físicamente real. En cuanto campal es un momento sentido, pero en cuanto real es ya un momento inteligido. La razón no está lanzada a las cosas reales por el concepto de realidad, sino que la aprehensión física de la realidad hace inteligir físicamente «la» realidad en la razón. Y éste es el principio de la razón. Por tanto, realidad como principio está en la razón no sólo *objetivamente*, sino *realmente*. No es algo que necesite ser alcanzado por ésta como si se tratara de pasar de un concepto de realidad a lo real de las cosas, sino que la realidad como campo físico es aquello que intrínseca y formalmente pertenece a la intelección de lo real en la razón. Esta intelección, esta razón, está ya físicamente en ese campo. De ahí que principio no es aquel concepto en el que se resuelven todos los demás, sino que el principio es ya la realidad física misma en su momento campal. A esta realidad misma como principio fundamentante de la razón se le puede llamar también razón, pero no razón por ser modo de intelección, sino por ser principio real de este modo de intelección. En lugar de concepto objetivo tenemos, pues, la física realidad de lo campal. La realidad en cuanto realidad campal es, en cierto modo, la razón de la razón misma. Por esto esta intelección, repito, no consiste en inteligir cómo algo realiza el concepto objetivo de realidad, sino que consiste en inteligir cómo el campo físicamente real es en cuanto realidad algo determinado en cada cosa real individual física; es la intelección de lo real mismo mensurado por la realidad física ya en su propia campalidad. Cada cosa real como real, es mundanalmente un modo y forma de realidad; esto es, es real como momento formal individual en el campo de realidad. Por tanto, inteligir algo campalmente real no es inteligirlo «bajo» el concepto objetivo de

realidad, sino que es inteligir algo «dentro» del ámbito físico de realidad, dentro del momento campal en cuanto formalidad de realidad. La realidad es así principio no sólo de la intelección de todo lo real en profundidad, sino que es principio de la propia razón: es la realidad de lo campal pero no como campal sino como mensurante principal de lo real. En este aspecto, que es ciertamente el más radical, la razón es intelección principal de lo real. De ahí que el concepto usual de la razón, a saber, «facultad de los principios», me resulte falso por equívoco, porque el plural «principios» no tiene sentido más que si se entiende por principio «juicio fundamental». Y esto, como vimos, es falso. Principio no es juicio fundamental, y por tanto no hay más que un solo principio: la realidad. Y por esto, razón no es *facultad de principios*, sino *intelección principal* de lo real en profundidad.

Lo real, decía, es constitutivamente mensurado en cuanto real. Y por esto es por lo que la realidad tiene carácter de principio: ser su propia mensura. Lo real es lo mensurado campalmente en su propia formalidad de realidad.

¿Con qué se llevó a cabo este mensurar? Con un canon. La intelección de lo real en la razón no es sólo principal sino que es también constitutivamente canónica, tiene un canon.

B) *Carácter canónico de la intelección principal*. El principio lo hemos inteligido, lo hemos obtenido, en la previa intelección campal de lo real como real. Esto puede parecer pobre. Porque la realidad que hemos inteligido campalmente es ella misma aparentemente pobre y provisional. Esta es una cuestión sobre la que volveré enseguida, pero con la luz que hemos obtenido de esa luminaria de lo campal que es el principio, es con lo que vamos a mensurar lo real en profundidad, tanto

en su contenido como en su modo de realidad.

Algunos ejemplos para aclarar lo que acabo de decir. En el campo más elemental de realidad hemos aprehendido intelectivamente que las cosas materiales que en él hay son lo que llamamos «cuerpos». En la marcha allende el campo se ha marchado pensando durante muchísimas centurias que las cosas «allende» son también cuerpos; ciertamente tal vez de otra clase, pero cuerpos también. Ha hecho falta la conmoción de la física cuántica para introducir muy dificultosamente, pero con éxito indiscutible, la idea de que lo real allende, no siempre es cuerpo. Las partículas elementales, en efecto, no son corpúsculos (tampoco son ondas en sentido clásico, pero dejemos de lado este aspecto) sino que son otra clase de cosas materiales. Llevados por la intelección campal de los cuerpos, marchábamos dispuestos a inteligir las cosas allende el campo como cuerpos, distintos pero al fin y al cabo como cuerpos. La mensura de lo real se emprendió con un metro determinado: el metro era «cuerpo». Ahora bien, la marcha hacia la realidad nos ha abierto a otras cosas reales materiales que no son cuerpos.

Pero no hay sólo esto. En la intelección de las cosas reales dentro del campo se había decantado en nuestra intelección no sólo la intelección de que las cosas reales son cuerpos, sino también y sobre todo la intelección de que ser real es ser «cosa», en el sentido que tiene hoy el vocablo cuando se habla, por ejemplo, de «cosismo». Este era el metro de realidad: la marcha allende el campo se llevaba a cabo pensando que la realidad como mensurante es «cosa». Hizo falta una intelección mucho más difícil que la de la física cuántica para inteligir que lo real puede ser real y sin embargo no ser cosa. Ser, por ejemplo,

persona. Entonces no sólo se amplió el campo de cosas reales, sino que se han ampliado eso que pudiéramos llamar los modos de realidad. Ser cosa es tan sólo uno de esos modos; ser persona es otro. Así ha cambiado no sólo el elenco de cosas reales, es decir no sólo se ha descubierto una realidad más allende lo campal, sino que ha cambiado también el carácter de la realidad misma como mensura, porque una persona es algo distinto de una piedra o de un árbol no solamente por sus propiedades, sino por su modo de realidad; el modo de realidad de la persona es distinto del modo de realidad de la piedra o del árbol: el metro de la realidad no es ser cosa.

He aducido estos ejemplos porque ponen claramente ante los ojos que la marcha es búsqueda no sólo de nuevas cosas reales sino también de nuevas formas y de nuevos modos de realidad. Al inteligir lo real campalmente no sólo hemos inteligido tales o cuales cosas reales, sino que hemos inteligido también a qué llamamos real. Estas dos dimensiones no son independientes. Su unidad intrínseca es aquella con la cual se mensura lo real en la actividad pensante. Lo intelectual de esta actividad consiste ante todo en pensar según mensura intelectual. La realidad ya inteligida previamente no es medio sino mensura tanto por lo que concierne a lo que es real como por lo que concierne a lo que llamamos forma y modo de realidad. Pues bien, lo mensurante es siempre la realidad profunda. Pero la mensura se lleva a cabo siempre con un metro de realidad. La realidad como principio mensurante es lo que llamo *canon de realidad*. Aquí tomo el vocablo canon en su sentido etimológico. El griego /*kanon* está formado sobre otro vocablo griego *kánna* que es un vocablo de origen semítico (ikkadio *qana*, hebreo *qaneh*) que significa una caña que servía entre otras cosas como unidad de medida. La razón, *intellectus quaerens*, lleva en su

intelección este canon que es el que mensura la realidad que busca, a un mismo tiempo como cosa real y como modo de realidad.

Este canon no es un sistema de normas para mensurar la intelección de lo real. El concepto de canon entró en filosofía con Epicuro y ha revivido en Kant. Para toda esta filosofía, canon es un conjunto de normas (lógicas o de otro orden). El canon sería así un sistema de juicios que regulan la mensuración intelectual de lo real. Esto, a mi modo de ver, es insostenible: es hacer de la afirmación predicativa la esencia misma de la intelección. Lo cual es falso. Canon no es un sistema de juicios normativos sino que es, como lo expresa exactamente la etimología del vocablo, «metro»; no es ni un juicio ni un sistema de juicios que regulen la mensuración afirmativa. Este «metro» es justo lo inteligido previamente como real en su forma y en su modo de realidad. La intelección pensante va en búsqueda de lo real allende lo previamente inteligido, apoyada en el canon de la realidad ya inteligida. Esto es esencial repetirlo: canon no es la canónica de Epicuro y de Kant, sino lo que el vocablo mismo significó cuando se hablaba en Grecia, por ejemplo, del canon de Policeto.

Este canon tiene a mi modo de ver, precisos caracteres que es menester destacar.

Ante todo, el canon es siempre concreto; tiene esencialmente carácter de *concreción*. El canon lo hemos inteligido previamente al inteligir lo real en el campo de realidad. Y en él, como he dicho, hemos inteligido no sólo lo que cada cosa real es entre otras, sino que hemos inteligido también, tal vez sin darnos bien cuenta de ello, qué es ser real. Pero claro está, inteligir en las cosas reales campales, qué es *en ellas ese* su ser real. Esto es, es una intelección esencialmente

concreta. Y esto es justo el canon de realidad. No se trata, pues, de que en el campo hayamos inteligido en qué consiste ser real en abstracto y en toda su generalidad, sino que se trata del modo concreto según el cual es real lo que inteligimos en el campo. El canon de realidad, es lo que por realidad hemos ya inteligido dentro del campo. Y éste, es un carácter esencial del canon. Pero tiene otros todavía.

En segundo lugar, en efecto, el canon no tiene una forma definida de ser canon. Por el contrario: hay muchos *modos distintos* de ser canon, hay modos distintos de mensurar. Al hablar de canon propendemos a pensar que consiste formalmente en ser realidad conceptuada, tal vez concreta y limitada, pero siempre conceptuada. Y esto no es así. El canon puede ser la realidad conceptuada; pero no es forzoso que siempre sea así. Puede ser, en efecto, una mensura, por ejemplo, emocional, una mensura metafórica, etc. La metáfora no está sólo en su contenido sino que concierne también y sobre todo a su modo propio — justo, metafórico— de mensurar lo real. El canon no es formalmente de ninguna de estas índoles: el canon formalmente es canon en cuanto mensura, sea cualquiera su modo de mensurar.

Pero esto no es todo. En tercer lugar, el canon es esencialmente un canon *abierto*. A medida que vamos inteligiendo más cosas reales, va también variando el canon mensurante de la realidad. Y esto en dos sentidos. El canon va variando ante todo, porque lo que constituye la mensura campal de realidad ha ido modificándose. Por ejemplo, lo que es el canon después de haber inteligido «personas», no es lo mismo que lo que era mientras no inteligíamos más que «cosas». La realidad mensurante en su concreta condición y dentro de determinado modo de mensura, se va ampliando o retrayendo, y en todo caso se va

modificando. Pero hay también otro sentido en esta variación. Porque el canon no sólo consiste en ser un metro concreto de mensuración, sino que al ser mensuradas, las cosas reales resultan ser de realidad mayor o menor respecto de la realidad misma como principio. De ahí que el propio canon quede abierto no sólo por razón de las cosas reales, sino también por el propio carácter de realidad.

En definitiva, la mensura de lo real en la intelección de razón tiene un carácter abierto principal y canónico. Principal: se trata de la realidad como principio. Canónico: se trata de la realidad como canon. Los dos aspectos son inseparables: el principio lo es para un canon, y el canon es siempre canon según un principio. Su unidad intrínseca es un momento mensurante de la razón. Lo llamaré para simplificar «principio canónico». La razón tiene un primer momento de ser intelección en profundidad. Tiene un segundo momento de ser intelección canónica de esta profundidad. Pero tiene además un tercer momento: la razón es formal y constitutivamente razón, por ser intelección en búsqueda.

*Tercer momento.* La razón marcha mensuradamente hacia una intelección en profundidad. Por tanto tiene este momento de ser búsqueda de aquello que se va a inteligir. Este momento de búsqueda se presta a un equívoco que es menester eliminar de raíz. Ya lo he insinuado anteriormente. 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, es el buscar mismo como modo de intelección. La razón es formalmente *intellectus quaerens*, esto es, intelección inquiriente. Es el inquirir mismo como modo de intelección. Razón es sólo un modo de intelección, no es pura y simple intelección. La razón es formalmente y estructuralmente búsqueda. Porque la razón

es intelección de lo real en cuanto lo real da que pensar. Pues bien, inteligir lo que da que pensar y dando que pensar, es la esencia misma de la búsqueda. La razón es pues formalmente y estructuralmente «búsqueda». A la razón compete esencialmente no sólo el momento de profundidad y el momento de mensuración, sino que le compete también con la misma esencialidad su carácter inquiriente. Sobre ello se ha solido resbalar casi siempre ¿Cuál es este modo formal de inteligir inquirientemente? Comenzaré a responder a esta pregunta destacando algunos aspectos esenciales de esta búsqueda intelectual.

A) Ante todo, la razón es *dinámica*. La cosa es clara: la razón es una marcha, y aunque no todo movimiento sea marcha, sin embargo toda marcha es movimiento. Por tanto, la razón tiene una estructura formalmente dinámica. Y esto es esencial subrayarlo. La razón no es sólo un sistema articulado principal y canónicamente, al modo por ejemplo de la demostración de un teorema. Este sistema demostrativo será, como veremos, resultado de la razón, pero no es lo que formalmente constituye la razón. La razón es una marcha. Y el principio y el canon de la razón son principio y canon de búsqueda, de búsqueda de realidad en profundidad. Si la realidad estuviera total y completamente aprehendida en intelección primordial, no habría lugar a hablar de razón. La intelección no es razón inquiriente porque la realidad esté intrínsecamente articulada en forma fundamental, sino porque esta articulación fundamental, precisamente por hallarse sólo en profundidad, tiene que ser una articulación buscada. No nos basta entonces con movernos en el campo de la realidad, sino que hemos de marchar en profundidad allende el campo. La diferencia entre lo aquende y su profundidad es la diferencia que hace del momento dinámico una marcha de la razón. Es esta marcha la que útine un



principio canónico.

B) Este principio canónico no es propio de una marcha cualquiera, sino que es principio de una marcha formalmente intelectual: es una marcha inquiriente, y el principio canónico es principio del inquirir. El principio canónico es formalmente principio canónico de búsqueda intelectual. Por tanto este principio no es la representación canónica de lo real. El canon no mensura lo real en forma tal que lo que no fuera a la medida de lo que el canon presenta sea declarado no-real. El canon no mide lo real como representación, sino que por el contrario lo mide como «dirección» de búsqueda. Por tanto puede ocurrir, y ocurre efectivamente quizá las más de las veces (como en los ejemplos que antes he aducido), que lo real encontrado no sea como son las cosas reales campalmente inteligidas y presentadas en el canon. Sin embargo, no por eso el canon ha dejado de funcionar como canon, pues precisamente dirigida por aquella representación es como la intelección pensante ha podido encontrar realidades diversas de él. El canon es direccional. Sólo por ir buscando cuerpos es por lo que la razón ha podido inteligir algo «material», que no sea «corpúsculo». Razón es *direccionalidad* de una marcha. Ciertamente, no habría dirección sin representación: sin intelección de los cuerpos no habría dirección de búsqueda allende el campo. Pero esta representación no consiste en ser la norma o medida de lo que efectivamente es real, sino en ser la dirección de una búsqueda en profundidad. Todo buscar tiene una precisa dirección determinada por una previa representación. Buscar es ir abriéndose paso a la luz de la dirección que nos marca lo ya presentado. Razón no es sistema quiescente de estratos articulados, sino sistema inquiriente; es razón direccional. La razón es ante todo la dirección de una búsqueda en profundidad.

C) La razón como búsqueda no es solamente direccional, sino que por serlo es constitutivamente provisional: es la *provisionalidad* de la razón. La razón está siempre sometida a posibles «refecciones» canónicas, que por serlo son refecciones racionales. Esta refección concierne evidentemente al contenido de lo presentado en el canon, sea cualquiera la índole de esta presentación, la cual no es forzosamente imagen visual. Pero así y todo, lo esencial está en que esta refección no sólo rehace el contenido de lo presentado como real, sino que rehace la dirección misma de ulterior búsqueda, de ulterior razón. De ahí que la dirección misma de la razón sea siempre provisional. Provisional no significa que no sea verdad; esta es otra cuestión de la que trataré después. Provisional significa que aún siendo verdad, es una verdad que por su propia índole está llamada no a ser forzosamente derogada, pero sí a ser superada. La índole de esta superación depende de los casos. Pero siempre será que lo superado, precisamente por su índole superable y superanda, es formalmente provisional.

Dinámica, direccional y provisional es como la razón es formalmente inquiriente. Este carácter inquiriente, decía ya, es un momento del modo propio de la intelección de la razón.

Ahora bien, intelección es actualización de lo real. Por lanto si la razón es inquiriente, este su inquirir está determinado por el modo de actualización de lo real. ¿Cuál es este modo por lo que afecta al inquirir? Esta es la cuestión que hay que precisar después de haber analizado algunos de los caracteres del inquirir.

Ya vimos que la razón es la intelección lanzada «hacia» allende lo campal, esto es, en profundidad. Este lanzamiento no acontece

negativamente; es decir, no se trata de que el campo nos expulse, por así decirlo fuera de lo campal. Por el contrario lo campal nos lanza ciertamente del campo, pero dentro y no fuera de lo real mismo en cuanto real; esto es, el lanzamiento «hacia» es una positiva actualización de la realidad misma allende lo campal de la realidad. Lo esencial de la cuestión es esta positiva actualización. El campo arroja a la inteligencia ante una realidad real, pero extracampal. Y este lanzar ante sí, actualizando aquello hacia lo cual estamos lanzados, es justo lo que etimológicamente significa la palabra *pro-blema* (del griego *pro-ballo*, arrojar algo «ante»). En el problema hay ya actualización, esto es hay una intelección de la realidad, pero esta actualización es a la vez una actualidad que no es aún plenamente actual. Este estar siendo actual en cierto modo sin serlo, mejor dicho sin serlo plenamente, es el problematismo. El problematismo no es primariamente el carácter de mi marcha sino que es primariamente el carácter de la actualización misma de lo real. Lo real da que pensar. Y este dar es justamente el problematismo; algo dado por lo real. La realidad en «hacia» me lanza a una actualidad peculiar de lo real: a una actualidad problemática. Y esta actualidad de lo real como modo de actualización es lo que formalmente constituye un problema. Por esto es por lo que los problemas no se forjan sino que se descubren, se encuentran. Y sólo porque lo real está actualizado problemáticamente, sólo por eso la intelección es y tiene que ser inquiriente por necesidad intrínseca. Inquirir es el modo de inteligir la realidad problemática en cuanto problemática. Y esto es inexorable. Es muy posible que lanzados por lo real problemático nos retraigamos y no prosigamos la intelección. Hay millones de problemas ante los que todo el mundo puede pasar de largo. Pero lo que es forzoso es que ante el problema o bien nos detengamos o bien pasemos de largo. Y esta *forzosidad* es justo el inquirir. Pasar de largo

es una forma de inquirir. Lo problemático determina en cuanto tal una intelección inquiriente. Este inquirir puede tener el aspecto negativo de pasar de largo, o el aspecto positivo de adentrarnos en lo problemático. Este adentrarnos puede tener a su vez distintas modalidades. Inquirir puede ser adentrarnos y «resolver» el problema. Pero no es éste el caso general. Porque tal vez haya problemas radicales que la estricta intelección de la razón no pueda resolver. Entonces, adentrarnos significa solamente «tratar». El «tratamiento» de lo problemático es ya incoación de una solución. Pero esta solución puede ser algo hacia lo cual el tratamiento incoado no hace sino dirigirnos convergentemente; una convergencia que las más de las veces será tan sólo «asintótica». En todo caso lo formalmente esencial de la razón inquiriente es ser «tratamiento».

En resumen, la razón es un modo de intelección que llene 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 armónica. 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 Armónicamente, lo real en profundidad*. No tomemos estas pistas como definición en el sentido usual del vocablo, sino como una expresión descriptiva de lo que es la razón. Algo *toto caelo* diferente de lo que usualmente suele entenderse por razón. No estará de más precisar la índole de esta contraposición.

D) La filosofía se ha inscrito usualmente en una conceptualización de la

inteligencia como afirmación: inteligir sería afirmar algo de algo. Es lo que llamé, muchas páginas atrás, la *logificación de la intelección*. Una idea paralela a aquella otra según la cual se identifican realidad y ente: la *entificación de la realidad*. Ambas identificaciones son inaceptables, pero lo que ahora nos importa, para acotar el problema de la razón, es centrarnos en la logificación de la intelección. Esta logificación ha llevado a algunos conceptos de razón, los cuales por consiguiente vienen ya viciados en su origen mismo. Se entiende por razón, según hemos visto ya, la «facultad de los principios», esto es, la facultad de juicios fundamentales. Y esto es falso porque principio no es juicio principal sino mera actualización sentiente de la realidad como realidad-fundamento. Principio ha de ser entendido no en intelección concipiente sino en intelección sentiente. El juicio es tan sólo un modo, entre otros, de esta actualización y por tanto algo derivado de ella. En su virtud, principio es la «realidad». Y por tanto, la razón no es facultad de principios sino intelección principal. Y aquella logificación de la intelección, digo, es la que ha conducido a algunos conceptos de razón que son, a mi modo de ver, inaceptables. Sin pretender ser completo, podemos reducir estos conceptos a tres.

Ante todo, el concepto según el cual razón es *rigor lógico*. Es, en definitiva, lo que ha dado lugar a entender la razón como razonamiento: el razonamiento sería la forma suprema del rigor lógico. Este rigor lógico hizo concebir la razón como algo absoluto. La idea, en formas distintas, viene rodando desde Parménides, Platón y incluso Aristóteles, y culmina en la filosofía moderna en Leibniz. El rigor del razonamiento se fundaría en las rigurosas evidencias de los llamados principios de razón, esto es, en evidencias conceptuales primeras que para Leibniz se reducen a identidades. Razón sería el órgano de la evidencia

conceptual absoluta.

De suerte que por encima de la sensibilidad, flotaría la concepción absoluta de la razón. La razón sería el principio canónico de lo real, porque principio canónico sería juicio de evidencia conceptual absoluta. Si vamos allende lo aprehendido sentientemente, sería por necesidad lógica rigurosa. Ahora bien, esto es inaceptable, no sólo como idea sino incluso como descripción del hecho de la intelección. Porque inteligir no es concebir y juzgar, sino aprehender sentientemente lo real como real: es intelección no «lógica» sino «sentiente». Y lo que nos lleva allende la aprehensión sentiente de lo real no es la necesidad lógica, sino la actualización sentiente de lo real en «hacia»: es el «hacia» real y no una necesidad lógica. El principio de la razón no son los conceptos y los juicios primeros sino la unidad físicamente aprehendida en «hacia». La razón no es el órgano de las evidencias absolutas, sino el órgano de la marcha de la intelección en profundidad dentro ya de lo real luleligido sentientemente.

Según un segundo concepto, razón no es rigor lógico sino *necesidad dialéctica*: el logos logifica la razón en forma de dialéctica. Es la idea de Hegel. El rigor lógico no consiste para Hegel sino en ver lo real en el espejo de «la» razón. La realidad no pasa de ser la imagen «especular» de la razón. Razón es por esto *razón especulativa*. Los principios de la razón no son evidencias conceptuales absolutas, sino el despliegue de la estructura especulativa de la razón. Razón es despliegue de conceptos. Y el principio de este despliegue no es la evidencia sino la intrínseca inconsistencia del concepto. La razón no puede parar en un concepto sin verlo deshacerse en su opuesto; entonces recupera el primer ' opuesto incorporando a él su opuesto, y

fundiendo ambos un Hílenlos en un nuevo concepto y así sucesivamente. Lo único consistente es, pues, la razón en su movimiento. La razón es movimiento, este movimiento es dialéctico y consiste en la entrada de la razón en sí misma: tal sería el principio de la razón. Razón sería dialéctica especulativa conceptual, sería en sí misma el concepto mismo del concepto, esto es, Idea en sentido hegeliano.

Pero esto es imposible. Razón no es movimiento dentro de un concepto; no es movimiento «en lo mismo», sino que es marcha «hacia lo otro»: es intelección del allende. Razón no es movimiento de conceptos sino búsqueda en la realidad. La razón es inquiriente; la razón marcha. Y esta marcha no es ciertamente resultado de una evidencia como pretendía Leibniz, pero tampoco es la movilidad interna de los conceptos. La realidad no es la imagen especular de la razón. No es que los conceptos sean en sí mismos inconsistentes, sino que es la realidad misma la que está intelectivamente actualizada en forma problemática. Lo que mueve a la razón no es la inconsistencia de los conceptos, sino el problematismo de la realidad. Y por esto es por lo que su intelección, aunque no sea inconsistente, es sin embargo inquiriente. El inquirir es la intelección de lo problemático en cuanto tal. La marcha del inquirir no es, pues, sino progresiva actualización de lo real.

Según un tercer concepto, razón no es ni rigor de evidencias absolutas ni necesidad dialéctica. Razón sería simplemente *organización de la experiencia*. Fue la idea de Kant. Los juicios primeros de la razón no son juicios sobre la realidad sino juicios sobre mi intelección de la experiencia. Sea cualquiera la forma en que se

interprete la filosofía de Kant: (organización psicológica, organización lógica o organización trascendental) la razón sería la organización de estas intelecciones. Esta organización tendría un preciso carácter: sería totalización. El contenido de la razón no sería la totalidad de lo real sino la totalidad lógica de mis intelecciones. A estas totalidades (mundo, alma, Dios) es a lo que Kant llamaba Ideas. La razón no es órgano de evidencias absolutas ni es la dialéctica de la inconsistencia interna del pensar, sino que es pura y simplemente totalización lógica. Pero esto es inaceptable. Y lo es, cuando menos por dos motivos. En primer lugar, es cierto que la razón se apoya en lo que he llamado intelección previa. Pero estas intelecciones en que la razón se apoya y a las que ya aquí se refiere no son intelecciones en cuanto intelecciones, sino la realidad en ellas inteligida. Y como esta intelección es sentiente, resulta que la razón no es razón de las intelecciones, sino razón de la realidad sentientemente inteligida. En segundo lugar, de esta realidad sentida, la razón no organiza su localización, sino su mensura en profundidad abierta. La presunta organización de la experiencia no es construcción de una totalidad lógica cerrada y total, porque la realidad es en sí misma abierta en cuanto realidad. Razón no es organización sino que es simplemente mensuración principal y canónica del carácter de realidad en profundidad.

La logificación de la intelección ha conducido a tres ideas de la razón: la razón, órgano de evidencias absolutas del ser, órgano de dialéctica especulativa, órgano de la organización total de la experiencia. Estas concepciones son inaceptables de raíz, porque entender no es juzgar sino actualizar sentientemente lo real. De ahí que la razón no reposa sobre sí misma, sino que es siempre y sólo un modo de intelección. Razonar, especular, organizar, son tres maneras —entre

otras posibles— de marchar intelectivamente hacia lo allende en profundidad. Y esta marcha se funda por su propia índole formal en la intelección previa, en la intelección sentiente.

Con ello hemos examinado con cierto detenimiento qué es la razón como modo de intelección, esto es, qué es *mi* razón. Pero esto no es suficiente para conceptuar lo que sea la razón. Porque que la razón sea *mía* es sólo un aspecto de la razón. La razón tiene también esencialmente otro aspecto: razón es razón *de las cosas*. ¿Qué es esta razón de las cosas? Es lo que ahora hemos de examinar.

## 2 La razón como razón de las cosas

En este punto seré mucho más breve, porque este tema pertenece de lleno a la intelección de la realidad, a la metafísica; y aquí no tratamos sino de la inteligencia. Es sólo en ella donde puede hablarse formalmente de razón, porque razón es siempre un modo de intelección. Pero si esto es así, ¿qué sentido tiene hablar de la razón de las cosas? Hemos de examinar así dos cuestiones: A) la razón como algo de las cosas, y B) sentido de esta razón.

A) *La razón es de las cosas*. Volvamos al punto de partida de esta investigación. La intelección de lo real extracampal es una intelección en marcha hacia la realidad misma en cuanto tal, porque la realidad en cuanto realidad es formalmente abierta. Esta marcha es una actividad intelectual. En cuanto actividad, la marcha constituye el pensar. En cuanto intelectual, esta actividad es la razón. El pensar es la actividad de la inteligencia, esto es, la actividad determinada por la actualidad de

la realidad en cuanto abierta. Es, pues, una actividad activada: son, en efecto, las cosas reales las que dan que pensar. La razón es el aspecto intelectual de esta actividad pensante. Esto es, la razón entiende en las cosas eso según lo cual ellas dan que pensar. En esta intelección las cosas reales no dan solamente que pensar: dan algo más, *dan* razón. Lo de menos es que a veces, las más de las veces tal vez, nos quiten la razón. Pero englobamos ambas direcciones del dar y del quitar en eso que a *potiori* llamamos «*dar razón*». En la marcha intelectual las cosas reales comienzan por dar que pensar, y terminan por dar razón. Son dos «dar» distintos. Pero su unidad es el «dar» en cuanto tal. Y en este dar es en lo que consiste formalmente que la razón sea de las cosas. Razón es ciertamente sólo un modo de intelección. Pero como este modo está determinado por las cosas reales mismas, resulta que en cuanto determinada por las cosas, la razón es de ellas. La razón, pues, está dada por aquéllas tanto en su momento inicial como en su momento terminal. En su virtud la razón dada en cuanto dada, pertenece a ellas; es razón de las cosas mismas. El «de» no significa que mi razón sea de las cosas sólo en el sentido de que por ser modo de intelección recae sobre ellas. Esto es propio de toda intelección y no sólo de la razón. No se trata de un «de» genitivo de propiedad o pertenencia, cuyo sujeto fuera la intelección misma. Se trata de que aquello a lo que la razón pertenece es a la cosa misma. El «de» es un genitivo de propiedad o pertenencia pero cuyo sujeto son las cosas reales mismas. Son ellas las que «dan»; y como lo que dan es «razón», ésta pertenece a las cosas. De lo contrario no la darían. La razón es algo dado. Esto es esencial: la razón no es algo que se tiene», sino que es algo que nos es «dado». La razón es intelección mensurante de la realidad. Pues bien, las cosas nos dan la medida de su realidad; en esto consiste justamente la razón. Y este «dado» es «a una» la razón *mía* y

la razón de las cosas. Este «a una» es justo el carácter abierto de la realidad de lo real. En esta apertura, lo real da que pensar y da razón, porque sólo lo abierto puede «dar», y sólo en lo abierto se puede buscar y encontrar. Claro está, aquí surge la cuestión de qué sea este encontrar. Pero de ello hablaremos más adelante. La razón, en definitiva, es algo de las cosas.

B) Pero ¿en qué forma es la realidad algo que da? Realidad es el «de suyo» de las cosas. Y en este «de suyo» es donde se inscribe aquel «dar». Dar razón es pues un momento del «de suyo»: la realidad como principio canónico de la intelección inquiriente en profundidad es un «de suyo». Pero esto no es bastante para nuestra cuestión. La realidad, en efecto, es algo que «de suyo» «da», y da porque es abierta. Ahora bien esta apertura de lo real tiene distintas formas.

Ante todo, lo real es abierto en cuanto realidad, y es por tanto constitutivamente y formalmente respectivo. Pero la realidad está también abierta a las cosas reales en cuanto las fundamenta. Ya hemos explicado qué es fundamento. Aquí la apertura no es mera apertura sino una apertura cualificada como *fundamentalidad*, apertura fundamentante.

Pero hay una tercera forma de apertura. La realidad puede estar abierta no sólo siendo respectiva, y no sólo por ser fundamental, sino también por ser *actualidad intelectual*. Lo real inteligido es, como real, algo «de suyo», abierto por tanto a estar en actualidad intelectual. Esta actualidad intelectual puede ser a su vez la mera actualidad primordial de lo real como real: es la aprehensión primordial. Pero puede suceder que la apertura intelectual sea de carácter principal, esto es una actualidad en intelección pensante.

Pues bien, repito, la apertura intelectual principal de lo real es justo la razón. Y en esta apertura es en lo que consiste, como he dicho, el que la razón sea de las cosas. La realidad no está abierta a ser razón por ser nuda realidad, ni tampoco por estar meramente actualizada en la intelección, sino que está abierta a ser razón por estar intelectivamente actualizada en forma principal, por tanto últimamente por estar actualizada en intelección sentiente. No será ocioso insistir algo más en este punto. Esta insistencia no será una mera repetición sino que en ella lo repetido va a serlo desde el punto de vista de la razón de las cosas.

a) En primer lugar, la idea misma de razón de las cosas. La filosofía ha distinguido la razón como razón de ser, y la razón como razón de conocer. Pero esta distinción no toca a lo que a mi modo de ver constituye lo fundamental de la razón. La razón es siempre razón de las cosas reales. Por esto, para que pueda hablarse de la razón de conocer es menester que la cosa real esté ya presente en su propio carácter de realidad. Ahora bien, esto presente no es la nuda realidad sino la realidad *actualizada*. Entre la *ratio essendi* y la *ratio cognoscendi* hay a mi modo de ver la *ratio actualitatis*. Y de esto es de lo que formalmente arranca la razón: la razón arranca de la actualidad. La nuda realidad no es más que un «qué»: es aquello en que lo real consiste. Este «qué» puede ser actualizado en modos diversos. Cuando está actualizado en intelección pensante, el «qué», aquello en que la cosa consiste, tiene actualidad en modo problemático: es un «qué» que retiene problemáticamente su plena actualidad, su plenario «qué», ese «qué» plenario hacia el cual la cosa real misma en cuanto real nos ha remitido. Este plenario «qué» es pues su qué «por», su «por-qué». La realidad campalmente actualizada remite como realidad a aquello que será su

plena actualidad, a su «por-qué» como dirección. El «hacia» mismo es la realidad en forma de «por». El «por» es la apertura misma del «hacia». La razón es siempre intelección de un «qué», es por tanto intelección de un «por-qué». Más tarde explicaré la estructura de esto que llamamos «por-qué». No es tan sencillo de conceptualizar.

El «por-qué» no es una pregunta que yo formule más o menos arbitrariamente sobre lo real actualizado, sino que la pregunta en cuestión está determinada inexorablemente por el modo mismo según el cual la cosa real está actualizada. Este modo de actualidad de lo real es la razón. El «por-qué» es la intelección de un modo de actualidad de lo real. El porqué es el concreto aspecto positivo del problematismo. Ser problemático es ser un «qué» en «porqué».

*b) Pero* esto no es todo. Porque esta actualidad problemática es eo ipso inteligida en búsqueda. Lo cual significa que la actualidad en «porqué» es actualidad que por ser buscada resulta que está ordenada a ser encontrada. La actualidad de lo real en «porqué» es siempre y sólo encontrada.

El «por-qué» no es sólo algo hacia lo cual estoy lanzado en mi inquirir, sino que, como modo de actualidad en «hacia», es algo formalmente encontrado en búsqueda. Este momento del «ser encontrado» es un momento de actualidad de carácter positivo. Este momento positivo del «por qué» en cuanto encontrado es lo que precisa y formalmente constituye el «dar». Que las cosas nos den la razón significa formalmente que su actualidad es actualidad encontrada en ellas mismas. Porque no se trata de un encontrar como algo azaroso, esto es, como si se tratara de un «tropezón», sino que se trata del carácter formal de algo buscado, esto es de algo encontrado en

búsqueda. Este carácter positivo es, por tanto, constituyente formal de la razón de las cosas: es justo el «dar» de ellas. Pronto veremos con mayor precisión en qué consiste este dar y este encontrar. Pero ya desde ahora podemos decir que son momentos de actualidad.

c) Pero como es actualidad en ese modo de «por-qué» surge la pregunta de cuál sea el carácter del «por-qué» en *cuanto encontrado*.

Ante todo, la actualidad en cuestión no es una actualidad de lo real en el mundo, es decir, la actualidad a que nos referimos ahora no es el ser. El «por-qué» no es un «por-qué-es» algo. Ciertamente es imposible dejar de expresarnos en el idioma ya creado y por tanto es imposible dejar de decir que el «por-qué» es siempre sólo un «por qué algo es». Pero esto es un modo de expresión equívoco. Podría significar que lo real «es así en su *realidad*». Y esto es exactísimo. Pero podría significar también que lo real «es» así en realidad. Y esto es falso como idea de razón. La razón en cuanto razón no es razón de ser. Razón es siempre y sólo razón de realidad. Razón es realidad y no es ser. La razón como principio de las cosas no es «razón de ser», sino que por el contrario es «razón *del* ser». El ser es algo que necesita principio y este principio es la realidad: la realidad es la razón del ser. Razón no es despliegue del ser, como pretendía Hegel, sino intelección principal de la realidad pensadamente actualizada como realidad.

La actualidad en «por-qué» no es, pues, actualidad como un estar en el mundo, sino actualidad intelectual de realidad. No es la mera actualidad de lo real; esto sería propio de toda intelección. Se trata de una actualidad en su modo de «por-qué». Y en cuanto algo es actualizado como real en «por-qué» decimos que su realidad es *fundamento*. La actualidad de lo real en «por-qué» es la

fundamentación. La razón es de las cosas porque es la actualidad fundamentante de ellas. En cuanto buscada, la actualidad es encontrada en «por-qué», y en cuanto tal, esta actualidad es fundamento.

La razón es, pues, razón de la cosa en cuanto es actualidad en «por-qué» encontrada como fundamento.

Hemos visto así lo que es la razón como modo de intelección mía y como razón de las cosas. Pero ambos aspectos de la razón tienen una unidad esencial. Es preciso atender entonces a este aspecto unitario de la razón.

### 3 La unidad de la razón

Toda realidad inteligida pensadamente, esto es, toda realidad inteligida en razón, es realidad cuya actualidad es fundamentada principal y canónicamente en y por la realidad misma. La esencia de la razón está en ser actualidad pensante de lo real. Por ser actualidad *pensante* es por lo que la razón es «mía». Por ser *actualidad* pensante es esencialmente, como toda actualidad, actualidad de lo real, es decir, «de las cosas». La unidad de la razón como mía y como razón de las cosas, está, pues, en que la razón es actualidad pensante de lo real. Aclaremos la índole de esta unidad.

En Leibniz esta unidad es una unidad, que pudiéramos llamar, de indiscernimiento. Para Leibniz razón es siempre y sólo razón de ser. Y esta razón de ser es indiscernidamente razón de que la cosa sea y de

que sea inteligida. Esta unidad es lo que expresa el célebre principio de razón suficiente: todo lo que es tiene una razón de por qué más bien es (*potius quam*) que no es. Es en el fondo más que indiscernimiento: es una identidad. De ahí que toda razón lógica tenga siempre un alcance metafísico. Ahora bien, esto es imposible. En el fondo, el principio de razón suficiente es insuficiente. Primero, porque concierne a una razón de ser; pero la razón no es razón «de» ser, sino razón «del» ser. Y Leibniz no ha visto esta razón del ser: la realidad. Segundo, porque esta identidad entre razón de ser y razón de las cosas es perfectamente recusable; recusable no por teorías sino por el mero análisis de los hechos de intelección. En su virtud, la razón lógica no es sin más razón real y metafísica. Una cosa es la razón de intelección; otra, la razón de las cosas reales.

Hubo que establecer, pues, un «discernimiento» donde Leibniz no había discernido. Y discernimiento significa etimológicamente «crítica». De ahí la necesidad de una crítica de la mera razón. Fue la *Crítica de la Razón Pura* de Kant. La razón a que Kant se refiere es la razón como mera razón indiscernida de Leibniz. Por esto el título de su libro *Kritik der reinen Vernunft* había de traducirse no por *Crítica de la razón pura* sino por *Crítica de la pura razón*. Es la crítica del fundamento meramente lógico de la metafísica, la crítica de esta unidad lógico-real de Leibniz. La crítica de Kant como discernimiento está perfectamente justificada: razón intelectual no es lo mismo que razón de realidad. Pero ¿significa esto que se trata de dos razones escindidas y separables en cuanto razones? Fue la tesis de Kant. A la unidad de la razón, Kant contrapone la simple dualidad de esas razones, incomunicadas en cuanto razones. Pero esto es a su vez imposible. Porque es plantear el problema de la razón en la línea de la nuda realidad. Ahora bien, esto



es Inexacto. La realidad a que la razón concierne no es la nuda realidad sino la realidad *actualizada*. Y si bien es verdad que la razón como modo de intelección no es la razón de la nuda realidad (en esto Kant, como digo, está justificado) sin embargo, tratándose de la realidad actualizada, la cuestión cambia de aspecto. La realidad actualizada no por actualizada deja de ser real, aunque su ámbito de realidad sea inmensamente menor que el ámbito de la nuda realidad, esto es, que el mundo. Y como es actualizada en mi intelección, resulta que las dos razones no son idénticas como pretendía Leibniz, pero tampoco están radicalmente escindidas como pretende Kant. La unidad de la razón es unidad como actualidad intelectual de lo real. Y a esta actualidad es a lo que formal y exclusivamente concierne el célebre principio de razón suficiente. A mi modo de ver debe decirse: toda realidad inteligida en razón es realidad cuya actualidad es fundamentada en y por la realidad misma. La actualidad es en última instancia actualidad en intelección sentiente, y la razón es lo que la actualización de lo real en intelección sentiente nos da en forma de «por». Es la razón sentiente. Recíprocamente, como esta unidad es unidad tan sólo radical, las dos razones aunque no estén escindidas siguen sin embargo rutas distintas. Lo real puede ser inteligido como real, pero esta intelección jamás será un mero despliegue lógico de una intelección. Lo veremos en el capítulo siguiente.

En definitiva, razón es la actualidad de lo real en búsqueda pensante. Como lo actualizado es formalmente real, resulta que lo real así actualizado está formalmente en actualidad de razón. En este sentido debe decirse que todo lo real es racional. Pero es menester entender esta frase con suma corrección.

En primer lugar, se trata de que lo real *actualizado* se halla inexorablemente en el ámbito de la razón. Racional significa por lo pronto estar en el ámbito de la razón. En este sentido todo lo real actualizado en la inteligencia está ulteriormente pero inexorablemente incurso en el ámbito de la razón. Lo que sucede es que no todo lo real «tiene» razón: podría reposar sobre sí mismo sin estar actualizado.

En segundo lugar, racional no significa que lo real actualizado tenga la estructura interna de algo conceptual. Racional no es sinónimo de conceptual: fue el error de Hegel. Para Hegel, todo lo real es racional, y para él racional significa que todo tiene estructura de razón especulativa, esto es, estructura de concepto. Esto es quimérico. Porque racional no significa conceptual sino inteligido en actualidad pensante. Y esta intelección no es forzosamente la intelección lógica del concepto. La razón puede actualizar pensantemente lo real en formas no conceptivas. Más aún, puede actualizar lo real como siendo superior a toda intelección racional.

En tercer lugar, racional no sólo es *lo que está* actualizado en intelección pensante, sino que es racional porque lo así actualizado entra *por sí mismo* en el ámbito de la razón. Por sí mismo, quiere decir que no se trata tan sólo de una arbitraria operación de la intelección humana, sino que lo real está actualizado como real en forma de «por qué», es decir, está ya *por sí mismo* actualizado en el ámbito de la razón. No se trata de que la realidad en su propia estructura interna, esto es, como nuda realidad pueda ser inteligida por la razón. Porque no se trata de *lo nudamente real* sino de *lo real actualizado*. Más aún, dentro de lo real actualizado mismo, su contenido puede ser completamente opaco a la Inlección racional. Una cosa es que lo real

esté actualizado en un «por-qué», otra que su contenido no pueda revestir Inrmas distintas en lo actualizado. Y las reviste. Una es la forma de transparencia; lo real en la razón puede ser *transparente* a ella. Pero puede ocurrir que lo real no sea transparente sino opaco. Opacidad y transparencia son dos modos según los cuales lo actualizado es inteligido como un «por-qué». Pues bien, racional significa tan sólo que lo real actualizado es por sí mismo, es decir por su modo mismo de actualización, término de intelección racional. No significa que por ser término de intelección racional lo inteligido tenga forzosamente carácter transparente a la razón. La razón puede inteligir lo real como opaco. En este sentido lo real, aun siendo racional en el sentido de estar por sí mismo incurso en el ámbito de la razón, puede tener en su estructura propia momentos no transparentemente inteligibles en razón. Esto es, lo real puede ser por sí mismo opaco. Es lo que vulgarmente se llama *irracional*. Lo irracional es un carácter de lo real inteligido por la razón misma. Irracional no es lo que «no-es-racional» sino lo que tiene ese positivo modo de «es-no-racional». La irracionalidad es un carácter positivo de lo inteligido en razón. La irracionalidad es un modo de actualidad en la razón. En este sentido, lo irracional es *eo ipso* racional. Lo real en sí mismo, como nuda realidad, no es ni racional ni irracional; es pura y simplemente real. Sólo es lo uno o lo otro cuando cae en el ámbito de la razón, es decir, cuando es realidad pensantemente actualizada. Ahora bien, como lo real en cuanto actualizado cae en el ámbito de la razón por sí mismo, resulta que lo real es real en un «por-qué». Y sólo entonces este «por» puede ser irracional. La irracionalidad es la razón que da lo real actualizado en la razón; mejor dicho, es uno de los modos que tienen las cosas de dar razón de sí mismas. Es un tipo de razón dado por las cosas. Lo real está inmerso por sí mismo en la razón, tanto por ser de las cosas, como por ser un modo mío de

intelección. Y en este sentido y sólo en éste, todo lo real es racional.

Me había propuesto un estudio de la razón. Y centraba la reflexión en tres cuestiones: Qué es razón, cuál es el orto de la razón, en qué consiste más concretamente la unidad de razón y realidad. Hemos visto ya qué es razón (tanto como modo de mi intelección, como modo de razón de las cosas, y en su unidad esencial, es decir, como actualidad de lo real en intelección pensante). La razón es en todas sus dimensiones un modo de intelección. Pero no toda intelección es sin más razón. Por tanto, es menester preguntarnos ahora por el origen de este modo de intelección. Es lo que he llamado el orto de la razón.

## II EL ORTO DE LA RAZÓN

Como era inevitable, al examinar qué es razón se ha ido ya diciendo lo esencial acerca del orto de la razón. Pero conviene recoger lo dicho de un modo sistemático, precisando algunos puntos con mayor rigor.

La razón no reposa sobre sí misma sino que *tiene un orto*. Entiendo aquí por orto aquel momento estructural de la razón según el cual ésta es, en cuanto razón, algo originado. No se trata del orto genético de la razón ni en el individuo ni en la especie. Se trata tan sólo del orto radicalmente estructural, del origen estructural. ¿Dónde tiene la razón su origen estructural, y cuál es su modo de originación? He aquí nuestra cuestión. Para tratarla procedamos, como en tantas otras cuestiones, por pasos contados.

- 1) Ante todo, la razón es una actividad, pero una actividad que no

brota de sí misma. La filosofía moderna ha conceptualizado siempre la razón como actividad que brota de sí misma, esto es, como espontaneidad. Pero esto es imposible. La razón, en efecto, es el momento intelectual de la actividad pensante. Ahora bien, el pensar no es actividad espontánea. El pensar es ciertamente actividad, pero *actividad activada* por las cosas reales. Son éstas las que dan que pensar. Por tanto, la razón por ser momento intelectual de una actividad activada, es razón fundada en algo dado. Y no me refiero con ello a que la razón entienda lo dado como un objeto sobre el que pensar, esto es, no se trata de que la razón sea una intelección que tiene un objeto que ella no «pone». Sino que se trata de que la razón, como modo mismo de intelección, es un modo determinado por las cosas y por tanto es un modo de intelección impuesto por ellas. Las cosas no dan sólo aquello en que se piensa, sino que nos dan el modo racional mismo de entenderlas, lo imponen: al darnos ellas que pensar determinan *eo ipso* ese modo de entender que es la razón. La razón, pues, no es actividad espontánea sino que es un modo intelectual dado por las cosas. Tiene su origen, su originación, ante todo en las cosas reales en cuanto su realidad es lo que da que pensar, y lo que determina la intelección en forma de razón. Pero no es sólo esto. La originación tiene una raíz todavía más honda.

2) ¿Qué es lo que nos da que pensar? Nos dan que pensar las cosas reales en su realidad. Para ello estas cosas reales tienen que estar ya presentes como reales. Ahora bien, la mera actualidad intelectual de lo real como real es la intelección. Las cosas nos dan que pensar porque previamente están ya entendidas como reales. Por tanto la razón como modo de intelección de lo que las cosas nos dan que pensar, es un modo de la intelección previa de lo real. En su virtud

aquello de que surge formalmente la razón es de esta intelección previa. La razón tiene su origen, su origen en las cosas, pero en las cosas ya previamente entendidas como reales. Este es un momento más profundo del origen de la razón. Por esto la razón no es, como veremos, un modo de intelección superior a la nuda intelección, sino que por el contrario la razón es razón por estar fundada en intelección y ser un modo de ésta. La razón por ser intelección de lo que las cosas dan que pensar en la mera intelección, es una marcha intelectual determinada por la insuficiencia de esta mera intelección. Sólo en la medida en que la mera intelección no entiende suficientemente las cosas, sólo en esta medida dan las cosas que pensar. Y el pensar entienda la razón de este «dar». La razón está siempre subordinada a la intelección primaria. Pero su originación tiene todavía una raíz de mayor hondura.

3) Porque ¿qué es lo que en la nuda aprehensión Intelectiva de las cosas reales da en ella que pensar? Pensar es entender realidad allende el campo, en profundidad. Por tanto, sólo porque las cosas reales son campalmente entendidas como reales pueden dar y dan que pensar. La razón, por ser un modo de intelección en profundidad, es formalmente *razón de lo campal*, es decir, razón campalmente determinada a ser razón. El origen de la razón no está sólo en que lo previamente entendido da que pensar, sino que tiene un origen en cierto aspecto más profundo. Este origen es la campalidad de la intelección previa de lo real. El campo es un momento físico de lo real, es el momento sentido del inundo, de la respectividad de lo real en cuanto real; por tanto el campo es *eo ipso* un momento físico de lo real entendido en su aprehensión primordial, en su nuda intelección. El campo no es un mero concepto sino que es, repito, un momento físico de lo real; y lo es precisamente porque la respectividad mundanal es un momento de la realidad misma

como realidad. Esto físico no consiste en ser «cosa»; el campo no es una cosa que se entiende, sino aquello en lo que y por lo que se entiende una cosa real entre otras. Finalmente este momento físico no es «relación» sino «respectividad» formalmente constitutiva de lo real en cuanto real. En esta campalidad, lo real es aprehendido en «hacia», dentro del campo y allende el campo. Y esta intelección de lo real campalmente «hacia» lo allende es lo que constituye a la razón como intelección en búsqueda. La razón es razón originariamente campal. Se marcha y se entiende en profundidad, precisa y formalmente porque la razón es razón originariamente campal. La razón tiene orto no solamente por ser algo dado por las cosas reales y no solamente por ser modo de una intelección previa, sino que tiene orto porque la razón consiste en ser intelección campal en búsqueda. Pero su orto tiene una raíz aún más honda.

4) El campo, en efecto, es el mundo sentido en cuanto mundo, es la respectividad sentida en «hacia». Ahora bien, sentir algo como real es justo intelección sentiente. La intelección de la que la razón campal es modo, es la intelección sentiente. Sentiente no significa (ya lo vimos), que su objeto propio, primario y adecuado es sensible. Si no fuera más que por esto, la unidad de la inteligencia y del sentir sería meramente objetiva, y en tal caso la inteligencia sería «sensible». Se trata de algo mucho más grave, se trata de que la propia intelección como tal, es «sentiente». No se trata pues de *inteligencia sensible*, sino de *inteligencia sentiente*. Ahora bien, la intelección de lo real campal en «hacia» como profundidad es la razón; y como esta intelección es sentiente, resulta que la razón es formalmente *razón sentiente*. La razón siente la realidad en «hacia», la realidad cuando que pensar. Su marcha es una marcha en un «hacia» sentido, es marcha sentiente en la

campalidad de lo real. Sólo porque la intelección es sentiente, sólo por eso hay que entender campalmente en razón; esto es, la razón es sentiente. La razón es originada no sólo por ser algo dado por las cosas, no sólo por ser modo de intelección previa, no sólo por ser razón de lo campal, sino que es originada primaria y radicalmente por ser modo de intelección sentiente, esto es, por ser razón sentiente. Pero hay que esclarecer más el carácter de esta originación preguntándonos en qué consiste el momento formalmente sentiente de la razón.

5) La pregunta no puede estar más justificada, porque decir que la razón es «sentiente» parece significar que lo que la razón entiende es algo así como las cualidades sentidas en una percepción sensible. Y esto sería absurdo. No se trata de esto. La razón es un modo de intelección sentiente; por tanto es a la intelección sentiente misma a la que hay que volver la atención para entender nuestra idea. ¿En qué consiste formalmente que la intelección sea sentiente? ¿En qué está lo formalmente intelectual del sentir? Ciertamente no en la índole de la cualidad sentida, esto es no en el contenido del sentir, sino en el tipo de su formalidad de realidad, en la formalidad de realidad. Lo formalmente intelectual del sentir humano no está en su contenido sino en su ser *impresión* de realidad. La intelección es «una» con el sentir precisa y formalmente en el momento de alteridad, en el momento de formalidad del sentir. La unidad formal de la impresión sentiente se halla en que lo formal (no sólo de lo entendido sino del entender mismo) es idénticamente y físicamente el momento formal o formalidad misma del sentir, de la impresión. Por esto entender es entender sentientemente, y el sentir humano es sentir intelectivamente. Esta unidad es la impresión de realidad, la cual por ser de realidad es intelectual y por ser impresión es sentida. El contenido del sentir es realidad sentida tan sólo por ser

contenido de la impresión de realidad. Pues bien, la razón es modo de intelección sentiente. Y sintiendo la remisión al mundo es como toda impresión de realidad es trascenden-talmente abierta. Esta apertura (ya lo vimos) es dinámica en un doble aspecto. Primeramente en forma de dinamismo hacia otras cosas sentidas (campo), y en segundo lugar en forma de búsqueda (mundo). Toda impresión de realidad es en cuanto formalidad impresión abierta no sólo en dinamismo de distancia sino también en dinamismo de búsqueda. Ver un color verde como algo «de suyo» es incoativamente estarlo viendo hacia otros colores, y hacia otras realidades. Aprender algo sentientemente «de suyo» es un primer empuje hacia el mundo, un primer esbozo primordial de búsqueda de lo real en la realidad. En cuanto tal, el sentir humano es ya un primordio de razón, y toda forma de razón es radicalmente y primordialmente un modo de estar sintiendo la realidad. Es la razón sentiente.

Por esto la razón como búsqueda del mundo en el campo no es cuestión de conceptos, ni tan siquiera cuestión de ser sino que es cuestión de impresión de realidad no en cuanto impresión de tal realidad, sino en cuanto impresión de mera realidad, de la pura y simple realidad. La razón es una búsqueda del mundo, es una impresión inquiriente de realidad. Y ahora es claro que lo sentiente de la razón no se refiere al contenido propio de ella, sino al carácter impresivo de esa realidad que la razón entiende de un modo peculiar marchando impresivamente en él; es impresión de realidad en marcha. Un número transfinito, un concepto abstracto, no son cualidades sentidas. Pero son entendidas como algo real, y a fuer de tales se constituyen en la impresión de realidad en cuanto tal. Que la razón sea sentiente significa, pues, que la razón en cuanto intelección es una modulación

intelectiva de la impresión misma de realidad. Intelección es mera actualidad de lo real en inteligencia sentiente, es formalmente impresión de realidad. Y la razón como modo de actualidad intelectual es un modo en la impresión de realidad. ¿Cuál?

En la *aprehensión primordial* o nuda intelección sentiente, la inteligencia sentiente siente la realidad en sí y por sí en impresión como *formalidad* de lo sentido. En la intelección campal de lo real que culmina en la *afirmación*, la inteligencia tiene la impresión de realidad de una cosa entre otras, y la formalidad sentida cobra entonces el carácter de un campo como *medio* de intelección. Pero en la *razón*, la Inteligencia tiene la impresión de realidad, la formalidad, como *mensura* de lo real allende el campo en profundidad. Por esto en rigor, la razón no sólo se mueve «en» la realidad, sino que «siente» racionalmente la realidad en que se mueve, y siente racionalmente que está moviéndose en ella. La razón no busca la realidad sino que busca y bucea *realmente* en la realidad, precisamente porque siente esta realidad y su moción en ella. La realidad constitutiva de la razón es justo la realidad en impresión. Por esto la razón no es, primariamente algo meramente lógico, sino que la razón entiende la realidad con esa *fuerza coercitiva* propia de la realidad en la que está, esto es, con la fuerza de *sentir la ifitlidad*. En su inquirir, la razón *siente inquirientemente* la realidad. En la primordial impresión de realidad, la inteligencia siente la realidad como nuda formalidad; en la afirmación, la inteligencia siente la impresión de realidad como un medio de intelección de lo real; en la razón, la inteligencia siente la impresión de realidad como mensura o fundamento de la realidad allende el campo. Son tres modos o formas de impresión de la realidad.

Ahora bien, la impresión de realidad tiene una unidad física según la cual es impresión de realidad formal, medial y mensurante. No son tres «usos» de la impresión de realidad sino tres «modos» intrínsecamente necesarios por ser modos de una sola intelección sentiente, por ser, con mayor exactitud, tres «dimensiones» de la actualización de lo real en intelección sentiente. Estos tres modos no se constituyen debido a la impresión de realidad, sino «en» la impresión de realidad: son aquello en que unitariamente consiste la impresión misma de realidad. No son derivados de la impresión de realidad sino las tres dimensiones constitutivas de la primordial impresión de realidad. Recíprocamente, estas tres dimensiones de la intelección (aprehensión primordial, afirmación, razón) se distinguen tan sólo en ser modos de intelección sentiente. De estas tres dimensiones, la primera, a saber, la impresión de nuda formalidad puede darse sin las otras dos, pero la recíproca no es cierta. Porque la segunda, la afirmación, es algo esencialmente fundado en la primordial impresión de realidad, y a su vez la razón envuelve esencialmente la intelección afirmativa. La unidad de la impresión de realidad en estas dos últimas dimensiones es, en el fondo, el «hacia» de la nuda impresión de la formalidad de realidad.

Al decir, pues, que la razón no es sólo sensible sino sentiente, no se trata de una reducción sensualista de la afirmación y de la razón. Porque «sensualismo» significa que los contenidos del juicio y de la razón se reducen formalmente a los contenidos de las impresiones sensibles. Y esto es sencillamente absurdo. Es que la filosofía no ha visto en las impresiones sensibles más que su contenido, y ha resbalado sobre su formal *momento sentido de realidad*: no ha visto la impresión de realidad. Pues bien, reducir los contenidos de la afirmación y de la razón a aquellas impresiones sensibles, es absurdo.

Pero queda el momento formal de realidad, la impresión de realidad. Y entonces, reducir el momento de realidad de la afirmación y de la razón a la realidad sentida en impresión, a la impresión de realidad, no es sensualismo. El momento de realidad propio de la afirmación y de la razón es física y numéricamente idéntico al momento de realidad impresivamente aprehendida en aprehensión primordial. No se trata entonces de una *identidad conceptual* de eso que llamamos «realidad» en los tres modos de intelección, sino de un momento *formalmente físico y numéricamente el mismo* en los tres modos. La unidad física y formal del momento de realidad como Impresión no es por tanto sensualismo. Es más bien, sensismo. Es algo esencialmente distinto: es la misma impresión de realidad la que en su mismidad física y numérica abre las dimensiones de realidad afirmada y de realidad en razón. La razón es sentiente en este modo radical —y sólo en él— de ser modo de la impresión de realidad.

El orto radical de la razón está en la impresión físicamente «una» de realidad. La razón es algo que tiene orto precisa y formalmente por ser sentiente. En su virtud, repito, la razón, al igual que la afirmación, no es sino un modo de intelección de la aprehensión primordial. La razón no es algo que vuela por *sí* misma por *encima* de todo lo sentido. Por el contrario, la razón misma es sentiente, y la intelección racional es un determinado modo de intelección de la propia intelección sentiente. La razón marcha para colmar en lo posible las insuficiencias de la nuda intelección. Esta marcha, pues, no tiene *supremacía* sobre la nuda intelección sentiente o aprehensión primordial; tiene, tan sólo en algunos aspectos, *cierta superioridad* sobre ella. Es una superioridad tan sólo parcial, y dentro de los estrechos límites del contenido de la razón. La marcha de la razón tiene cierto carácter libre y creador por lo

que concierne al contenido de la intelección. Pero es, repito, una creación dentro de límites muy estrechos. Nada de lo inteligido en razón es real sino como fundamento —fundamento necesario en principio— de lo inteligido en aprehensión primordial. Pero por ser fundamento, lo inteligido en razón es algo real dentro de esa realidad física, primaria e inamisible de la impresión de realidad. Sólo ella es la que tiene supremacía radical en la intelección humana. La diferencia entre nuda intelección y razón se da, pues, y sólo puede darse, en una inteligencia que sea sentiente. Es lo que yo llamaría la imprescriptible parsimonia de la razón. Y ésta es su fuerza.

En su virtud, el orto de la razón, su originación radical, está en su carácter sentiente. Razón es un acto que concierne modalmente a la impresión de realidad.

Pero esto no agota aún el problema de la razón. La impresión de realidad, en efecto, no es sino un momento, el momento de alteridad de lo aprehendido, el momento según el cual lo aprehendido es de suyo lo que está presente en la aprehensión. Por esto es por lo que lo real así actualizado no es sólo real sino que tiene un contenido real propio. La impresión *de realidad* no es una segunda impresión, sino tan sólo el momento formal de una impresión una y única, de la impresión *de lo real*, de la actualidad impresiva de lo real. Ahora bien, la razón como modulación de la impresión de realidad tiene por esto contenidos inteligidos propios, y no deja fuera de ella estos contenidos. La razón es formalmente sentiente por ser modo de la impresión de realidad; y por ello, al igual que esta impresión, la razón entiende contenidos propios de lo real. A una con su impresión de realidad, estos contenidos constituyen, pues, un modo propio no sólo de la impresión de *realidad*,

sino también *eo ipso* un modo propio de inteligir *lo real*. Por tanto, haber mostrado que la razón concierne modalmente a la impresión de realidad, no sólo no agota el problema de la razón, sino que es cuando queda planteado con estricto rigor formal el problema de en qué consiste la intelección racional de lo real mismo. Es el problema «razón y realidad», el último de los tres grandes problemas que nos planteábamos después de haber examinado qué es razón y cuál es su orto.

### III RAZÓN Y REALIDAD

#### *El «problema» de la razón*

Hemos visto que la razón es un modo de intelección sentiente, y que por tanto es intrínseca y formalmente razón sentiente. Esta razón, como toda intelección sentiente, es constitutivamente una mera actualización de lo real. Por tanto, la razón no es algo que ha de alcanzar la realidad, sino que es algo que está constituido como tal razón dentro ya de la realidad. Hemos examinado cómo la realidad funciona, por así decirlo, en sus tres dimensiones de formalidad, medialidad, y mensura. Ahora no estará de más esclarecer esta misma estructura desde otra vertiente esencial, que ya hemos rozado en las últimas páginas. La realidad, en efecto, no sólo está actualizada en la intelección, sino que por estarlo nos tiene poseídos. Estamos poseídos por la realidad. ¿Qué es esta posesión? Disculpe el lector la morosa repetición de ideas. Pero es conveniente hacer una especie de resumen

de lo dicho.

La posesión no es exclusivamente propia de la intelección en cuanto tal; es propia ciertamente de toda intelección, pero lo es porque la intelección es sentiente. Al sentir mismo es, pues, a lo que hemos de volver nuestra atención. Muy rápidamente, bien entendido, tan sólo recordando lo que dije en la Primera Parte. Sentir es sentir impresiones de las cosas, mejor dicho aprehender impresivamente las cosas. La impresión tiene tres momentos no independientes, pero sí distintos dentro de su primaria e indestructible unidad. La impresión es ante todo *afección del sentiente*. Pero en esta afección hay un segundo momento esencial: presentación de algo otro en y por la afección misma, es el *momento de alteridad*. Pero la impresión tiene todavía un tercer momento esencial: es la fuerza, por así decirlo, con que lo otro de la alteridad se impone al sentiente. Esta *fuerza de imposición* es justo el estar poseído por lo sentido. La unidad de los tres momentos — afección, alteridad, fuerza de imposición— es lo que constituye la unidad intrínseca y formal de lo que llamamos *impresión*.

Las impresiones son diversas. Pero esta diversidad tiene un carácter muy preciso para nuestro problema. Lo otro presente en la afección tiene ante todo un *contenido* propio: color, sonido, calor, sabor, etc. Pero tiene también (ya lo he dicho) una *formalidad* propia: es el modo mismo según el cual aquellos contenidos nos están presentes, esto es, el modo mismo según el cual son «otros». Esta formalidad es ante todo la *formalidad de estimulación*: es el modo según el cual lo otro es formalmente otro por desencadenar una respuesta. Lo otro es entonces mero «signo». Pero lo otro puede estar presente como otro no en orden a las posibles respuestas, sino en orden a lo que lo presente

es de suyo: es la *formalidad de realidad*. Lo presente entonces no es «signo» sino «realidad». En estos dos tipos de impresión, lo otro se impone al sentiente según dos formas distintas de fuerza de imposición. En el signo, la impresión se impone con la *fuerza de estimulación*. En la formalidad de realidad, lo real se impone con la *fuerza de la realidad*. En el primer caso tenemos la *impresión estímúlica*. En el segundo tenemos la *impresión de lo real*. Ahora bien, aprehender algo como real es lo que formalmente constituye la intelección. Por tanto la impresión de lo real es formalmente impresión de una *inteligencia sentiente*.

Dejemos de lado, por el momento, el contenido de esta impresión de lo real, y atendamos tan sólo a la formalidad de alteridad: es lo que he llamado *impresión de realidad*. Si al acto de inteligir llamamos, como viene llamándose desde los griegos, *noein*, habrá que decir que ya desde entonces este *noein* no ha sido suficientemente conceptualizado. Se ha distinguido ciertamente el acto, la *noesis*, de aquello que en el nos es presente, el *noema*. Pero nada más; se ha resbalado sobre el carácter impresivo del *noein*, esto es, sobre su unidad formal con la *aísthesis*, con el sentir. Los griegos, pues, y con ellos la filosofía europea, no ha conceptualizado que la inteligencia sea sentiente. Y esto repercute sobre el concepto mismo de *noesis* y *noema*. La *noesis* no es sólo como se ha dicho un acto cuyo término fuera meramente intencional, sino que es en sí misma un acto físico de aprehensión, es decir, un acto cuya intencionalidad no es sino un momento, el momento direccional del aspecto atingencia! o aprehensor de lo inteligido en impresión. Por otro lado, el *noema* no es tan sólo algo que *está presente* a la intencionalidad de la *noesis*, sino que es algo que se *impone* con una fuerza propia, la fuerza de la realidad, al aprehensor mismo.



En su virtud, el noein es un ergon y por esto su estructura formal es *Noergia*. Noergia significa «a una» que la noesis es atingente, es impresivamente aprehensora, y que el *noema* tiene fuerza impositiva propia de realidad. Es la fuerza de la impresión de realidad.

La intelección sentiente está poseída por la fuerza de la realidad, esto es lo real se nos impone, en tres formas distintas. En primer lugar, la fuerza con que lo real, como formalidad de lo aprehendido en y por sí mismo se impone como real. Es la forma primordial de la impresión de realidad. La realidad primordialmente sentida no se nos impone por una especie de evidencia irrecusable, sino que se nos impone por algo más que por evidencia: por la *fuerza irrefragable de ser realidad*, por la fuerza primordial de la realidad. La posible evidencia —no es, en rigor, evidencia— no es sino la expresión de esta primordial fuerza. Pero puede suceder, en segundo lugar, que lo real no esté sentido en y por sí mismo, sino entre otras realidades, esto es, distanciadamente. Entonces la impresión de realidad adopta la forma de una afirmación, y lo afirmado no es sino la realidad aprehendida en impresión de realidad distanciada. Lo aprehendido se impone entonces con una fuerza propia: es la exigencia, es la *fuerza exigencia] de lo real* Su expresión noética es la evidencia. La evidencia no está constituida por la mera presencia de lo evidente, sino por la fuerza de la realidad, por su fuerza exigencial. Pero lo real, en tercer lugar, puede estar sentientemente aprehendido en profundidad. Es la impresión de realidad en profundidad. Entonces la realidad se nos impone con una fuerza propia: la *fuerza coercitiva de la realidad* en profundidad. Su momento noético es justo la razón. Razón, afirmación, aprehensión primordial, no son sino modos noérgicos de una sola e idéntica impresión noérgica de realidad. La razón es modalización de la afirmación, y la afirmación es modalización de la

aprehensión primordial. A su vez, la alteridad de lo real en impresión se nos impone con una fuerza propia, primero en la fuerza irrefragable de la formalidad inmediata, que luego se modifica en exigencia evidente y después en forma coercitiva de la realidad. Afirmación y razón no son sino modulaciones de la impresión de realidad. Son modos noérgicos.

La razón se mueve, pues, por una fuerza propia: por la fuerza con que lo real mismo se nos impone como voz. Esta fuerza no es un impulso en el vacío. Todo lo contrario: es mía fuerza que nos mueve pero que nos mueve constreñidamente a mantenernos dentro de lo real; es, pues, una *fuerza coercitiva*. Lo propio de la razón no son sus presuntas evidencias, ni su rigor empírico o lógico, sino que es ante todo la fuerza de la impresión de la realidad según la cual la nulidad profunda se impone coercitivamente en la intelección sentiente. El rigor de un razonamiento no pasa de ser la expresión noética de la fuerza de la realidad, de la fuerza con que se nos está imponiendo la realidad en que ya estamos impresivamente. Por tanto, el problema de la razón no consiste en averiguar si es posible que la razón llegue a la realidad, sino justamente al revés: cómo habremos de mantenernos en la realidad en que ya estamos. No se trata de llegar a estar en la realidad, sino de no salir de ella.

Este movimiento de la razón no es mero movimiento. Movimiento es dinamismo, y también la afirmación en cuanto tal es dinámica. La razón es un movimiento, pero diferente del afirmativo: es un movimiento de búsqueda, es marcha. Es una marcha suscitada y movida por la realidad-fundamento, por la realidad en profundidad.

La marcha misma es pues un movimiento en que no se busca alcanzar la realidad sino que se marcha a in-teligir el contenido real de

la voz de la realidad, es decir, lo real. Es una búsqueda de lo que lo real es en la realidad. La realidad de lo real no está unívocamente determinada: es justo el problematismo de lo real ante la razón. En su virtud, la marcha es un movimiento dentro de *la realidad* para descubrir lo que lo real es en la realidad mundanal precisamente por la fuerza coercitiva de la realidad. Esta fuerza consiste en constreñirnos a que lo real que la razón busca sea inteligido como un contenido que no nos saque de la realidad. ¿Qué significa esto? No se trata de mantenernos en «la» realidad de un modo general. Esto, es formalmente consustancial a la razón. Incluso cuando lo que la razón intelige resulta no ser verdad, sin embargo esta no-verdad lo es dentro de la realidad y por ella. En este aspecto, la fuerza coercitiva es una fuerza formalmente constitutiva de la razón. Por consiguiente, cuando estoy hablando de mantenernos en la realidad no me refiero meramente a algo así como una pretensión de la razón, esto es, no se trata de que la razón consista en pretender moverse intencionalmente en la realidad; me refiero a algo mucho más grave, a saber, a que la razón efectivamente y no sólo presuntivamente se está moviendo ya en la realidad. Y esto es *absolutamente necesario*, con una necesidad física, no de la intelección racional en cuanto intelección, sino de lo inteligido mismo. Lo que sucede es que esto *no es suficiente*. Sin aquella formal y consustancial inmersión de la razón en la realidad no habría intelección racional ninguna. Pero el problema está en qué puede significar entonces la razón en su forma concreta. Porque la voz de la realidad es una voz que clama en concreto, es decir, es la voz con que estas cosas reales determinadas dentro del campo constriñen a buscar la realidad *de ellas* en profundidad. Por tanto son una búsqueda y una fuerza coercitiva esencialmente concretas. Se busca la estructura en profundidad de estas concretas realidades campales, es decir, se trata de mantenernos

en la realidad profunda de unas cosas muy determinadas. Y entonces es muy posible que la Inmersión en la realidad, a pesar de ser consustancial a la razón, sin embargo, nos saque fuera de lo que son en profundidad *estas cosas concretas*, y nos deje flotando en una realidad, físicamente real, pero vacía de contenido inteligido. No es simplemente movernos efectivamente en la realidad, sino no quedar suspensos en ella por lo que róndeme a las determinadas cosas campales, cuya intelección en profundidad se busca.

A esta marcha concreta es a la que hemos de atender ahora. La marcha tiene un *punto de partida*: las determinadas realidades campales. En esta marcha se le ha abierto a la razón un *ámbito propio*, distinto, en profundidad, del campo anterior. Finalmente, en este ámbito acontece la intelección de la razón en su *carácter propio*. Examinemos estos tres aspectos de la marcha de la razón.

## 2 El apoyo de la marcha de la razón

*Punto de partida* de la marcha de la razón. La razón no es una intelección que solamente viene *después de* otras intelecciones pre-racionales. La razón es una intelección *determinada por* la intelección de las cosas reales campales. Si así no fuera, no habría posibilidad humana de razón. El determinante de la intelección racional es la *previa intelección* de lo campal. ¿Qué es esta intelección previa? Desde luego no es la intelección *en cuanto acto intelectual*. La filosofía clásica ha visto la razón sobre todo desde el punto de vista de una intelección compuesta de actos intelectivos anteriores. La intelección racional típica sería por esto el razonamiento: la composición de *lógoi*, el *syn-*

*logismós*. Pero a mi modo de ver esto no siempre es verdad, y desde luego no es jamás lo esencial. La idea de que la esencia de la razón es el razonamiento, es una idea inadmisible. Lo esencial de la razón no es el ser *combinación de previos actos* de intelección. Lo esencial de la intelección previa no es la *intelección* como acto, sino *lo inteligido en el acto* o en los actos previos. La razón, en efecto, no es una intelección *compuesta* sino que es un *nuevo modo* de intelección determinado por lo previamente inteligido: es intelección inquiriente en profundidad. Este nuevo modo de intelección no es forzosamente una composición de intelecciones. Cada intelección es mera actualidad de algo real; pero como todo lo real es respectivo en cuanto real resulta que toda intelección de lo real está inquirientemente remitida en profundidad a otras posibles intelecciones. La razón consiste en esta formal remisión. La razón no es composición de intelecciones, sino que hay composición de intelecciones porque hay razón. Es decir, el razonamiento no solamente no es la razón, sino que la razón es la posibilidad misma de todo razonamiento. Esta razón es el nuevo modo de intelección. En este aspecto modal, y sólo en éste, es en el que digo que la razón parte de lo inteligido en intelección previa. ¿Qué es esto previamente inteligido?

Lo previamente inteligido es todo lo campalmente aprehendido. Es ante todo *lo real* inteligido en aprehensión primordial. Pero es también todo lo que distanciadamente en el campo hemos inteligido al inteligir lo que aquello real es *en realidad*. Esta intelección tiene dos momentos: el momento de simple aprehensión y el momento de afirmación. Englobaré ambos momentos en la expresión «ideas» para mayor sencillez de la frase. Lo previamente inteligido es, pues, el campo de lo real y todas las ideas y afirmaciones de lo que esto real es en realidad. Estas intelecciones previas no tienen el carácter de «premisas».

Primero, porque la Intelección racional no es sólo teórica. Segundo, porque razón no es formalmente raciocinio, no es formalmente lo i.iriocinante. La razón razonante es tan sólo un tipo —y no el más importante— de razón. Tercero y sobre todo porque el conjunto intelectual de lo real, de las ideas y de las afirmaciones sobre lo que lo real es en realidad, no imiriona ahora como un conjunto de juicios, sino como un conjunto de intelecciones. Intelección no es formalmente inicio. Todo lo contrario: el juicio es lo que es, tan sólo por la *intelección* afirmativa. Pues bien, aquí la afirmación no funciona como juicio, sino como intelección, esto es, como actualización intelectual de lo real y de lo que esto real es en realidad. La propia afirmación es para nuestro problema tan sólo una forma de intelección. Sea o no afirmativa, la intelección de lo que esto real es en realidad, es una intelección. Y es en tanto que intelección como ahora intervienen las afirmaciones y las ideas. «Real» y «en realidad», no son hasta ahora sino dos momentos de la intelección campal de las cosas reales. Esta intelección previa tiene, pues, aquí una nueva función, una nueva función modal. No interviene aquí por su estructura intelectual propia (aprehensión primordial, ideas, afirmaciones), sino que interviene de un *modo nuevo*. Este nuevo modo consiste en ser *apoyo* intelectual de lo real en profundidad. Junto a lo real y junto a lo que lo real es en realidad, tenemos aquí la realidad en profundidad, lo que lo real es en la realidad. Correlativamente, la intelección de lo real en aprehensión primordial y en afirmación, es ahora voz de la realidad en profundidad. Esta nueva función es, pues, la función de ser voz de la realidad. Lo previamente inteligido tiene entonces la función modal de ser aquello en que esta voz resuena. En lo campalmente inteligido resuena la voz de lo que lo real es en profundidad. Este resonar tiene dos aspectos. Por un lado, es el sonido mismo, esto es, las notas de lo que lo real campal, como

realidad y en realidad, es en profundidad. Y esto no es una vaga metáfora, porque ser *resonante* es en este sentido «notificar» la realidad en profundidad. Y la notificación es un modo de intelección propio. Pero por otro lado, la resonancia tiene un segundo aspecto. Las cosas no sólo notifican, sino que son aquello en que resuena lo notificado. No son meras resonancias de lo real en profundidad, sino que son también los resonadores mismos. Y en cuanto resonadores, las cosas reales cobran justamente esa nueva función modal que es ser principio y canon. Principio y canon no son ni premisas ni rugías de razonamiento. Principio y canon son la realidad campal como resonadora de lo que es la realidad en la profundidad. Es toda la fuerza, y también toda la limitación, de la intelección racional, de la intelección de la voz de la realidad en profundidad. Esta realidad en profundidad está actualizada en la intelección de un modo propio: en forma de ámbito de resonancia.

### *3 El ámbito de la intelección racional*

Ámbito es siempre, en una u otra forma, ámbito abierto respecto de las cosas que hay en él. Pero el ámbito de la intelección racional está abierto de un modo muy especial. Véannoslo.

Toda intelección campal es una intelección abierta: lo que una cosa real es en realidad no está plenamente actualizado aún en la intelección o aprehensión primordial, porque esta aprehensión aprehende lo real en y por sí mismo, mientras que inteligir lo que es en realidad este algo um! es inteligirlo «entre» otras cosas reales; por tanto, al inteligir este algo como real queda abierto lo que sea en realidad, precisa y formalmente

porque queda abierto el «entre» de su realidad. Esta intelección culmina en la afirmación. Toda afirmación acontece, pues, en un ámbito abierto. Y su apertura es justo la apertura del «entre»: sólo porque algo real es aprehendido «entre» otras cosas reales, solo por eso esta intelección es abierta. Esta apertura, pues, tiene una precisa estructura. Es una apertura que se da tan sólo en la intelección de cada cosa, pero respecto de otras actualmente aprehendidas ya en el campo en aprehensión primordial. Este «entre» nos actualiza la realidad en «hacia». Y precisamente por ello, la intelección de lo que esta cosa real es en realidad es un movimiento que va desde lo real hacia otras realidades, y desde éstas a la primera. Es el movimiento afirmativo.

Pero en la intelección racional la apertura es distinta. Repitamos una vez más lo ya dicho. Ciertamente lo real campal entero (esto es, ser real y lo que esto real sea en realidad) nos lanza allende el campo. Pero es allende el campo entero, no es desde una cosa del campo hacia otra dentro de él. Por tanto, la intelección entonces no es un movimiento desde una cosa real a otra, sino una marcha desde todo lo real campal hacia un allende en profundidad. Entonces la intelección es un modo especial de movimiento: es búsqueda en la realidad. Y como tal, no sabe si va o no va a encontrar algo en esta profundidad. Es la apertura no de la intelección de una cosa respecto de otras dentro de un campo, sino la apertura de todo lo real campal a un mundo, esto es, a la realidad. La apertura del mundo no es un «entre» sino la «respectividad» de lo real en cuanto real. De ahí que la apertura del ámbito de la intelección racional es en cierto modo absoluta. Precisamente por esto su intelección no es simple movimiento sino búsqueda. El movimiento afirmativo es movimiento en un campo, pero la búsqueda, el movimiento racional, es un movimiento en el mundo, en

la realidad. En esto es en lo que formalmente consiste la profundidad de lo real.

Esta apertura, precisamente por ser apertura mundanal, es ante todo apertura a otras cosas reales, pero es o puede ser también apertura a otra función y modos de realidad. Esta apertura es absoluta, porque por mucho que encontremos, la búsqueda jamás agota la apertura mundanal. Y esto es esencial. A diferencia de Leibniz y de Kant, hay que decir que la razón no es totalizante ni totalizadora sino que es constitutivamente abierta. Y esto no por los límites internos a la razón sino por el carácter mismo de lo real impresiva-mente sentido. La realidad es abierta en cuanto realidad, porque su apertura no es sino su constitutiva respectividad. La tarea de la razón es indefinida no sólo en el sentido de que jamás agotará lo que en concreto se propone inteligir, sino que es indefinida ante todo y sobre todo porque lo inteligido mismo, a saber lo real en cuanto real, es formal y constitutivamente abierto, y por tanto jamás clausurado. En este ámbito abierto, en este mundo, es en el que acontece la búsqueda intelectual de la razón: es búsqueda en la realidad. ¿Cuál es el carácter propio de esta intelección inquiriente?

#### *4 Carácter propio de la búsqueda intelectual*

Es desde luego una búsqueda en un mundo formalmente abierto. Pero esto no significa ni que la apertura del mundo ni que la búsqueda misma sean no-definidas. Porque, por el contrario, *estamos apoyados* a la búsqueda por las cosas reales campales, y en ellas nos apoyamos para nuestra búsqueda. La razón abre el ámbito de la intelección pero solamente apoyada en cosas reales. Y esta apertura en apoyo es lo que

constituye el carácter propio de la búsqueda intelectual. ¿En qué consiste este apoyo? Y ¿qué es lo así inteligido? Son los dos puntos que someramente hemos de analizar. Ambas cuestiones se recubren parcialmente; por eso son inevitables algunas repeticiones fastidiosas. Pero a pesar de ello, es menester examinar las dos cuestiones por separado.

A) ¿En qué consiste ser apoyo? Podría pensarse que apoyo consiste en fundamento; entonces decir que la razón se apoya en lo previamente inteligido significaría que lo inteligido en la razón es algo que tiene su fundamento en lo campal antes inteligido. Si así fuera, lo inteligido por la razón sería formalmente tan sólo algo que de suyo no tiene realidad; sólo sería real en la medida en que está fundado en la realidad campalmente inteligida. Con una fórmula medieval, es la idea clásica de que lo inteligido en la razón no es de por sí mismo sino objetividad —*ens rationis*—; sólo en cuanto tiene *fundamento in re* podrá decirse que lo racionalmente inteligido es real. Pues bien, dicho así sin más y en toda su amplitud, esto a mi modo de ver no es exacto. Porque es una conceptualización en la que se identifican fundamento y apoyo; y esta identificación es falsa. Toda intelección racional tiene, en efecto, dos momentos. Uno, aquello que se intelige; otro, el carácter según el cual lo inteligido es inteligido como real. Y estos dos momentos no sólo son formalmente distintos, sino que tienen un carácter esencialmente diferente.

El momento de realidad, ya lo hemos visto, es consustancial a la razón. Por tanto la razón no puede proponerse llegar a la realidad, puesto que ya está en ella. Lo cual significa ante todo que lo inteligido por la razón no es en este aspecto *ens rationis* sino *realitas ipsa*. La

realidad en que la razón se mueve no está apoyada en la realidad de lo campal, sino que es ella, es la realidad campal misma, en su física identidad numérica en lo que la razón se mueve. Es cierto, como ya lo expliqué detenidamente, que la realidad en que la razón se mueve es *realidad-fundamento*. Y su función en la intelección racional es «estar-fundamentando». Pero fundamentando ¿qué? Pues justo su contenido. El contenido de lo inteligido racionalmente está apoyado en el contenido de lo campalmente inteligido. Lo vamos a ver casi a renglón seguido. Nos preguntábamos qué es apoyo. El apoyo es siempre algo formalmente «otro» y además «anterior» en cuanto conduce a la intelección de algo distinto, pero exigido por lo anterior. El contenido de lo racionalmente inteligido se apoya en «la» realidad en que la razón se mueve consustancialmente, esto es, sin apoyo formal. Este carácter de apoyo que tiene el contenido se inscribe por tanto dentro del previo carácter de realidad (cuando este carácter tiene como función estar fundamentando). El carácter de realidad es numéricamente idéntico a la formalidad de la impresión de realidad. Y por eso la razón, hasta cuando intente lo más inaccesible a los sentidos, es siempre y sólo razón sentiente porque entiende sus contenidos dentro del momento de realidad de la impresión. El modo como la realidad está fundamentando consiste en estar remitiendo al contenido de las cosas reales campales como apoyo del contenido de lo que la razón va a inteligir.

¿Qué es esto que la razón entiende?

B) Lo inteligido en la razón, tiene así un contenido propio que se inscribe formal e idénticamente en el carácter de realidad de lo campal. Este carácter o formalidad es justo el ámbito abierto de la realidad en cuanto realidad, un ámbito ya campalmente aprehendido. El contenido

de lo que en este ámbito se va a inteligir es en cambio lo que está solamente apoyado en el contenido de la intelección campal. Aquel contenido no es forzosamente idéntico ni es tampoco forzosamente distinto de lo campalmente inteligido. Lo que sí es distinto y nuevo es el modo de intelección. Así por ejemplo, en la Física antigua las partículas elementales racionalmente inteligidas eran corpúsculos, esto es algo de naturaleza idéntica a lo que son los cuerpos campalmente inteligidos. Pero que el corpúsculo de la intelección campal fuera apoyo y además un momento de la intelección en profundidad, esto constituía un nuevo modo de intelección. Lo inteligido —cuerpo— era lo mismo, pero era distinta su función intelectual, esto es el modo de intelección: el modo de intelección racional es justo el modo según el cual «la» realidad está fundamentando lo real. El modo de inteligir un cuerpo está dado. Si se entiende que lo mundanal es cuerpo, el *contenido* «cuerpo» es idéntico al contenido campal. Pero que este contenido sea *fundamento* de lo campal, es algo nuevo. Lo nuevo es que cuerpo campal a pesar de ser apoyo de lo inteligido racionalmente, podría no ser fundamento de lo inteligido. Las partículas (esto es lo inteligido racionalmente) no son cuerpos, pero es en el cuerpo campal en lo que me he apoyado precisamente para inteligir algo que no es cuerpo. Por tanto en la intelección racional «la» realidad es un ámbito abierto en sí mismo, esto es un ámbito mundanalmente abierto, y además un ámbito que deja suelto en apertura su modo de estar fundamentando, y por tanto el contenido de lo fundamentado mismo en cuanto fundamentado. Y esto es lo que en última instancia confiere a lo inteligido en la razón uno de sus caracteres propios. ¿Cuál? Expliquémoslo paso a paso.

a) Ante todo, repitiendo, es la realidad misma la que nos impone la intelección racional: es la fuerza coercitiva con que se nos impone la

impresión de realidad en profundidad. Todas las cosas reales, decimos, nos dan que pensar.

Y este «dar» es la fuerza coercitiva con que se nos impone lo real intelectivamente en profundidad. Como el momento intelectual del pensar es la razón, resulta entonces que este modo de inteligir, la razón, es algo impuesto por la realidad misma. La realidad nos hace inteligir en razón.

b) Pero esto que lo real nos impone en profundidad, digámoslo ahora inversamente, es la realidad como mero ámbito. Y este ser «mero ámbito» tiene dos caras. Por un lado tiene la cara más inmediata: determinarnos a inteligir lo real campal dentro del ámbito como mensura principal y canónica para fundamentarlo. En este aspecto lo que la realidad determina en la intelección consiste en que ésta adopte forma racional. Esto es, la realidad nos hace *estar en razón*. El nuevo modo de intelección es estar en razón. Pero ser mero ámbito tiene también otra cara. Es que al estar en la realidad como mero ámbito, su contenido en cuanto tal, queda indeterminado. La realidad se nos impone con la fuerza de tener que dotarla de un contenido. Ahora bien, puede suceder que este contenido como real esté dado por las cosas reales previamente inteligidas; pero el que esto sea fundamento de lo real en profundidad es algo radicalmente nuevo como hemos dicho. Por otra parte puede suceder que el contenido sea como lo campal. Si estar en razón es algo impuesto por la realidad, su contenido racional jamás lo está; no está impuesto cuál sea la estructura «fundamental» de lo real. De aquí resulta que la unidad de las dos caras de la imposición de la realidad es la imposición necesaria de algo que es lo que es no-necesariamente. Esta paradójica unidad es justo la *libertad*. La esencia

de la razón es libertad. La realidad nos fuerza a ser libres. No se trata de que yo pueda inteligir como se me antoje, pero sí de que la apuesta determinante de mi intelección a la imposición de lo real en profundidad es ser necesariamente libre. Podré no querer determinar intelectivamente lo real en profundidad. Serfa un acto negativo de razón; pero desde luego un acto negativo que sólo es posible por el carácter libre del determinar. La determinación misma no es libre, no faltaba más; pero su determinar mismo lo es. La realidad en profundidad se nos impone no para dejarnos en libertad, sino para *forzamos* a ser ajustadamente libres.

Esto no acontece idénticamente en la razón y en la afirmación. La intelección de una cosa real entre otras, la intelección campal, inteligie —dicho predicativamente para mayor claridad— que A es B. Y esta intelección, como vimos, es un movimiento en libertad. Pero entonces la libertad era libertad medial de ideas (B) para aprehender la cosa real (A). La afirmación es la realización de estas libres ideas (B) en la cosa (A). La B desempeña, dicho en términos vagos, una *función representativa*: la afirmación inteligie en la cosa la realización de lo representado, una intelección que acontece en el medio de la realidad. En cambio, tratándose de la intelección racional la cuestión cambia. Porque entonces no se trata de un campo de realidad sino de «la» realidad en profundidad, esto es, del mundo. La intelección recae ahora no sobre el *contenido representativo* de B sino sobre su carácter fundamentante. B tiene ahora *función formalmente fundamentante*. Por tanto, ahora la realización de B en A es fundamentar A en B, sea *realizándolo*, sea no realizándolo. En su virtud, la realización en profundidad es libre en el sentido de que crea libremente la idea del carácter fundamentante de B. Razón no es representación. En la

realidad en profundidad, se trata de una realización pero en el sentido de fundamentación. Por tanto, algo radicalmente libre.

Esta unidad (en libertad) de «la» realidad abierta en cuanto fundamentante y del contenido fundamentado, es una unidad de radical indeterminación que confiere a lo racional su carácter propio: ser *creación*.

Creación racional no significa arbitraria intelección. Todo lo contrario. Es siempre una creación apoyada y dirigida en y por lo campalmente inteligido, en una marcha desde lo real campal hacia la realidad en profundidad, hacia lo que la cosa es en la realidad. Por tanto, es una creación dentro de límites muy estrictos. Es una creación que tiene principio y canon; y a su vez principio y canon no son sino principio y canon de creación racional. Las cosas campales se aprehenden como están; la realidad en profundidad se inventa principia! y canónicamente. Yo no me limito a aprehender lo que me está dado, sino que necesito forjar las razones, esto es, el fundamento de que lo que está dado y afirmado sea lo que es. Razón es intelección principalmente y canónicamente creadora. Esto no significa que la razón no tenga verdad y error. Esta es otra cuestión. Lo que aquí afirmo es que aquello según lo cual o respecto de lo cual la razón tiene verdad o error, es algo inteligido en intelección creadora. Y esta intelección, lo repito insistentemente, no es forzosamente una creación «representativa», pero *sí* es siempre una creación, digamos funcional, esto es, del carácter fundamental y fundante de la realidad. A este carácter fundamental y fundante, concretamente inteligido, es a lo que en estas páginas llamaré contenido, y no a la representación como tal.

¿Qué es este crear? ¿En qué consiste la creación de la razón?

¿Cuáles son sus modos? Vamos a ver sumariamente estos tres puntos de que ya hablé en la Segunda Parte.

c) Como el carácter fundamental del contenido no está unívocamente impuesto por la realidad, podría pensarse que lo que la intelección creadora hace es forjar en el pensamiento una «razón» y atribuirle realidad. La creación recaería entonces formalmente sobre el carácter mismo de realidad. A mi modo de ver esto es inexacto. A la razón le es físicamente consustancial la realidad. No se trata de una consustancialidad intencional sino física, y además formal y estricta. Inteligir racionalmente no es *pretender* que sea real el contenido de esta intelección, porque realidad no es una pretensión de la razón y mucho menos una pretensión libre de ella. La realidad que la razón inteligie es físicamente una e idéntica con la realidad inteligida en toda intelección previa a la intelección racional. La razón no tiene pretensión de realidad sino que *está ya en la realidad misma*. Lo que la razón pretende es que esta realidad tenga tal o cual contenido determinado, y por tanto que este contenido libremente elegido sea fundamento. Podríamos llamarlo *contenido fundamental*. Lo creado es pues no la realidad sino el contenido fundamental de la realidad en profundidad. En su virtud, razón no es creación de realidad sino justamente al revés: creación del contenido fundamental en la realidad.

En la afirmación, la cosa real A está *actualizada* en la B campal, y a su vez la B campal está realizada en la cosa real A. Realización y actualización son dos aspectos unitarios de la intelección de algo en un campo. De ellos, la realización está fundada en la actualización. Pues bien, cuando la intelección de lo real acontece en profundidad, la intelección tiene estos mismos caracteres, pero como era de esperar en



forma mucho más compleja, ya que no se trata del campo sino del mundo. La intelección racional tiene dos momentos: el momento de la intelección de «la» realidad como principio fundante, y el momento de inteligir un contenido real determinado como fundamentado en aquel fundamento.

Lo primero es la intelección de la realidad física profunda como principio fundamentante. Esta realidad física está actualizada en la intelección, y en sus ideas; y su modo de estar actualizada, repito, es «estar-fundamentando». A su vez el contenido de las intelecciones previas (ideas), cobra carácter de contenido de lo real en el mundo. Es la realización del contenido de la idea. La unidad de estos dos momentos es justo la creación. La realidad profunda está actualizada en lo previamente inteligido, y en esta actualización la realidad adquiere su libre contenido; éste se ha realizado.

De aquí toda la gravedad de la razón: está en juego la física realidad misma en su contenido fundamental libre. Ya hubimos de encontrarnos en una situación homóloga al estudiar la intelección campal. La intelección campal es una intelección de lo real como realización de algo irreal. Precisamente por esto es por lo que lo irreal tiene inexorablemente propiedades «propias» sobre las cuales se puede discutir. A mi modo de ver esto sólo puede acontecer porque «creado» es siempre y sólo el carácter de un contenido de la realidad física misma. La realidad física actualizada en un libre sistema de ideas y de afirmaciones previas, puede tener y tiene efectivamente más propiedades que las determinadas por el contenido lógico de aquellas ideas y de aquellas afirmaciones. Y esto es inexorable. La creación concierne pues primaria y radicalmente a la razón misma como

intelección del fundamento de algo en profundidad.

Pero entonces se ve claramente que esta intelección tiene, como decía un poco más arriba, un segundo momento: la atribución de esta «razón» libremente creada a la cosa real. Y esta atribución es libre. Yo puedo inteligir libremente que la realidad cósmica en profundidad es fundamento hamiltoniano clásico, o bien fundamento cuántico de lo campal. Y hecho esto, inteliijo también libremente que una cosa real campal tiene efectivamente una u otra de aquellas dos estructuras fundamentales. Es el segundo momento de la intelección racional: de entre las varias fundamentaciones que libremente he creado, elijo libremente una como fundamento de lo que trato de inteligir en el campo. La creación de la razón fundamental es la actualización de la física realidad profunda en lo previamente inteligido. Y esta creación se prolonga en un inteligir una cosa real concreta con uno o con otro fundamento: es una actualización de la cosa en uno o en otro de ellos. Esta actualización constituye la raíz de la realización: la realización del fundamento en la realidad profunda, y la realización de este fundamento en la cosa real que quiero inteligir. La razón, pues, es primero una intelección del fundamento real, y segundo una intelección de que este fundamento es el de la cosa real que se trata de fundamentar, un fundamento realizado en ella. Y estos dos momentos tomados unitariamente en la realidad mundanal de esta cosa constituyen la creación libre de la razón. He aquí la esencia de la razón como creación libre. ¿En qué consiste más concretamente el carácter *racional* de esta creación? Es la segunda cuestión.

d) La libre creación del contenido, sea cualquiera su índole, ha de tener *unidad propia*. No es forzoso que la creación sea conceptual. Se

puede inteligir que aquel contenido tiene la «unidad» —sólo poéticamente aprehendida— de lo metafórico. No es forzoso que el contenido tenga un tipo de unidad ya prefijado. Lo racional de esta creación consiste en ser creación en y dé «unidad fundamental», de cualquier tipo que sea. Al ser realizada, esta unidad creada por mí cobra el carácter de estructura real profunda: el sistema de notas centáuricas se torna en un centauro, etc. Y esta unidad estructural es justo la razón fundamental. Lo racional de la creación está, pues, en la estructuralidad.

Hay un tipo de unidad estructural que desempeña una función decisiva: es la unidad estructural que consiste en ser un sistema «constructo», esto es, un sistema en que cada una de sus notas no tiene realidad propia de nota más que siendo intrínseca y formalmente «de» las demás. El ser sistema constructo es la esencia misma de lo real en cuanto real. De ahí su función radical. Por esto es por lo que vamos a centrar nuestra reflexión sobre esta unidad estructural. Aquel sistema de notas ha de tener intelectivamente una unidad coherencial propia. Y esta unidad puede establecerse de muchas maneras. La unidad intelectual estructural de las notas puede consistir, por ejemplo, en ser definición. No es necesario sin embargo que sea así. Puede ser un sistema de axiomas y postulados. Este sistema de axiomas y postulados no es un mero sistema de definiciones. Lo único que constituye esta unidad intelectual en cuanto estructural es ser unidad «constructa». Como creación intelectual esta unidad es ante todo unidad coherencial meramente intelectual. Y esta unidad, repito, no es forzosamente una intelección por definición. Primero, porque la definición no es la manera exclusiva de constituir unidades intelectivas. Y segundo, y sobre todo, porque la definición es siempre un logos

predicativo. Ahora bien, la predicación no es la forma primaria y constitutiva del logos: hay antes de él un logos proposicional que es el logos nominal. Dejo de lado por ahora el que hay una forma de logos anterior al logos preposicional, el logos posicional. Pues bien, la unidad coherencial intelectual de lo real en profundidad es la unidad intelectual en un logos nominal constructo, esto es, en un logos nominal que afirma las notas en estado constructo. Cuando el logos recae sobre notas presuntivamente últimas e irreductibles, tenemos el logos radical de la realidad profunda. Esta unidad es libremente creada.

La actualización de la realidad profunda física en esta unidad confiere a esta unidad el carácter de contenido de aquella realidad profunda. Y a su vez la unidad coherencial intelectual se ha realizado en la realidad profunda. En su virtud, la unidad coherencial intelectual ha cobrado el carácter de unidad coherencial primaria de lo real: es esencia. Esencia es el principio estructural de la sustantividad de lo real. Sobre estas ideas me he explicado detenidamente en mi libro *Sobre la esencia*. La esencia es lo que en este caso ha buscado la razón. Y en esta búsqueda la razón ha creado libremente —en el sentido anteriormente explicado— la esencia. No es esencia de la realidad, sino la realidad en esencia. Por esto, el que lo real tenga esencia, es una imposición de la realidad profunda misma. Pero el que esta esencia tenga tal o cual contenido, esto, por verdadera que sea mi intelección profunda, será siempre cuestión abierta. Cada nota por ser real remite en su realidad física misma a otras, de suerte que la intelección racional de la esencia es constitutivamente abierta no sólo en cuanto mi intelección nunca termina, sino en cuanto lo inteligido mismo, esto es, cada nota, remite en principio a otra. Y jamás sabremos la amplitud de esta remisión. ¿Qué significa, en efecto, esta amplitud?

Todo lo real es un sistema constructo de notas que lo constituyen, y que por eso llamo constituyentes. Pero entre estas notas hay algunas que no están fundadas en otras del sistema mismo. Y estas notas son entonces más que constituyentes, son constitutivas, y lo que constituyen es la esencia de la cosa real. Su unidad es, en efecto, unidad coherencial *primaria*. Pues bien, amplitud es la diferencia entre las notas constituyentes y las notas constitutivas en orden a la fundamentación de lo real en profundidad. Y esto es muy complejo. Porque la esencia es lo que constituye como realidad a la cosa real de la que es esencia. Y aquí es donde empieza la complejidad del problema.

La remisión, en efecto, se funda ante todo en la respectividad constitutiva de lo real en cuanto real, esto es, se funda en que lo real es constitutivamente mundanal. Esta respectividad es la que hace que cada cosa real no sólo sea real sino que sea constitutivamente una determinada forma y modo de realidad. En su virtud, la realidad de cada nota esencial remite a aquello que en la cosa real en cuestión es el determinante radical y último de ese modo de realidad. Entonces, amplitud significa la mayor o menor diferencia entre unas notas reales y el determinante último y radical en ellas del modo de ser en cuestión. Por ejemplo, el modo de ser persona es radicalmente distinto del modo de ser de cualquier otra realidad a-personal. Y esta amplitud se abre dentro de la riqueza de estas notas constitutivas. Por muy últimas que sean, las células o los componentes celulares de un organismo humano, no son lo que determina que el organismo tenga un modo último de ser personal.

Pero ésta es una amplitud relativamente excepcional. Porque todas las demás cosas reales, y aun las personas mismas, antes de ser

modos de realidad, son momentos en respectividad talitativa, son formas de realidad: cada cosa es respectiva no sólo al mundo, a la realidad en cuanto tal, sino también a lo que son las demás cosas reales en su física talidad. Esta respectividad ya no es mundo sino cosmos. Y esta respectividad cósmica determina una remisión no a modos de realidad sino a otras cosas reales, y a otras formas de realidad, a sus notas estructurales. Entonces amplitud no significa la diferencia entre unas notas constituyentes y otra u otras últimamente determinantes del modo de realidad, sino la diferencia entre unas notas constituyentes y unas notas constitutivas que serían las que últimamente determinan la respectividad cósmica de la cosa y de su forma de realidad. Aquí las notas no determinan el modo de ser de lo real, sino su formal inclusión en el cosmos.

Pues bien, en ambos sentidos, la amplitud de las notas hace de la intelección de la esencia algo constitutivamente abierto. No es el lugar de entrar en la cuestión, porque no es el tema de este libro. Me limitaré a una somera indicación.

La esencia determina cada cosa real respectivamente no sólo a otras cosas reales sino también a otras formas y modos de realidad. Cada cosa es «su» realidad. Y este «su» tiene dos caras. Por una, es remisión a otras formas y otros modos de realidad, pero por otra es apertura de esa cosa real misma hacia su propia realidad. Sólo por el primer aspecto es la respectividad remitente; por el segundo la respectividad es constituyente. La respectividad remitente se funda en la respectividad constituyente. Las notas constitutivas, esto es la esencia, hacen de cada cosa «su» realidad, pero dentro de una unidad previa inamisible: el cosmos. ¿Qué es cosmos? Se puede pensar con

Aristóteles que cosmos es mera ordenación, una foxis de cosas, las reales. Pero puede pensarse también que sea sólo el cosmos mismo quien tenga por sí mismo una unidad propia. Entonces las cosas serían partes o fragmentos del cosmos, y por tanto no tendrían esencia: sólo tendría esencia el cosmos en cuanto tal. Las cosas serían tan sólo momentos fragmentarios esenciales del cosmos. La unidad del cosmos no sería *tóxica* sino de un carácter distinto. En el caso de la taxis el curso del cosmos sería un sistema de interacciones de cosas. Pero si la estructura del cosmos no es tóxica, entonces el curso del cosmos sería simplemente la variación de momentos de una unidad primera, algo así como la unidad del curso de una melodía. Los momentos de una melodía no se hallan en interacción con otros momentos de ella, y sin embargo hay un curso melódico de estructura perfectamente determinada. En este caso la unidad del cosmos no sería tóxica sino melódica según leyes deterministas y de probabilidades. La escisión del cosmos en cosas realmente distintas no pasa, pues, de ser una escisión provisional. Y por tanto la esencia de cada presunta cosa está afectada de una sin par provisionalidad, de una radical apertura.

He aquí, pues, cómo la intelección de ese momento real en profundidad es creacionalmente una intelección constitutivamente abierta. Arranca del carácter sentiente de la razón. La razón sentiente tiene que crear lo que ha de inteligir por fundamentalidad estructural y dotar a lo real de esta unidad para convertirla así en unidad coherencial primaria, esto es, en esencia. Y esto que culmina en la intelección racional de la esencia de lo real, caracteriza por entero a todas las intelecciones racionales: dotan a la realidad de un contenido tístructural libremente creado por actualización de aquella *en lo creado*.

¿Cómo se lleva a cabo esta dotación, es decir, cómo se lleva a cabo la intelección creadora de lo real? Es el tercero y último de los puntos que habíamos de examinar.

e) *Modos de la creación racional*. En su estructura primaria la razón, decimos, es intelección en profundidad de la realidad campal previamente inteligida. Claro está, partiendo de estas que pudiéramos llamar primeras intelecciones racionales, la razón prosigue su marcha allende lo campal en profundidad. Lo veremos muy pronto. Pero lo que aquí nos importa en este momento es el orto constitutivo de la razón, y este orto se halla en lo previamente inteligido. La razón tiene en lo previamente inteligido no sólo su punto de partida sino su intrínseco apoyo: este apoyo es en última instancia el principio y el canon de la intelección con que la razón mensura la realidad en profundidad. La razón es sentiente. Lo que tiene de sentiente asegura el que sea realidad aquello que entiende, pero el que esta realidad sea el ámbito de profundidad, abre y constituye la libertad creadora de la razón. Esta libertad concierne al contenido de la realidad profunda. En cuanto entienda racionalmente este contenido, la razón no es de carácter representativo sino de carácter fundamental: se crea el contenido para dotar a la realidad de su carácter fundamental concreto, porque sólo desde él resulta ser «otro» o incluso «contrario» el contenido más propio de la realidad profunda. A todo lo previamente inteligido he dado aquí el nombre de «representación», no en el sentido de ser meras simples aprehensiones a diferencia de las afirmaciones, sino en el sentido de que todas estas simples aprehensiones y todas estas afirmaciones son aquello que «re-presenta» la realidad real y efectiva. Esta representación sirve de principio y canon de intelección racional, esto es, de la intelección del carácter fundamental del contenido. Pero

entonces es claro, como ya dije, que aunque la función fundamentante no sea formalmente idéntica a la función representativa, sin embargo no es por completo independiente de ésta, porque el que lo previamente inteligido, lo representativo, pueda ser principio y canon de fundamentación, indica ya que esta fundamentación ha de tener algún apoyo en lo representativo. Lo representativo es base y apoyo necesario para la razón, aunque no sea ni remotamente suficiente en orden a su carácter fundamental.

Pues bien, partiendo de esta representación de lo efectivamente real en el campo, la creación racional trata de dotar libremente a la realidad profunda de un contenido fundamental propio. Modo de dotar es el modo de apoyarse en lo previamente inteligido para la creación libre del contenido de la realidad profunda, esto es, es el modo como lo previamente inteligido da razón de lo real. ¿Cuáles son estos modos? Según pienso, el dotar se lleva a cabo de tres modos principales.

*Primer modo.* Se puede dotar a la realidad profunda de un contenido en lo que llamaré *experiencia libre*. ¿En qué consiste esta experiencia libre y en qué consiste el modo de dotar en ella a la realidad profunda de un contenido propio?

Ante todo, pues, qué es esta experiencia libre. Digamos qué «es» aquí experiencia, sobre qué «recae» esta experiencia, «cómo» recae sobre ello, y en qué «consiste» esta experiencia singular.

¿Qué significa aquí «experiencia»? Dejando para más adelante el concepto estricto y riguroso de lo que a mi modo de ver es experiencia, nos bastará por ahora apelar al sentido usual y corriente de lo que se entiende generalmente por experiencia. Experiencia significa a veces

tentativa, ensayo. En nuestro caso, este ensayo «recae» sobre el contenido que tengo ya aprehendido. Y esto es posible precisamente porque la realidad como ámbito deja indeterminado su contenido, y por tanto es ámbito de libre creación. El modo «cómo» la experiencia recae ensayando sobre lo previamente inteligido es ensayar en forma de libertad. Finalmente, lo que se ensaya libremente sobre el contenido previamente inteligido «consiste» en una modificación suya; ensayamos o intentamos modificar libremente su contenido, ciertamente no en la línea de su realidad física, sino en la línea de su física actualidad intelectual. Así por ejemplo, se toma la intelección de algo que campalmente es «cuerpo», y se modifican libremente muchos caracteres suyos despojándolo por ejemplo de color, reduciendo su tamaño, su forma, etc. Con esta modificación el cuerpo es «corpúsculo». El ensayo de modificación libre de la actualidad del contenido ya aprehendido es aquello en que formalmente consiste la experiencia libre. La experiencia libre se mueve, pues, en la actualidad de la física realidad misma. Y la libertad de este movimiento concierne a su contenido, un libre movimiento apoyado en el principio y canon de lo previamente inteligido.

No será ocioso acotar este concepto de experiencia libre frente a otras filosofías. Ante todo, frente a la idea de la experiencia de lo ficticio. Stuart Mill pensaba que junto a lo que vulgarmente se llama experiencia sensible o perceptiva, hay una experiencia imaginaria esto es, una experiencia en lo que vulgarmente se llama imagen a diferencia de percepción. Imagen nos dice Stuart Mill no es realidad. La idea ha sido recogida por Husserl en lo que él llama experiencia fantástica, la cual recae sobre el contenido de toda percepción cuando se ha neutralizado en ella su carácter de realidad. Pues bien, lo que llamo experiencia libre

no coincide ni remotamente con estas dos concepciones. En primer lugar, porque aquello sobre lo que recae la experiencia libre es formalmente realidad. Y esta realidad es la realidad física de lo previamente inteligido; por tanto esta experiencia no recae ni rehace la imagen en el sentido de realidad imaginaria, ni sobre lo fantástico en cuanto neutralizado en su realidad. Todo lo contrario: la experiencia libre envuelve formal y precisamente el momento de realidad física; no es libertad de realidad, sino realidad en libertad. Y en segundo lugar, porque esta experiencia no recae solamente sobre lo ficticio, sino también sobre los perceptos y los conceptos: todos ellos están formalmente constituidos como contenido intelectual de simples aprehensiones. Pero la experiencia no recae solamente sobre estas simples aprehensiones, sino también sobre todas las afirmaciones de lo inteligido campalmente.

Junto a esta concepción de la experiencia libre como experiencia de un libre salto desde lo empírico a *lo ficticio*, ha corrido muchas veces en filosofía (en lo tocante a nuestro problema) la libertad como liberación para saltar de lo empírico a *lo ideal*. La libertad consistiría en crear objetos «ideales». Pero esto es imposible. Porque aquello sobre lo que la libertad recae aquí no es «objeto» sino «realidad». Y entonces, sea lo que fuere de la presunta «ideación», su principio formal y su resultado son siempre la realidad física. De suerte que la llamada creación ideal no es creación de realidad ideal, sino creación de realidad en idea.

La experiencia libre no es ni experiencia de libre ficción ni experiencia de libre ideación. La experiencia libre es una libre modificación del contenido de lo previamente inteligido, pero una modificación ensayada en el ámbito de la realidad física misma.

Actualizada en esta experiencia libre, es decir, en esta representación modificada, la realidad profunda cobra en ella su contenido. ¿Cómo? ¿En qué consiste el modo según el cual la experiencia libre dota a la realidad profunda de un contenido? El modo según el cual el contenido de la experiencia libre da razón de lo real consiste en que este contenido sea *imagen formal, modelo*, de la realidad profunda. Se entiende que con este contenido «modélico» la realidad profunda da razón de lo real. Y esto en muchos casos es naturalmente verdad. Pero en muchos otros asistimos al despliegue histórico del fracaso de esta tendencia a constituir «modelos». En física se pensó durante siglos que para dar razón de la realidad había que construir racionalmente «modelos», por ejemplo las líneas de fuerza de Faraday, el modelo mecánico del éter, el modelo astronómico del átomo, etc., etc... En química orgánica es ya célebre el modelo que Kekulé inventó para dar razón de las moléculas orgánicas: las ligaduras entre átomos, en el caso del benzeno ligaduras exagonales simples y dobles (exágono de Kekulé), etc. En biología aconteció lo mismo. En un momento se pensó por muchos que la embriogénesis humana partía de algo así como de un invisible homúnculo. Recordemos asimismo el intento de tomar a las personas como modelo de la realidad profunda: fue la «personificación» de las realidades naturales. A su vez, se tomaron también los hombres y las cosas todas como ánimas vitales, esto es, se tomaron como modelo de la realidad profunda los seres vivos. La lista podría prolongarse indefinidamente. Trátase siempre de dotar a la realidad profunda de un contenido que consiste en ser la actualización de ella en un modelo o imagen formal suya.

He aquí el primer modo de dotar a la realidad profunda de contenido propio: la experiencia libre. Claro está, el fracaso total o parcial de estos

modelos y sobre todo la profundización racional en ellos, condujo a otros modos de dar razón de lo real, a otros modos de apoyarse en lo previamente inteligido, modos distintos de tomarlo como imagen o modelo logrado en experiencia libre. Estos otros modos son, como ya dije, sobre todo dos.

Segundo modo. Lo previamente inteligido no tiene tan sólo notas propias sino que además estas notas tienen entre sí una unidad estructural más o menos precisa. Aquí tomo la palabra estructura en su sentido más amplio: es el modo de sistematización de las notas. La estructura es aquí algo que tiene grados de hondura: desde la simple unidad de un mero cuadro de notas hasta la unidad coherencial primaria de la esencia, pasando por todas las gradaciones intermedias. Estructura significa aquí, pues, unidad formal de las notas. Pues bien, para dar razón de lo real yo puedo apoyarme no en las notas de las cosas campales mismas, sino en su estructura formal, en su modo de sistematización. El modo de dotar a la realidad profunda de estructura formal es lo que llamo *hipótesis*. ¿Qué es hipótesis? ¿Cuál es el modo de dotar de contenido a la realidad profunda en esa hipótesis?

Hipótesis es un vocablo que procede del griego *hypoís-themi*, colocar, establecer algo debajo de algo. Este «colocar debajo» tiene dos aspectos. Uno, es el aspecto de lo que está colocado debajo; otro, el aspecto del acto de colocarlo. En español se llama al primer aspecto el «supuesto» de algo; al segundo se le llama «suposición». No es lo mismo supuesto que suposición. Suposición es un acto mío, supuesto es un momento de lo real. Los supuestos de tal o cual actuación, situación, o creación, no son suposiciones. El supuesto no es primariamente supuesto por ser término de una suposición, sino que por

el contrario la suposición es supuesto porque lo que en ella se supone es un supuesto. Lo primario es siempre el supuesto. El griego llama al supuesto *hypóthema*, y a la suposición *hypóthesis*. En español sólo sobrevivió el segundo vocablo. Por esto la palabra hipótesis resulta en español equívoca: se propende vulgarmente a creer que hipótesis es una suposición, pero puede ser también que sea un supuesto. En nuestro problema, el supuesto, lo «colocado debajo», es la estructura formal de algo: lo llamo por esto estructura básica. Hipótesis es la estructura básica como supuesto de lo real. El modo de estar «sistematizadas» las notas de lo real es justo estructura básica, a diferencia de la mera «diversidad» de notas. Es el aspecto primario y radical de la hipótesis. La hipótesis (español) no es pues mera suposición. Si por suposición se entiende toda conceptualización admitida más o menos provisionalmente, entonces todo lo racional sería hipótesis. Pero hipótesis es en primera línea el supuesto de algo, su estructura radical. Es un momento de la realidad: es lo establecido como base de algo, es su estructura básica.

Pues bien, en lo previamente inteligido yo puedo libremente atender a su estructura básica y a sus notas. En este último sentido de notas, la modificación es experiencia libre. Pero la hipótesis no consiste formalmente en experiencia libre sino en dotación de estructura básica. Así entiendo los supuestos de lo real en cuestión independientemente de sus notas. Y entonces me puedo apoyar en ello para dotar de estructura básica a lo real profundo. Y a este dotar puedo llamarle hipótesis, pero ahora es en el sentido de suposición: es la suposición de que el supuesto de lo real profundo consiste en tal o cual supuesto o estructura básica. Este dotar no consiste en suponer que mi suposición es real, sino en suponer que lo real en que ya estoy antes de toda

suposición, tiene una determinada estructura básica y no otra (supuesto). Repitiendo monótonamente la fórmula, diré que no se trata de suposición o hipótesis de realidad, sino de realidad en suposición o en hipótesis. No se trata de realidad hipotética sino de estructura hipotética de lo real en que ya realmente estoy. Y en esto estriba toda la gravedad de la hipótesis: en ser supuesto de estructura básica.

¿Qué es esto de dotar a lo real profundo de estructura básica? Lo que hacemos es considerar que la estructura básica de lo real profundo es de la misma índole que la estructura básica de tales o cuales cosas campales. Esto es muy distinto, como vamos a ver inmediatamente, de considerar a unas cosas campales como modelos de la realidad profunda. Aquí no se trata de modelar. Se trata de algo distinto: de «*homologar*». El modo de dotar ahora de contenido a la realidad profunda no consiste en dotarla de unas notas-modelo, según las cuales la realidad profunda está fundamentando por ser de tal modelo, sino que consiste en que la realidad profunda está estructurando la cosa. Fundamentar es ahora estructurar. Las estructuras de lo real profundo y de lo real campal se suponen ser homologas. Esta homología no significa generalización. La generalización es una extensión. Y tratándose de estructuras básicas, hay ciertamente una generalización pero una generalización que es consecuencia de una homología. Sólo porque las estructuras son homologas pueden ser generalizadas. Por ejemplo, la ecuación del potencial no es una generalización del potencial mecánico al térmico o al eléctrico, sino que expresa una estructura básica homologa, y sólo en este sentido puede hablarse de generalización.

Pongamos algunos ejemplos de homologación. Una realidad

social no se parece en nada a un organismo vivo si atendemos a sus notas; pero puede pensarse, y se ha pensado mil veces en la sociología de comienzos de siglo, que la estructura básica de la sociedad, esto es, el modo de estar sistematizados sus «elementos» es el mismo que el modo de estar sistematizados los órganos de un animal superior: fue el organicismo sociológico. De ahí la idea misma de «organización» social. Es la homología de estructura básica de la realidad profunda de la sociedad y de la realidad campal de los seres vivos. También se pensó en esas mismas fechas que la estructura básica de lo social es homologa no a la de los seres vivos sino a la de los cuerpos sólidos: fue la idea de la realidad profunda de lo social como «solidaridad». La sociedad no es ni un perro (o otro animal superior) ni un cuerpo sólido; pero se ha pensado que la estructura básica de la realidad social profunda es homologa a la estructura básica de un perro o de un cuerpo sólido. La homología ha intervenido también en las ciencias físicas. Así se piensa que las partículas elementales tienen en algún aspecto estructuras homologas a las de los cuerpos que giran alrededor de un eje suyo. Pero en las partículas elementales se trata tan sólo de estructuras básicas homologas, porque en estas partículas no hay rotación. Sin embargo, se les atribuye momento angular cuantificado sin rotación: es el spin. Precisamente porque no se trata de modelar sino de lo que aquí llamo homologar, precisamente por eso es por lo que, a mi modo de ver, se dijo desde hace decenios que las partículas elementales no son «visualizables». Esto no significa la trivialidad de que no sean «visibles» sino de que no tienen notas iguales a las de los cuerpos campales. Esto es claro en el caso del spin: representa pura y simplemente la homología de dos estructuras, de la estructura rotatoria de los cuerpos campales, y de la estructura rotacional sin rotación de las partículas elementales. Descriptivamente, la luz no se parece en



nada a la electricidad ni al magnetismo; pero se considera que las estructuras básicas de la luz son idénticas a las estructuras básicas electromagnéticas expresadas en las ecuaciones de Maxwell: es la teoría electromagnética de la luz.

En definitiva: puedo dotar a la realidad profunda no de las notas de lo campal como modelo, sino que puedo dotarla de estructura básica (hipótesis) homologa a la de algo campal.

Pero esto no agota los modos de dotar de contenido a la realidad profunda.

*Tercer modo.* La creación racional para dotar a lo real profundo de estructura propia, se apoya como venimos diciendo, en la realidad campal. Esta realidad campal, por ser un ámbito, es algo distinto de su contenido. Y ello hace que el ámbito campal sea para la inteligencia un campo de libertad. Esta libertad puede referirse a las notas mismas que constituyen las cosas campales, una libertad de poder modificarlas dentro de su propia línea. La libertad puede referirse también no a las notas mismas sino a su modo de sistematización, a su estructura básica, para tomarla independientemente de las notas mismas. Pero hay un paso más V muy radical de libertad. Consiste en que el ámbito es campo de libertad para construir completamente su contenido construyendo a la vez notas y estructura básica. Entonces la intelección racional puede dotar a la realidad profunda de este contenido libremente construido.

¿Qué es esta construcción? ¿En qué consiste el modo de dotar a la realidad profunda de contenido fundamental Apoyándonos en libre construcción?

Qué sea esta *libre construcción*, ya lo vimos unas páginas atrás al hablar del carácter creacional de la razón. La libre construcción es el grado máximo de libertad creadora. Y por tanto es inútil repetir el detalle de lo dicho; me basta con recoger algunas ideas. Yo construyo libremente a base de perceptos, fictos, conceptos y sobre todo de afirmaciones. Esto así construido, es construido *en ja realidad*, en la realidad física misma: es la realidad campal en cuanto realidad física y numéricamente idéntica a la formalidad de realidad aprehendida como impresión de realidad en la aprehensión primordial. Es esta realidad la que se actualiza en mis libres construcciones. Libre no significa aquí que el acto de realizar sea libre como acto; sino que la realización misma es la que en cuanto realización es libre. La libertad no concierne aquí tan sólo al acto constructor, sino a la índole formal de lo construido mismo. Libertad no es tan sólo libertad de modificar notas ni de homologar estructuras; aquí libertad es *liberación* de todo lo campal para construir el contenido de la realidad profunda. Esta realización libre no es producción, sino que es una realización tan sólo en la línea de la actualidad. Realización independiente del campo y sin producción: he aquí la libre construcción. De lo que se está libre no es de ser real, pues la realidad está primaria y inamisiblemente dada en toda intelección desde la aprehensión primordial misma (y por tanto en el campo, en la realidad campal). Lo libre es la realización de un contenido como contenido de lo real. Lo real entonces no es cosa como las cosas inmediatamente sentidas, pero tampoco es una mera cosa mental: es cosa *libre*. Cosa libre, consiste en que la realidad, al ser «de suyo», sea libremente esto o lo otro. La construcción, pues, no es libertad de realidad, sino realidad en libertad.

En esta acción libre ciertamente me estoy apoyando en el contenido

de lo real campal previamente inteligido; pero es un apoyo que tiene un carácter radicalmente libre: me apoyo en el contenido de lo campal tan sólo para dar el brinco de liberación de dicho contenido. Aunque mi libre construcción adopte modelos o estructuras básicas tomadas de lo campal, sin embargo la libre construcción no está formalmente constituida por esto que adopta; si lo adopta, lo adopta libremente.

La libre construcción puede llevarse a cabo de maneras diversas. No se piense que ser racional es sinónimo de construcción «teorética» por así decirlo. Cualquier libre creación, una novela por ejemplo, es libre construcción. No la llamo ficción, porque en toda libre construcción, por ficticia que sea, entran no sólo fictos sino también perceptos, conceptos y afirmaciones. Cualquier novela está plagada de conceptos y de afirmaciones. Puedo llevar a cabo también una libre construcción teorética. Esta construcción no es una novela. Pero la diferencia —de la que voy a hablar inmediatamente— concierne a la construcción misma. Toda libre construcción, sea o no teorética, es en cuanto construcción de la misma índole: consiste en construir en la realidad un contenido con plena libertad respecto del contenido entero de lo campal.

Esto supuesto ¿cómo se dota a la realidad de este libre contenido? El modo como lo libremente construido dota intelectivamente a la realidad de contenido propio, no consiste ni en modelación ni en homologación: es radical *postulación*. La realidad profunda se actualiza en lo libremente construido por postulación. Ya lo expliqué en la Segunda Parte. No se postula verdad sino contenido real. Y esto es así lo mismo tratándose de construcción teorética o de construcción no teorética. No es postulación de la realidad sino realidad en postulación. Se postula lo que es «suyo» pero no se postula el «de suyo» mismo.

Postulación es el modo como se dota a la realidad profunda de un contenido libremente construido. La realidad se actualiza en mi libre construcción, la cual se convierte así en contenido de lo real; contenido todo lo libre que se quiera, pero siempre contenido de lo real.

Lo libremente construido y realizado por postulación puede quedar reposando sobre sí mismo: es la creación por la creación. Es lo propio, por ejemplo, de una novela. Pero lo libremente construido puede quedar realizado en la «realidad-fundamento» como contenido fundamentante de la cosa campal. Entonces lo libremente construido es contenido «fundamental»: es la postulación teorética.

No es difícil poner algunos ejemplos de postulación especialmente graves y decisivos. Ante todo, la intelección racional de la realidad espacial del campo perceptivo en su realidad profunda: es la geometría. Toda geometría consiste en un libre sistema de postulados (incluyendo en ellos los llamados axiomas). En la geometría se postula libremente que la realidad profunda del espacio campal tiene determinados caracteres precisos: es el espacio geométrico. El espacio campal, el espacio perceptivo, es espacio pre-geométrico. Pues bien, se postula que este espacio campal tiene en su realidad profunda determinados caracteres intrínsecos sumamente precisos. La existencia de geometrías con distintos postulados libremente elegidos muestra que a la realidad profunda del espacio, al espacio geométrico, compete la posibilidad de distintos contenidos. Esta diversidad no es mera diversidad, porque a mi modo de ver esta diversidad de postulados muestra dos cosas. Primero, muestra que se trata siempre de «espacio»; esto es, que siempre se trata de dar fundamento racional a eso que es el campo espacial perceptivo. Este último no es espacio

absoluto —sería absurdo— pero tampoco es aún un espacio geométrico. Por esto lo llamo espacio pre-geométrico. Es un espacio que no posee caracteres rigurosamente concebidos, porque el concebirlos hace ya que este espacio pre-geométrico se torne en espacio geométrico. El espacio geométrico es por esto fundamento profundo del espacio pre-geométrico. La diversidad de postulados muestra, pues, ante todo que ambos espacios son efectivamente espacio, pero que el espacio pre-geométrico es distinto del geométrico. En especial, nos muestra de esta manera que el propio espacio euclidiano no es, como suele decirse tantas veces intuitivo, esto es, nos muestra que el espacio euclidiano es una libre creación de espacio geométrico. Segundo, la diversidad de postulados muestra en su mutua independencia, la disociación de aspectos estructurales del espacio geométrico. Nos muestra, al ser distintos los sistemas de postulados, que a la estructura profunda del espacio, es decir, al espacio geométrico, competen aspectos esencialmente distintos y hasta separables: conjunción, dirección, distancia. Esta demostración acontece precisamente en el simple hecho de que los sistemas de postulados sean independientes entre sí. Topología, afinidad, métrica, tanto en toda su independencia como en su posible unidad condicional en algunos casos, así como la independencia de estructuras postulables dentro de cada una de aquellas geometrías, todo ello muestra que la intrínseca inteligibilidad racional de la realidad profunda del espacio acontece en una libre construcción. Las geometrías son postulación; la intelección de la realidad profunda del espacio es por tanto libre creación.

En física, al comienzo de la edad moderna, se han intentado cuando menos dos grandes creaciones libres para inteligir racionalmente la realidad profunda del universo. Una consistió en la

idea de que el universo es un magno organismo en el que sus diversos elementos constituyen sistemas por simpatía y antipatía. Pero esto no dio mucho de sí. Lo que triunfó fue otra concepción. Fue la libre creación que postula para la realidad cósmica una estructura matemática. Fue la idea de la *Nueva Ciencia* de Galileo: el grandioso libro del universo, nos dice, está escrito en lengua geométrica, esto es matemática. Este matematismo revistió durante centurias la forma concreta de mecanicismo, una libre creación según la cual la matemática universal es la matemática de los movimientos. Pero desde hace casi un siglo, la física ha dejado de ser mecanicista. La estructura matemática del universo continúa subsistiendo independientemente de su forma mecanicista que era un matematismo demasiado restringido. *Matematismo* no es mecanicismo. Todo esto es, sin duda ninguna, una libre creación para inteligir racionalmente el fundamento de todo lo cósmico. Su fecundidad está bien patente. Sin embargo, el éxito fabuloso de la idea de un universo matemático no puede ocultar su carácter de libre creación, de libre postulación, la cual precisamente por ser libre deja seguramente en la oscuridad aspectos insospechados de la naturaleza.

Recapitemos lo dicho. Nos preguntábamos cuáles son los modos de libre creación racional. Hemos visto que son especialmente tres. Se apoyan en tres aspectos de lo campal: la experiencia de notas, la estructura, la constructividad. En estos tres aspectos se despliega la creación de carácter libre: experiencia libre, sistematización libre, construcción libre. Por la experiencia libre se dota a la realidad profunda de un contenido modélico. Por la sistematización libre se dota a la realidad profunda de estructura básica. Por la libre construcción se dota a la realidad profunda de contenido completamente creado. El modo de

dotar a la realidad profunda de un contenido consistente en modificar determinadas notas campales, es lo que llamo «modelizar»; el modo de dotar a la realidad profunda de un contenido de estructura básica apoyado en lo campal es «homologar»; el modo de dotar a la realidad profunda de contenido completamente construido es «postular». Modelizar, homologar, postular: he aquí los tres modos de creación racional. Los tres no son sino modos de movernos intelectivamente en una primaria, idéntica e inamisible formalidad de realidad. Y como esta formalidad está intrínseca y formalmente dada en impresión de realidad, resulta que los tres modos de creación racional son tres modos creadores de la razón sentiente.

Con ello podemos dar por terminado el segundo paso de nuestra investigación en este capítulo. Nos propusimos analizar en ese segundo paso la estructura de la marcha de la intelección. Para ello comenzamos por estudiar la actividad intelectual en cuanto actividad: es el pensar. Nos preguntamos después por la actividad pensante en cuanto intelectual: es la razón. Y dentro de la razón hemos visto, en primer lugar, qué es razón, segundo cuál es el orto de la razón, finalmente la unidad de razón y realidad. Ahora, nos falta entrar en el estudio del cuarto punto esencial de nuestra investigación: cuál es el objeto formal de la actividad racional.

## **CAPITULO IV**

### **EL OBJETO FORMAL DE LA ACTIVIDAD RACIONAL**

Tracemos resumidamente la línea del camino recorrido hasta ahora

en esta Tercera Parte de nuestra investigación, para poder enfocar más cómodamente su ulterior desarrollo.

Hemos visto que razón es el momento intelectual de la actividad pensante. En otras palabras, razón no es *simple actividad* de inteligir sino que es *actividad intelectual*. Ya vimos lo que esto significa. Actividad no es simplemente acción sino estar en acción según ese modo que consiste en estar accionando. Esta actividad, en cuanto actividad del inteligir, es lo que constituye el pensar. El pensar es el modo de acción de inteligir determinado por las cosas reales ya inteligidas en intelección previa; es pues actividad activada. Y lo que en las cosas reales ya inteligidas nos activa es el carácter constitutivamente abierto de la realidad misma. En cuanto actividad, actividad pensante es estar en acción inteliendo aquello a lo que lo real previamente inteligido está abierto. Es lo que llamamos «dar que pensar». Lo real está dando que pensar porque es realmente abierto y porque el pensar está constitutivamente abierto a la realidad. El pensar envuelve pues intrínseca y formalmente el momento de realidad no sólo intencionalmente sino físicamente y expresamente. Esta realidad es siempre y sólo la realidad en que realmente se estaba ya. La estructura interna y formal del acto mismo de esta intelección es lo que llamamos *carácter intelectual*. El momento propiamente intelectual de la actividad pensante, es decir el momento intelectual y estructural de la acción de la actividad pensante es justamente la razón. La razón está apoyada en lo real previamente inteligido. Este apoyo es la realidad de lo campalmente inteligido en su carácter de «hacia». Es, pues, un modo de intelección determinado por lo real mismo.

Este modo de intelección es intelección inquiriente, es búsqueda. La

razón se apoya para esta búsqueda en lo previamente inteligido. Es una búsqueda allende lo inteligido en el campo de lo real, un «allende» en todos sus aspectos y dimensiones: es lo que llamo realidad en profundidad o realidad profunda. En la intelección de la realidad profunda, realidad no es un «medio» de intelección, sino que es «mensura» de la realidad campal. Lo campal no queda, pues, a espaldas de la razón. Todo lo contrario: constituye el principio canónico con que la intelección mensura en principio la realidad campal misma.

Esta mensura tiene carácter formal de fundamento. La realidad profunda es «realidad-fundamento» o si se quiere «realidad fundamental». Razón es así' intelección principal de lo real en profundidad. Este principio no es un sistema de verdades o de reglas, sino que es la realidad misma en su físico carácter de realidad. Y como la realidad es constitutivamente abierta, resulta que la razón misma es abierta en cuanto razón. En esta apertura la razón va a inteligir la realidad profunda en forma dimensional, direccional y provisional. El momento de lo real que nos lanza a esta intelección es, como ya he dicho, la realidad en su carácter de «hacia». Con lo cual la realidad profunda misma resulta ya físicamente presente pero intrínsecamente indeterminada: es justo problema. Problema no de ser ni de entidad sino problema de realidad.

Esto es mi razón: una intelección mía. Pero en cuanto determinada por las cosas, la razón es un momento de ellas: es razón de las cosas. Son ellas las que nos dan o nos quitan la razón. Bien entendido, en la línea de la actualidad: es la realidad profunda de las cosas en cuanto problemáticamente actualizada. Y esta actualidad es aquello que constituye la unidad de la razón como razón mía y como razón de las

cosas.

De esta suerte la razón es un momento estructural de la inteligencia determinado por la índole de la intelección de lo real mismo. En ella tiene la razón su orto estructural. Y como la intelección es formalmente sentiente, resulta que la razón misma es sentiente. Es la realidad de las cosas, en efecto, la que sentientemente aprehendida nos da que pensar.

Esta realidad es, repito, la física y explícita realidad de las cosas ya inteligidas. Por tanto el problema de la razón no es un problema de buscar realidad, puesto que la razón está ya en ella y es en este estar en ella en lo que consiste el principio mismo de la razón. Pero no es sólo el principio sino también el fundamento de toda su marcha intelectual: la realidad se impone coercitivamente a la razón. Lo que es problema es la intelección de la realidad en su contenido fundamental propio. Esto es lo que hay que mensurar. Y para tratar este problema la razón actualiza la realidad misma en las intelecciones previas, un modo de actualización que consiste en considerarlas como fundamento de lo real. Pero como mis intelecciones previas son más, resulta que la intelección racional en cuanto racional es una libre creación. En esta libre creación lo real cobra en mis intelecciones previas su contenido fundamental. Y a su vez, este contenido queda realizado. Esta realización puede adoptar formas diversas: puede ser realización de un contenido logrado en experiencia libre, en estructura básica o hipótesis, en construcción libre; es decir, puede ser modelización, homologación y postulación, tres formas de fundamentalidad.

Esto supuesto, la estructura de la razón deja flotando ante nuestro análisis una precisa cuestión. Lo inteligido racionalmente es la realidad

profunda en su contenido fundamental. Esta intelección es, decía, una libre creación que no se desentiende de lo campal sino que se apoya en lo campal para determinar aquel contenido en una búsqueda. En su virtud, surge una cuestión: respecto de esta realidad profunda ¿qué es su contenido en cuanto buscado? Esto es, ¿cuál es el objeto formal de la actividad intelectual, el objeto formal de la razón? He aquí ahora nuestra cuestión. Cuestión mucho más compleja de lo que a primera vista puede parecer. A poco que se reflexione se verá que esta cuestión se despliega en tres grupos de problemas:

1° Cuál es el carácter formal del objeto de la razón.

2° Cuál es la unidad formal de este objeto con lo real que lo ha determinado.

3° Cuál es formalmente la función determinante de lo real en la razón.

He aquí los tres puntos que hemos de examinar rápidamente.

## §1 CARÁCTER FORMAL DEL OBJETO DE LA RAZÓN

La razón es una intelección determinada en una de las direcciones del «hacia» de lo real: el «hacia» en profundidad. Este «hacia» es, repito por milésima vez, un modo de la realidad misma; es la realidad en su modo de «hacia». Y cuando este «hacia» lo es en profundidad entonces la intelección es razón. El carácter formal del objeto de la razón es entonces el carácter formal del término de este «hacia».

Desde luego, por ser modo de la realidad el «hacia» mismo tiene un

término en la realidad misma, pues no hemos salido de ella. Pero esto no significa sino que el «hacia» termina en alguna cosa real. El término en cuanto término es término en la realidad, y por tanto pertenece a ella, aunque no sea por sí mismo real. ¿Qué es este pertenecer a ella? No es pertenecer a la realidad como un contenido determinado. En rigor, el término pudiera ser un término vacío, esto es, el «hacia» sería un hacia nada. Sin embargo, siempre será «realmente» una nada; está por tanto en la realidad como un hueco suyo, por así decirlo. El pertenecer a la realidad no significa, pues, ser un contenido suyo determinado sino meramente ser «término», algo hacia lo que se va. Este término es término en la realidad, pero no es un contenido determinado suyo. Ser en la realidad sin ser formalmente contenido real es en lo que consiste justamente el ser algo posible. El término del «hacia» es algo formalmente posible. He aquí el carácter formal del objeto de la razón: la posibilidad. Aquello en lo cual se mueve la razón es lo real siempre y sólo como posible. ¿Qué significa más precisamente esta posibilidad?

Tomado por su lado negativo, lo posible es aquello a lo que le falta algo para ser plenamente real. Pero este no ser real se inscribe dentro de la realidad. Y esta inscripción constituye el aspecto positivo de lo posible. Ahora bien, hay distintos modos según los cuales el «no» se inscribe en la realidad. Aquí nos interesan especialmente dos.

El primero, nos salió al paso al tratar de la intelección de lo que algo real es en realidad entre otras cosas. Lo primero que la intelección hace en estas condiciones no es abandonar la realidad sino tomar en ella distancia de lo real; es un movimiento de retracción dentro de la realidad. Esta intelección en retracción constituye la simple

aprehensión. Su carácter formal, el carácter formal del término de la simple aprehensión, es la realidad física misma en su modo de «sería». Lo real campal se actualiza en mi intelección retraída como real que «sería». «Sería» no consiste en ser ni una condición ni tan siquiera una posibilidad en sentido estricto. Los perceptos, los fictos y los conceptos, no son formalmente posibles: son lo real en retracción de contenido. Es lo que llamé lo irreal. Ya vimos lo que es lo irreal. Irreal no significa no tener nada que ver con la realidad, sino tener que ver con ella liberando su contenido. Desde la realidad, lo irreal es realmente irreal; es la realidad actualizada en simple aprehensión. Desde el contenido mismo, lo irreal es lo que se realiza en la realidad en modo de «sería». ¿En qué consiste precisamente este modo? Un contenido es irreal en modo de «sería» cuando el contenido irreal es inteligido como propiedad o nota de lo real. Este papel sería rojo considerando el contenido irreal del rojo como si fuera una nota cromática del papel. Pero lo irreal puede ser de distinto carácter. Porque puedo realizar en la realidad lo irreal no como nota sino como fundamento. Entonces ya no es lo que la realidad «sería» sino que es algo distinto: es lo que la realidad «podría ser». Es la posibilidad de lo real. El término del «hacia» es por el momento tan sólo un término posible. Como tal está en la realidad como un «podría» de la realidad misma. Es una posibilidad real. *El «sería» es realidad en retracción. El «podría ser» es realidad en fundamentación.* La diferencia entre el «sería» y el «podría ser» no es una diferencia entre dos modos de ser posible, sino entre dos modos de realización. El «sería» no es posibilidad intrínseca; es modo de realizarse algo como modo. Como modo, el «sería» es el *modo irreal* (entiendo aquí por irreal la realidad en retracción de contenido, y no lo que gramaticalmente se entiende por modo irreal). En cambio el «podría ser» es modo *de posibilitación*, modo no de ser nota sino de ser fundamento. La diferencia entre el modo

irreal y el modo de posibilitación no es una diferencia entre dos posibilidades, sino la diferencia entre la irrealidad realizada como nota (modo irreal) y la irrealidad realizada como fundamento (posibilitación). Lo irreal realizado como fundamento: he aquí lo verdaderamente posible de la razón, el «podría ser». Para evitar el equívoco de posibilidad y posibilitación llamaré a veces a lo posibilitante «las posibilidades», en plural.

Mis intelecciones previas son apoyo y en este apoyo la inteligencia actualiza lo que la realidad campal podría ser en su realidad profunda. Es el carácter formal del objeto de la razón.

La razón es el momento intelectual del pensar. Por tanto, hay que decir que la actividad intelectual, esto es, el pensar piensa siempre en lo real, pero piensa sólo en las posibilidades de lo real. Se piensa siempre y sólo en posibilidades. Si pienso en el paseo que voy a dar, o en el viaje que voy a emprender, o en lo que es en realidad eso que llamamos luz, en lo que pienso formalmente es en el paseo que puedo dar, o en el viaje que puedo emprender, o en las posibilidades reales para que se produzca eso que llamamos luz. El objeto formal de la actividad intelectual es lo que lo real podría realmente ser.

¿Cómo este «podría ser» se inscribe positivamente en lo real, es decir, cómo las posibilidades están inteligidas como posibilitantes en lo real?

## **§2 LA UNIDAD DE LAS POSIBILIDADES COMO DETERMINANTE DE LA INTELECCIÓN DE LO REAL**

Naturalmente, se trata tan sólo del orden de la intelección. No se trata de cómo la posibilidad está posibilitando la realidad en y por sí misma, sino de cómo la intelección de las posibilidades está determinando la intelección de lo real en profundidad. Pues bien, esta unidad determinante de las posibilidades en la intelección de lo real tiene tres aspectos esenciales.

A) En el «hacia» no voy «allende» en un ir sin más, por así decirlo, sino que el «hacia» es un «hacia» ya internamente cualificado por aquello que me lanza allende. Esto que me lanza es la intelección de la realidad campal. Y esta realidad determina el «hacia» mismo como un «hacia» desde algo previamente inteligido. Lo determina en un doble aspecto. Primero, la realidad campal tiene un contenido propio, y son sus notas las que al lanzarnos «hacia» cualifican el modo de ir hacia la realidad profunda. El «hacia», en efecto, como modo de realidad recubre a todos los demás modos, y éstos a su vez recubren el «hacia». De lo cual resulta no sólo que cada uno de los modos de la realidad campal nos lanza «hacia» lo allende, sino que este mismo «hacia» está internamente cualificado por aquellos otros modos. No solamente esto, sino que hay en esta cualificación un segundo aspecto que es «fundamental». Es que la realidad campal no sólo nos lanza «hacia» sino que constituye el principio canónico de intelección en este lanzamiento. Estos dos aspectos no son sino eso, aspectos de la interna cualificación del «hacia». Ahora bien, su término formal es lo que la realidad profunda podría ser; es decir, este término formal es posibilidad. Y como el lanzamiento en «hacia» está intrínsecamente cualificado, resulta que la posibilidad misma en cuestión está ya de alguna manera también intrínsecamente cualificada. No es huera posibilidad, sino posibilidad realmente cualificada en tanto que

posibilidad. Y aquí «realmente» no sólo significa que esta posibilidad pertenece a la realidad, sino que la realidad misma cualifica posibilitantemente a esta posibilidad. En otras palabras, posibilitación es *posibilidad incoada*. El «hacia» es incoativo. Incoación: he aquí el primer aspecto según el cual la posibilitación determina la intelección de la realidad en profundidad. Es determinación intelectual incoada. La razón no se mueve en el infinito de posibles sino en un elenco de posibilidades ya incoadas, es decir, que van apuntando no sólo terminalmente sino intrínsecamente hacia lo que la posibilidad va a posibilitar. B) Este «hacia» tiene rutas múltiples precisamente porque está recubriendo, como acabo de decir, todo el contenido de lo campal. Como este contenido es múltiple son también múltiples las rutas incoadas. Esto es, la intelección campal jamás lanza «hacia» una sola posibilidad sino «hacia» múltiples posibilidades. Cada una de ellas es una incoación. De donde resulta que la razón no sólo se mueve en posibilidad, sino que se mueve entre múltiples posibilidades. La razón tiene que tomarlas todas juntas; tiene que tomar cada una «con» (*cum*) todas las demás. Por esto, el término del «hacia» más que una mera posibilidad es co-posibilidad. Y esta intelección de lo posible en «con» es justo lo que constituye el «co-legir». La multiplicidad de posibilidades «hacia» las que nos vemos lanzados, determina ese modo de intelección que es el *colegir*. Colegir en su sentido etimológico es muy próximo a coleccionar. He aquí el segundo aspecto según el cual la posibilidad determina la intelección de lo real en profundidad: el colegir. Colegir no significa aquí «deducir» sino que consiste en determinar del modo que fuere la o las posibilidades realizables, tal vez incoativamente. La deducción no es sino un modo entre otros de colegir. El colegir no designa sino un modo de intelección: el de inteligir una o varias posibilidades co-inteligiendo las demás. Es el *cum* como



modo de intelección. La razón entiende la realidad profunda en modo constitutivamente coligente. Colige diversas posibilidades incoadas, diversas incoaciones. Y por este *cum* coligente, las diversas posibilidades pueden ser entendidas como más que meras incoaciones; pueden ser entendidas como posibilidad fundamental real. ¿Qué significa esto?

C) El *cum* del mero coleccionar tiene, según he apuntado, un sentido muy próximo al de coleccionar. Pero es mucho más que un mero coleccionar. Es que cada una de las diversas posibilidades es posibilidad de lo real, y por tanto son posibilidades abiertas porque la realidad misma es constitutivamente abierta. De ahí que el *cum* de las distintas posibilidades constituye un ámbito en que cada posibilidad, por estar abierta a otras, puede incorporárselas. Entonces el *cum* nos muestra su verdadera índole: es «im-plicación» mutua, mejor dicho, es «com-plicación». Y por esta su implicación, las posibilidades no solamente son múltiples sino que constituyen sistema. Pues bien, la determinación de la realidad profunda como realización de un sistema de posibilidades implicadas o complicadas entre sí es justo expiración. Es el tercer aspecto de la determinación intelectual de la realidad profunda. Entender racionalmente la realidad profunda es entenderla en explicación. Recíprocamente, explicar es entender la realidad profunda como realización de un sistema de posibilidades.

En resumen: la intelección racional se mueve en posibilidades reales, que intelectivamente determinan la realidad profunda de un modo incoativo, coligente y explicativo. Pero debemos dar un paso más: averiguar cómo lo real mismo conduce a la posibilidad.

### §3 FUNCIÓN DETERMINANTE DE LO REAL EN LA RAZÓN

La realidad previamente entendida en el campo nos lanza hacia la realidad profunda. De este lanzamiento hemos estudiado el término hacia el que nos lanza y el modo como nos lanza. Ahora, nos preguntamos por el punto de partida del lanzamiento mismo. Vamos lanzados por la realidad campal. Este lanzamiento «hacia» la posibilidad acontece, según hemos visto, en un «hacia» internamente cualificado. Esta cualificación es una incoación de la posibilidad como intelección de la realidad profunda, de la intelección de lo que esta realidad podría ser. Pero entonces es *eo ipso* una posibilidad incoativamente presente como tal posibilidad en la intelección campal misma. Esta intelección campal es sentiente, como lo es la razón misma. Por tanto, aquella posibilidad *está* presente —bien que incoativamente— en la inteligencia sentiente. Pues bien, este estar presente *sentiente* de la posibilidad en cuanto posibilidad, esto es, la presencia *sentiente* de lo que la realidad profunda «podría ser» en cuanto que «podría», es formalmente lo que constituye la *sugerencia*. El ámbito real de la co-posibilidad es ámbito de sugerencia, es ámbito de sugerencias co-sugeri-das. La inteligencia tiene entonces que optar entre las diversas sugerencias, y emprender su marcha intelectual. El «hacia» del lanzamiento es, pues, concretamente sugerencia. En seguida lo explicaré más detenidamente. La sugerencia no es un fenómeno psíquico o cosa parecida, sino que es un momento estructural de la razón misma en cuanto razón. En la intelección campal están presentes no sólo las cosas que se entienden sino que en ellas mismas *está* presente la sugerencia de lo que podrían ser en profundidad.

Decía que la razón tiene que optar entre las diversas sugerencias. Pero puede optar también por no atenerse formalmente a ninguna de ellas. Entonces la razón inventa posibilidades nuevas. Pero esta invención, en cuanto ruptura de las líneas de sugerencia, no hubiera sido posible más que por la sugerencia misma. Si se quiere, dicho un poco paradójicamente, entre las posibles sugerencias está la de no atenerse a ninguna sugerencia. La intelección campal nos da el principio canónico de la intelección de la realidad profunda, y la sugerencia en que puede ser inteligida. Pero lo que la razón entiende puede ser opuesto a su principio canónico y a toda sugerencia positiva.

En su virtud, principio canónico y sistema de sugerencias: he aquí la figura concreta estructural de esa búsqueda en cuanto búsqueda que es la intelección racional.

Esta figura concreta es esencial a la razón. La razón no es un modo de intelección especificado tan sólo por su término formal en abstracto. El modo racional de intelección tiene, por el contrario, una precisa estructura modal: su concreción. La concreción no es la individuación, por así decirlo, de una estructura general, sino que es un momento que intrínseca y formalmente concierne a la estructura misma de la razón. Ciertamente no es esencial a la razón tener *ésta* o la otra figura concreta; pero sí le es estructuralmente esencial *tener concreción*. La razón no es algo que «se concreta» sino algo que «es concreto» en y por sí mismo. Y no me refiero con ello a la razón como movimiento de una nota real de cada una de las realidades humanas; en este sentido la razón no hace excepción a ninguna de ellas; todo lo real es en este sentido individual en y por sí mismo. Me refiero aquí a la razón no como nota estructural sino a su propio modo de entender lo real. Esta

concreción estructural tiene una raíz formal en los dos momentos que constituyen la búsqueda. Uno, es el momento de principialidad: el principio canónico no es «la» realidad campal en abstracto, sino lo que la intelección campal en toda su concreción (realidad y principio canónico) ha decantado en el lanzamiento. Otro es el lanzamiento en la concreción de la dirección de la búsqueda intelectual: la sugerencia. Principialidad canónica y sugerencia son en su intrínseca concreción momentos estructurales de la intelección racional. ¿Cuál es esta concreción?

Esta concreción estructural tiene un preciso carácter formal: es lo que constituye la *forma mentis*. La razón tiene una estricta y rigurosa figura estructural en su modo mismo de entender. ¿Qué es esta *forma mentis*? Expliquemos la expresión.

En primer lugar, se trata de «mente». ¿Qué es esta *mens*? Mente no es formalmente idéntico a inteligencia. Etimológicamente procede de una raíz indoeuropea *men-* que significaba entre otras cosas el ímpetu, el ardor, la pasión, etc.; en definitiva expresa movimiento anímico. Pero, a mi modo de ver, no es sólo eso, porque no es un movimiento, como por ejemplo el movimiento pasional; en tanto que simple movimiento esta pasión no es sin más algo mental. El movimiento mismo es mental tan sólo si lleva como momento suyo alguna manera de intelección de la trayectoria y del término de ese movimiento. Es decir, el movimiento que *mens* significa es siempre y sólo el movimiento en cuanto tiene un momento intrínsecamente intelectual. La fuerza de la *mens* tiene como carácter formal propio el momento intelectual: es la fuerza según la cual está entendido y determinado intelectivamente el movimiento mismo. Recíprocamente, la intelección es *mens* sólo cuando es acción

intelectiva. Ahora bien, este movimiento es justo el lanzamiento. Por tanto, *mens* es inteligencia en lanzamiento. Bien entendido, que es un lanzamiento como modo mismo de intelección. No se trata de lo que nos mueve a inteligir, sino del movimiento intelectual mismo. Y como el movimiento intelectual en lanzamiento es justamente la razón, resulta que hay una interna implicación entre razón y *mens*. Pues bien, «mente» expresa el carácter concreto de la razón.

En segundo lugar, esta *mens* tiene una forma o figura: *forma mentis*. ¿En qué consiste? No consiste tan sólo en la trayectoria determinada de la intelección y de su principio, esto es, no consiste en la forma del curso mismo de la intelección. Es algo más. Es esta forma como decantada, como incrustada por así decirlo, en la intelección misma en cuanto «lanzable», valga la expresión. La forma en cuestión no es sólo la figura de un acto, sino la figura de un modo de habérselas con lo inteligible. Habérselas es lo que significa «habitud». La figura que buscamos no es sino la habitud de la intelección en lanzamiento. A la razón le es esencial una figura o forma como habitud intelectual de lanzamiento.

En tercer lugar, esta habitud ha de estar formalmente determinada por el «hacia» mismo en cuanto tal. La intelección, en efecto, puede tener muchas hábitos o modos de habérselas con las cosas. Aquí nos interesan dos tipos de habitud. Algunas, por ejemplo, pueden ser debidas a diferencias tanto individuales como sociales. Son modos o hábitos determinados por el modo de ser del hombre. Constituyen la figura o forma del lanzamiento por ser figura o forma del hombre lanzado. De ahí resulta que la habitud queda ciertamente cualificada, tiene cualidades, pero estas cualidades tienen un origen extrínseco a lo

que la razón formalmente es; tienen su origen, por ejemplo, en ser griego o en ser semita. Pero hay otros tipos de lanzamiento, cuya diferencia se funda en la índole intrínseca del «hacia» mismo en cuanto «hacia». La razón queda entonces también cualificada, pero sus cualidades tienen su origen en la índole intrínseca de la razón misma: por ejemplo, la diferencia en el lanzamiento «hacia» lo real de un modo poético o de un modo científico. No son modos que la intelección «tiene» sino modos de lo que la intelección «es». Ambos tipos de cualidades (llamémoslas extrínsecas e intrínsecas) de la habitud no son idénticos. Dentro de un mismo modo intrínseco del «hacia», por ejemplo dentro del «hacia» poético, caben muchos modos de hacer lo que llamamos poesía; no es lo mismo lo que entienden por poesía los primitivos sumerios o lo que entienden por poesía los poetas del helenismo. Igualmente dentro del intrínseco «hacia» propio de la ciencia, hay modos diversos; no es lo mismo lo que un primitivo sumerio o akkadio entiende por explicar el mundo, que lo que por explicar el mundo entendió un griego, ni lo que entendió un griego por explicar el mundo es idéntico a lo que nosotros entendemos. Pues bien, la *forma mentis* está constituida por el modo intrínseco y formal del enfrentamiento o lanzamiento hacia lo real, por el modo del «hacia» en cuanto «hacia», y no por las modalidades que este lanzamiento o búsqueda pueda tener en función extrínseca de las modalidades de aquel que busca. Es la diferencia, insisto en el ejemplo, entre figura o razón poética de lo real, y figura o razón teórica de lo real (no pasa de ser un ejemplo entre otros).

Es una diferencia de distinto orden a la que existe entre los modos de hacer ciencia entre sí, y los modos de hacer poesía entre sí, según caracteres antropológicos. La *forma mentis* consiste en este caso en la

diferencia entre hacer ciencia y hacer poesía.

Estos tres aspectos, el ser acción intelectual, el ser habitud de moción, y el ser habitud intrínseca y formal de esta moción, constituyen «a una» lo que entiendo por *forma mentis*: la figura concreta que la intelección adopta en su modo formal de estar lanzada a lo real, en el modo de lanzamiento en cuanto tal.

Pues bien, este concepto tiene un nombre muy preciso: es *mentalidad*. No es primariamente un concepto psicológico, social o étnico, sino un concepto estructural. Me estoy refiriendo, bien entendido, a lo que la mentalidad formalmente es. Mentalidad es el modo intrínseco y formal de habitud de lanzamiento hacia las cosas reales; por ejemplo, la mentalidad teórica. No me refiero pues a las cualidades que la mentalidad puede tener, y tiene de hecho por determinados factores externos de origen psicológico, social, etc. Y esto es importante subrayarlo porque usualmente se llama mentalidad tanto a la mentalidad teórica como por ejemplo a la mentalidad semítica o a la mentalidad feudal. Y esto a mi modo de ver no es exacto. Lo semítico, lo feudal, son algo que ciertamente cualifica la mentalidad pero es confiriendo una determinada cualidad a algo que es ya una mentalidad, esto es a la mentalidad como modo de habérselas intelectivamente con las cosas reales. Ser semita no es una mentalidad sino una cualidad que califica a algo que es ya una mentalidad, por ejemplo, al «hacer ciencia», etc. Pero el que sea científica no «cualifica» a la mentalidad ya dada sino que es el momento que intrínseca y formalmente la «constituye». A aquel concepto usual le falta el tercer aspecto, y el más radical de la *forma mentis*: es modo formalmente constitutivo de la habitud de ir a lo real. La llamada

mentalidad semítica es semítica por ser mentalidad propia «del» semita, pero no es mentalidad «en sí misma» semítica, cosa que formalmente no tiene sentido, aunque todos empleemos la expresión. Los modos de concebir las cosas que tiene un semita no son momentos conceptivos formalmente semíticos. El ser semita afecta ciertamente a los conceptos y les confiere cualidades que les son propios, pero no son cualidades formales de aquéllos. Porque estas cualidades no penden de la estructura del concebir mismo, sino del modo de ser del semita. Por esto es por lo que la llamada mentalidad del semita no es semítica en cuanto mentalidad; es solamente mentalidad del semita. En cambio, la mentalidad teórica es teórica «en sí misma» en cuanto mentalidad; no es mentalidad «de» un científico sino modo de intelección de lo real, un modo intrínseco de la razón. La diferencia entre intelección científica y poética constituye dos mentalidades, la científica y la poética. Estas dos son mentalidades estrictas. El semita o el heleno, en cambio, cualifican estas dos mentalidades con cualidades de origen extraintelectivo; su origen está en el modo de ser del semita y del heleno. Por esto es por lo que no constituyen mentalidades propiamente dichas. Este es el concepto estricto y formal de mentalidad. Ello no obsta, repito, para que las locuciones usuales de mentalidad semítica, de mentalidad helénica, etc., sigan empleándose. Lo único importante es disipar el equívoco del concepto de mentalidad latente en estas expresiones. No es lo mismo hablar de mentalidad refiriéndose a mentalidad semítica que refiriéndose a mentalidad científica. Lo primero es propio de una sociología del conocimiento; sólo lo segundo pertenece a una filosofía de la inteligencia.

Y de esta mentalidad estrictamente entendida digo que es estructuralmente esencial a la razón: es su intrínseca y formal

concreción. La razón es concreta, y su concreción en cuanto razón es mentalidad. No hay ni puede haber razón sin mentalidad; lo que hubiera sin mentalidad no sería razón. Tal acontece en la intelección campal de lo real. Ver este papel y afirmar que es verde no es cuestión de mentalidad. La mentalidad aparece tan sólo cuando se va en profundidad allende el campo para saber cuál es el fundamento del verdor. Sólo la intelección en profundidad tiene la concreción de la mentalidad. A la determinación concreta del término formal de la intelección en profundidad, esto es, a la determinación concreta de la razón formal de lo inteligido, corresponde la determinación concreta de la razón en cuanto lanzamiento inteligente, esto es, la mentalidad.

Como la mentalidad es la concreción del lanzamiento en cuanto tal, sus raíces intrínsecas y radicales son el principio canónico y la sugerencia. Ni estos momentos, ni por tanto la mentalidad misma, están limitados al dominio de lo teórico. Ya lo vengo diciendo. La sugerencia, por ejemplo, sugiere no sólo cuál sea la índole teórica de lo inteligido en profundidad, sino que la sugerencia recae ante todo sobre la línea misma de la intelección: puede sugerir la creación de conceptos, pero puede sugerir también la profundidad metafórica, poética o de cualquier otra índole. Y lo propio debe decirse del principio canónico. La unidad —a veces inefable— de la metáfora, tiene como principio las cualidades ya aprehendidas en intelección campal, pero su línea principal puede ser muy distinta. Esta línea de intelección es justo la línea del «hacia» en cuanto tal. Las diferencias no están tan sólo en aquello desde lo cual estamos lanzados y en aquello hacia lo cual vamos lanzados, sino que están también en el tipo mismo de trayectoria que se va a seguir, esto es, en la línea del «hacia» de la intelección. Con toda esta amplitud que abarca no sólo el contenido sino las líneas

mismas de intelección, es como debe entenderse la mentalidad. No es la misma la mentalidad del científico, que la del poeta, que la del político, que la del teólogo, que la del filósofo, etc. Y esto, repito, no sólo por el «contenido» de su razón sino también y sobre todo por la «línea», por la habitud en la cual la razón marcha lanzada en búsqueda. Mentalidad es justo la formal habitud concreta de la búsqueda racional, es la concreción del «hacia» en cuanto tal.

En definitiva, hemos examinado ya en esta Sección qué es marchar (Cap. I): marcha es búsqueda. Hemos visto después cuál es su estructura intelectual (Cap. II). La marcha es una actividad pensante, cuyo momento intelectual constituye la razón, esto es, la intelección principal de lo real en profundidad. El objeto formal de esta actividad intelectual es posibilidad, esto es, lo que la realidad profunda podría ser. Esta posibilidad determina la intelección de la realidad profunda en forma incoativa, coligente, y explicativa. Y ello es posible precisamente porque la realidad campal, previamente inteligida, nos da un principio canónico y un sistema de sugerencias. Es la raíz última de la concreción estructural de la razón: de su constitutiva mentalidad.

Esto supuesto, la inteligencia racional entiende la realidad profunda. ¿Cuál es la estructura misma de esta intelección? He aquí lo que finalmente hemos de examinar en la Sección 2.

## SECCIÓN 2

### ESTRUCTURA DE LA INTELECCIÓN RACIONAL: EL CONOCER

La intelección inquiriente, la razón, es un modo especial de intelección. Intelección, ya lo sabemos, es la aprehensión de algo real meramente actualizado como real en dicha aprehensión. La intelección inquiriente es un modo de intelección de lo real actualizado según un modo especial. Este modo de intelección es lo que llamamos *conocimiento*. La estructura de la marcha intelectual, esto es, la estructura de la intelección racional es conocer. No toda intelección es conocimiento. Más aún, no es nada obvio que la forma suprema de nuestra intelección sea conocimiento. Esta identificación de intelección y conocimiento pudo parecer obvia en la filosofía moderna; fue tomada sin discursión por Kant. Pero como veremos, esta identificación no es sostenible. La diferencia entre intelección y conocimiento es un grave problema sobre el que Kant resbaló. Por esto, la Crítica de Kant padece de una radical insuficiencia. Antes de una crítica del conocimiento debió haberse elaborado una crítica, o cuando menos una filosofía de la intelección en cuanto tal. De aquí arranca en última instancia la insuficiencia de la Crítica kantiana. Kant entiende que intelección es conocimiento. En el fondo, Kant no hace sino recoger una identificación que corría desde hace muchos siglos antes de él. Pero Kant entiende además, también sin hacerse cuestión de ello, que en el fondo conocimiento es sinónimo de ciencia. Esta doble ecuación (intelección= conocimiento; y conocimiento= ciencia) determina la marcha de la Crítica kantiana. Pero esta doble ecuación no es exacta. Ni intelección es conocimiento, ni la estructura del conocimiento es ciencia. Por tanto, para conceptuar con rigor la índole de la intelección racional hemos de plantearnos dos cuestiones:

I. Qué es conocer.

II. Cuál es la estructura formal del conocer.

## CAPITULO V

### QUE ES CONOCER

En las páginas anteriores hemos ido diciendo ya lo que es la intelección racional. Pues bien, conocimiento es lo que formalmente constituye la intelección racional. Para conceptuar el conocimiento no será ocioso recoger brevemente lo ya dicho para incardinar adecuadamente la cuestión.

Ante todo es preciso eliminar una idea falsa aunque muy corriente: conocimiento sería sustituir las representaciones sensibles por conceptos de la realidad. Las impresiones sensibles serían meras representaciones vacías de realidad, y la intelección de la realidad estaría tan sólo en el conocimiento, sobre todo en el conocimiento científico. Pero esto no es así. Porque las impresiones sensibles no son representaciones sino presentaciones. Quien es representación es el conocimiento científico; pero representación no en el sentido de sustitución de las impresiones por otras intelecciones (*vor-stellen*), sino en el sentido de re-exponer lo ya presentado (*dar-stellen*). En este sentido (y sólo en éste) el conocimiento es re-presentación, esto es re-actualización racional.

Eliminado este equívoco, continuemos con nuestro problema.

La intelección racional es ante todo intelección. En cuanto tal, es la aprehensión de algo como real, una aprehensión en la cual lo real

mismo está meramente actualizado. Esta intelección tiene dos momentos. Todo lo real, en efecto, tiene un momento individual y un momento campal. Al aprehender algo como real se aprehende su realidad según ambos momentos pero en modo distinto. Si se atiende más al momento individual entonces la intelección es aprehensión de la cosa como real. Pero si se atiende a que la cosa real está en un campo, la cosa real queda aprehendida como campalmente actualizada entre otras. Y entonces la aprehensión no entiende sólo que la cosa es real, sino que entiende qué es en realidad esta cosa real. Son los dos momentos de la intelección: entender algo como real, y entenderlo como siendo campalmente algo «en realidad». Son dos momentos de pura y simple intelección.

Pero puede suceder que la cosa real, «a una» con el campo que ella determina, nos lance allende esta realidad campal hacia «la» realidad como realidad allende el campo, esto es al mundo. Este allende no es el allende de una cosa hacia otras; esto sería un allende intra-campal. Se trata de un «allende» de una cosa real y de su campo todo hacia la realidad misma como realidad, es decir se trata de un allende el campo hacia el mundo. Este allende tampoco es un allende el «sujeto» (como podría decirse), porque en este sentido en la intelección campal estamos instalados ya allende lo que esta interpretación entendería por sujeto, y continuamos estándolo así en toda intelección. Este «allende», el campo todo, puede serlo en distintas direcciones: hacia dentro de las cosas, hacia otras cosas extra-campales, etc. Pero siempre se trata de ir hacia el mundo como fundamento de lo que es la cosa real campal. Entonces ya no se considera una cosa respecto de otras del campo, sino que se considera cada cosa como modo de realidad fundada. En cuanto fundamento he llamado a la realidad extra-campal realidad en

profundidad o realidad profunda. Pues bien, la intelección de lo real en profundidad es ciertamente intelección pero no es mera intelección, sino un modo especial de ella, el modo «fundamental». La realidad no está actualizada en esta intelección como una cosa más que está ahí, sino que está actualizada en un modo que consiste formalmente en estar fundamentando. Fundamento —como ya he dicho— está tomado aquí en su sentido más amplio. No es idéntico a causa. Ser fundamento no es forzosamente ser causa; causa es sólo un modo de fundamentar. Hay otros, por ejemplo, la ley, es decir, el modo según el cual acontece y está siendo entendido lo real desde la realidad, etc. Fundamento es todo aquello que determina desde sí mismo, pero en y por sí mismo, a lo fundado, de suerte que éste es una realización del fundamento en lo fundado mismo. El estar fundamentando hace de la realidad profunda el principio mismo de este modo de intelección. Es el principio que mensura no lo que algo es en realidad respecto de otras cosas campalmente sentidas sino que mensura su fundamento en la realidad. La intelección de lo real en profundidad es intelección principial y mensurante: es la intelección racional. Pues bien, la intelección de algo en su realidad profunda, es decir, la intelección racional, es lo que formalmente constituye el conocimiento.

*Conocimiento es intelección en razón.* Conocer lo que una cosa es, es entender su realidad profunda, es entender cómo está actualizada en su fundamento propio, cómo está constituida «en la realidad» como principio mensurante. Conocer el verde no consiste sólo en verlo, ni en entender que es en realidad un color muy bien determinado entre otros, sino que es entender el fundamento mismo del verdor en la realidad, entender, por ejemplo, que es una ondulación electromagnética o un fotón de determinada frecuencia. Sólo al haberlo entendido así

conocemos realmente lo que es el verde real: tenemos intelección del verdor, pero en razón. La razón del verde es su fundamento real.

De aquí viene la diferencia radical entre conocimiento y intelección. El conocimiento es desde luego intelección por ser aprehensión de lo real como real. Pero es sólo un modo especial de intelección porque no toda intelección es conocimiento. Inteligir sin inteligir la razón, no es conocer. La intelección es siempre una actualización de lo real, pero sólo hay conocimiento cuando esta actualización es fundamental. Es intelección en razón.

Esto puede hacer pensar que la mera intelección es inferior al conocimiento, de suerte que habría que inscribir la intelección dentro del conocimiento: intelección sería formalmente conocimiento rudimentario. Pues bien, la verdad es exactamente lo contrario: hay que inscribir el conocimiento dentro de la intelección. Con lo cual la intelección no consiste formalmente en conocimiento rudimentario, sino que el conocimiento recibe toda su riqueza y su valor de ser una intelección. El conocimiento es sólo un bosquejo de intelección ulterior, de intelección sucedánea. Y esto por varios motivos.

En primer lugar, la intelección no es conocimiento sino que es la intelección la que por su deficiencia sentiente misma determina el conocimiento. Intelección es una actualización de lo real. Pero si lo real, por ejemplo este color verde, estuviera exhaustivamente actualizado en mi intelección, no habría lugar a hablar de conocimiento. La intelección plenaria de la realidad, es decir, su plenaria actualización, haría radicalmente innecesario por impropio el ser conocimiento. Tendríamos entonces intelección sin conocimiento. En cambio la recíproca es imposible: no puede haber conocimiento sin intelección, sin

actualización de lo real. Sólo hay conocimiento cuando la insuficiencia de la intelección lo exige. Esta insuficiencia arranca del momento sentiente de la intelección. Sin intelección sentiente no hay ni puede haber conocimiento.

En segundo lugar, intelección y conocimiento son distintos pero no independientes. ¿En qué sentido? Ya lo hemos indicado: es la intelección lo que determina el conocimiento. La intelección sentiente exige el conocimiento. Para colmar la insuficiencia de la intelección, la intelección exige determinar no otra intelección sino otro modo de la misma intelección; esto es, lo determinado es una expansión de la intelección. Conocer es una expansión de la intelección. Es intelección, esto es, actualización de lo real como real, pero una intelección que actualiza más lo que esa cosa ya actualizada como real es realmente: es actualización en búsqueda. Y en esto consiste el ser expansión: expansión es actualización inquiriente de lo ya actual. Por tanto, el conocimiento no es sólo distinto de la mera intelección, sino que es una expansión de esta intelección. Pero hay más.

En *tercer* lugar, en efecto, el conocimiento no es sólo expansión de la intelección y por tanto algo apoyado en ésta, sino que además el conocimiento consiste, en principio, en llevarnos a una mejor intelección, a una mejor actualización de lo conocido. Intelección es actualización de lo real, y por tanto conocer no es sino conducir a una actualización. El conocimiento no es sólo una actualización expandida sino una expansión que conduce a una nueva actualización de lo previamente actual. El conocimiento no reposa sobre sí mismo sino sobre la intelección de la que procede y sobre la intelección a que nos conduce. El término ulterior de todo conocimiento es un actualizar la



misma realidad previamente inteligida, es actualizarla ahora en su realidad profunda. Si no fuera por esto, el conocimiento no sería sino un juego mental. De ahí que todo conocimiento sea la transición de una intelección a otra intelección. Es una actualización en marcha. El conocimiento es la intelección buscándose a sí misma.

Como *anclado* en la intelección, como *expansión* de la intelección, y como transición a una intelección, el conocimiento es un modo intelectual que formalmente se inscribe en la mera intelección. Inteligir no es un rudimento de conocer. La intelección no es formalmente un conocimiento rudimentario sino que es el conocimiento quien es bosquejo de una intelección inquiriente en cuanto intelección. Conocer no es un fenómeno intelectual primario, como si la esencia del inteligir fuera el conocer. Por el contrario, la esencia del conocer es inteligir. El conocer no es el status *possidens* de la intelección; sólo lo es la mera intelección. Por esto toda teoría del conocimiento ha de fundarse en una previa conceptualización de la intelección, y no al revés, como si inteligir fuera conocer. Se piensa que el conocer es superior al inteligir. Y esto no es exacto. Lo inteligido en el conocer es ciertamente más que lo inteligido en la mera intelección, tiene un contenido más rico. Pero conocer no es sólo elaborar un contenido inteligido, sino que conocer es inteligir que este contenido es real, es decir, actualizar este contenido en lo real. Sólo a este precio tenemos conocimiento. Y esta realidad está dada al conocimiento por la mera intelección, y es a ella a la que todo conocimiento conduce para ser conocimiento. Todo conocimiento es siempre y sólo elaboración de una intelección. Y esta elaboración es justo la razón. Conocimiento es, pues, intelección en razón, es decir, intelección de lo real en su realidad profunda.

De ahí que sea necesario acotar este concepto de conocimiento frente a otros que estimo inexactos porque no tienen un concepto adecuado de lo que es ser fundamento.

Kant entiende por conocimiento todo juicio objetivamente fundado. Y esto, ya hemos visto que es inaceptable porque inteligir afirmativamente no es sin más conocer. Hace falta cuando menos el fundamento. Para Kant este fundamento es el determinante objetivo de la afirmación (y para el caso no importa que esta objetividad tenga para Kant idealidad trascendental). Pero esto no es lo que formalmente constituye el fundamento en el conocimiento. El fundamento es «realidad-fundamento» y no determinante objetivo del juicio. Kant ha lanzado el problema del conocimiento por la línea del juicio y del juzgar. Y esto no es exacto, cuando menos por dos motivos. Primeramente, porque identificar el conocimiento con el juicio es una enorme logificación de la razón. Conocer no es formalmente juzgar. Y segundo, porque el fundamento en cuestión no es el determinante objetivo del juicio sino que es la realidad-fundamento. El conocimiento envuelve naturalmente juicios, pero no todo juicio es conocimiento. Sólo es conocimiento cuando el juicio es juicio de realidad profunda. El juicio campal no es conocimiento.

Los griegos emplearon el verbo incoativo *gignóskein*, conocer, en muchas acepciones; la que aquí nos importa es la que abarca el conocimiento estricto y riguroso, y que en los griegos culmina en lo que llamaron *epistéme*: conocer estricto, casi (solo casi) sinónimo de ciencia.

Platón en el *Theaitetos* critica la última de las tres definiciones de conocimiento estricto (*epistéme*) que el interlocutor propone: opinión

verdadera con logos. Aquí logos significa razón. La razón sería, pues, lo que en esta definición constituye formalmente lo específico del conocimiento. Platón critica esta definición pero entendiendo por razón lo que probablemente entendía su interlocutor: lo que serían los elementos de que algo está compuesto. Después de su crítica, Platón ha dejado abierto y sin solución expresa qué sea el logos en un sentido más radical. No en vano califica Platón mismo a este diálogo como perteneciente al género *peirastikós*, esto es, como un intento o ensayo que diríamos hoy. Es que en el fondo Platón quiere en su crítica apuntar a otro sentido del logos, del que se ocupará en el *Sophistes*: el logos que enuncia no el ser «elemental» sino el ser «inteligible». Es decir, el logos que Platón pide al conocimiento es la intelección del ser inteligible, de la Idea. Lo demás sería tan solo «opinión verdadera». Ahora bien, no es esto lo que en nuestro análisis hemos descubierto como razón. Razón no es juicio de «ser-inteligible» sino de «realidad en profundidad». Ante todo, no hay dos seres, el ser de lo sensible y el ser de lo inteligible, sino un solo ser, el ser de lo real. Y además no se trata de ser sino de realidad, y no de realidad inteligible sino de realidad en profundidad. Por esto, sea cualquiera el sentido de aquella «opinión verdadera» a que Platón alude, esta opinión verdadera no puede contraponerse a una verdad *simpliciter*, a la verdad de lo inteligible, porque no hay dualismo de sentir e inteligir, sino que sólo hay la unidad formal y estructural del sentir y del inteligir en la intelección sentiente. De aquí resulta que la razón misma es sentiente; y aquello a que nos lleva sentientemente es la realidad profunda.

Esta realidad profunda, esta realidad fundamento, tampoco es lo que Aristóteles pensó: la causa. Al comienzo de su física nos dice Aristóteles: creemos conocer (*gignóskein*) algo cuando conocemos su

causa. El conocer estaría especificado y constituido por la aprehensión de la causalidad. Pero este concepto es, a mi modo de ver, demasiado restringido. Toda causa es fundamento, pero no todo fundamento es necesariamente una causa. Y no me refiero con ello a conocimientos como los de la matemática, cuyos fundamentos no son causas en sentido estricto sino más bien principios. Me refiero a algo más hondo: pienso que lo que sea un principio hay que concebirlo desde el fundamento y no al revés. Lo expuse más arriba. Causas y principios fundan; pero no por eso son fundamentos. Fundamentar es un modo muy preciso de fundar. Fundamentar es ciertamente ser principio, pero ser principio es no sólo ser aquello «desde lo cual» (*hóthen*) algo viene, sino aquello que *desde sí mismo* y *por sí mismo* se realiza en lo fundado. Entonces y sólo entonces es cuando el principio es fundamento. Conocer no es conocer causas, ni conocer principios que fundan, sino conocer fundamentos, conocer «fundamentalmente». Pero Aristóteles piensa en el conocimiento estricto, en la *epistème*, en la ciencia. Y para él, el objeto de la ciencia es lo que siempre es como es, sin poder serlo de otra manera. Ahora bien, este concepto es aún más restrictivo que el del conocer causal. Y ni la *epistème* ni el conocer causal son formalmente conocer: porque no todo fundamento es causalidad. Conocer profundamente a un amigo no es cuestión ni de causalidad ni de necesidad científica. Conocer a fondo a un amigo no es poseer el relato detallado de su vida, ni saber además los móviles de sus acciones y reacciones, sino inteligir estos móviles como manifestación en su forma y modo de realidad, de una realidad profunda.

Añadamos finalmente que profundidad no es sinónimo de ultimidad. Todo lo último es naturalmente profundo, pero no todo lo profundo es

último. La profundidad tiene grados; y esta gradación va hasta el infinito. La profundidad tiene hondura insondable. Conocer algo en profundidad no es conocerlo ya en su realidad última. Más aún, la intelección en profundidad es un hecho; pero el acceso a la ultimidad es constitutivamente un problema siempre abierto hasta el infinito. Por esto es por lo que intelección en profundidad no es sinónimo de intelección absoluta. Realidad-fundamento no es realidad absoluta. Es un grave error de Hegel. La marcha hacia la profundidad no es el despliegue de un saber absoluto. La profundidad es siempre una dimensión abierta, y por esto la razón no es saber absoluto sino intelección abierta en profundidad. Así como el campo de lo real está constitutivamente abierto, del mismo modo el «hacia» profundo a que lo campal nos remite es un «hacia» constitutivamente abierto también. Por esto Hegel parte de un falso supuesto: pensar que lo real (él decía la Idea) es la clausura de lo absoluto, de suerte que cada una de las realidades no serían sino momentos de esta su clausura última. Esto es inaceptable: la realidad es «constitutivamente» (no sólo de hecho) abierta. Pero además la intelección misma como mera actualización de lo real es también constitutivamente abierta. No puede pretenderse con Hegel que cada nivel de conciencia sea una mera y progresiva manifestación (fenómeno) de lo absoluto como espíritu, es decir, un despliegue hacia el saber absoluto. La marcha de la intelección no es, ni puede ser, una «fenomenología del espíritu».

En definitiva, aquello que especifica la intelección haciendo de ella conocimiento es la realidad profunda. Y esta realidad profunda no consiste ni en fundamento objetivo (Kant), ni en entidad inteligible (Platón), ni en causalidad, y menos aún en causalidad necesaria (Aristóteles), ni en lo absoluto (Hegel). La profundidad es el mero

«allende» como «realidad-fundamento» en todos los múltiples modos y formas que ese allende pueda revestir. La causalidad o los principios de un conocimiento deductivo no quedan excluidos de ella, ni quedan tampoco excluidos los posibles pasos hacia una realidad absoluta. Lo que queda excluido es que nada de ello constituye formalmente la realidad profunda en que la razón está instalada por el lanzamiento de la intelección desde el campo hacia lo allende.

Resumamos lo tantas veces dicho: la razón es: 1° intelección inquiriente de realidad; 2° intelección en profundidad, de la realidad mundanal, esto es intelección de «la» realidad; y 3° intelección formalmente principal y canónicamente mensurante de la realidad de lo real, según sugerencias sentidas. Las tres fórmulas son idénticas. Exponen los tres momentos cuya unidad intrínseca y formal es la esencia misma de la razón. Pues bien, conocer es inteligir lo real según esos tres momentos, es decir conocimiento es intelección en razón. Esta razón es una modalización de la intelección sentiente, es por tanto razón sentiente. Conocer es pues, obra de la razón sentiente. ¿Cuál es la estructura formal de este conocimiento?

## **CAPITULO VI**

### **ESTRUCTURA FORMAL DEL CONOCER**

Conocimiento es intelección en razón. Explicado ya lo que esta fórmula significa, salta a los ojos que conocimiento no sólo no es idéntico a intelección sino que tampoco es idéntico a ciencia. Ciencia no es sino un modo entre otros de conocimiento. Por esto, al preguntarnos

por la estructura formal del conocer preguntamos por algo mucho más radical que si nos preguntáramos qué es ciencia. Nos preguntamos por cuál es la estructura formal de la intelección racional de «la» realidad.

¿Cómo se conoce? Esta es la cuestión que hemos de abordar ahora: la estructura formal del conocer.

En primer lugar, lo que se quiere conocer es algo ya campalmente inteligido. Y lo que queremos inteligir es su realidad profunda. Por tanto, apoyados en los principios canónicos, situamos, por así decirlo, lo real campal sobre el fondo de la realidad profunda. Este «sobre el fondo» es lo que llamaré momento de *objetualidad*. Lo que es objeto no es la realidad profunda sino la cosa campal. De realidad campal la cosa queda convertida en objeto. La realidad profunda no es objeto sino fundamento. Pero esto no es suficiente. Porque en segundo lugar, apoyados en los principios canónicos, campalmente sugeridos, hemos de fijar el modo de posible acceso a lo profundo de lo real campal. La realidad profunda es fundamento, pero no en vacío, sino que es un fundamento muy concreto en cada caso. Por esto es esencial fijar el modo como podemos acceder a este fundamento que va a ser fundamento de la cosa campal determinada. Esta manera es justo la vía de acceso, esto es, el *método*. Mas tampoco es esto suficiente. Porque en tercer lugar, es necesario que avanzando por esta vía intentemos llegar a encontrar el fundamento que buscamos. *Es* el momento de la *verdad racional*. Objetualidad, método y encuentro verdadero: he aquí los tres momentos cuya unidad constituye la estructura formal del conocer.

Esta estructura no es idéntica a una estructura científica, porque no es forzoso que la unidad de los tres momentos del conocer tenga

carácter «científico». Objetualidad no es forzosamente idéntico a lo que un científico entiende por objeto: el hecho. Hecho científico no es lo mismo que objetualidad sino que ser hecho científico no es sino un modo de objetualidad. En segundo lugar, el método es vía de acceso. No es algo idéntico a un método científico. El método científico es «una» vía de acceso a la realidad profunda, pero no toda vía de acceso es método científico. Finalmente, encuentro verdadero no es lo mismo que comprobación científica. Y esto cuando menos por dos motivos. Primeramente, porque hay que entender esta presunta comprobación científica desde el encuentro verdadero, no al revés. Y en segundo lugar, porque no está dicho en ninguna parte que efectivamente vayamos a llegar a este encuentro verdadero. Tal vez esto no sea siempre posible. La ciencia no es como Kant pretendía un *Faktum* sino una pretensión no sólo por lo que toca a su contenido, sino también y sobre todo por lo que toca a las posibilidades mismas de su existencia; cosa perfectamente distinta de las condiciones de posibilidad de una ciencia ya lograda como la ciencia de que Kant nos habla. La ciencia según los tres momentos constitutivos de la intelección racional es esencialmente un conocimiento problemático: un conocimiento que quiere revestir la forma de hechos experimentales, de método preciso de experimentación, o de fundamentación de verdades comprobables. Esta triple intención es característica de la ciencia. Por esto es por lo que la ciencia es en cuanto conocimiento, conocimiento problemático. Y este problema de la ciencia se inscribe en la estructura formal del conocer en cuanto tal. Esta estructura tiene pues tres momentos: objetualidad, método, encuentro verdadero. Pero esto dicho sin más no son si no vagas expresiones. ¿En qué consisten con precisión?

## §1 LA OBJETUALIDAD

Como ya he indicado, la intelección de la cosa real campal en su realidad profunda sitúa dicha cosa sobre esta realidad profunda como fondo suyo.

Esta realidad profunda no es lo que se conoce por sí mismo en esta intelección. Estamos remitidos «hacia» ella, e instalados ya en ella por la realidad campal misma como realidad; la realidad profunda, así sin más, no es lo conocido. Lo que se conoce es la cosa real campal. Para no repetir monótonamente el adjetivo campal, hablaré de cosa real o simplemente de cosa. La realidad profunda no es algo inteligido como si fuera una magna cosa, sino que el modo de estar actualizada esta realidad profunda es, según vimos, «estar-fundamentando»: es *realidad-fundamente*. Por tanto, la realidad profunda es el real ámbito de la fundamentalidad. Pues bien, lo primero que hacemos para conocer una cosa real ya dada, es situarla sobre ese ámbito como fondo. Lo «profundo» es por lo pronto «fondo». Y ante este fondo la cosa real que estaba entre otras en un campo *resalta* como fundamentada en su profunda realidad. La cosa sufre por tanto una especie de transformación: de estar en el campo a estar sobre el fondo, a estar fundamentada. En esta nueva condición, la cosa real en cuanto queda así resaltada es lo que llamamos objeto. La cosa real ha quedado transformada en objeto real. Es el primer momento de la intelección racional: la objetualidad. Es menester conceptuar con alguna precisión qué es esta objetualidad y en qué consiste la transformación misma de la cosa real en objeto real.

## 1 QUE ES OBJETUALIDAD

Desde luego, objetualidad no es objetividad. La objetividad es algo que concierne a una afirmación. Pero la objetualidad concierne no a una afirmación sino al modo mismo de actualización de la cosa. Objetualidad es «un» modo de actualización de la cosa. Objeto no es, pues, objetividad. Pero tampoco es mera cosa real actualizada. Objeto no es idéntico a cosa real. No toda cosa real inteligida como real tiene por qué ser objeto de un posible conocimiento. Objeto es la cosa real sólo cuando está actualizada «sobre el fondo» de la realidad fundamental. La cosa inteligida según ella es en realidad en el campo, es ciertamente cosa real, pero no es formalmente objeto. Lo es tan sólo cuando está actualizada sobre el fondo de la realidad fundamental. El ser objeto no es ni objetividad ni cosa real sino que tiene una propia estructura. Y entonces nos preguntamos en qué consiste esta actualización, en qué consiste formalmente ser objeto.

El vocablo objeto tiene, como casi todos los vocablos importantes, sentidos diversos que es menester discernir cuidadosamente.

En primer lugar, ser objeto no consiste en ser algo que vamos a inteligir. Que objeto sea sinónimo de lo que vamos a inteligir es lo que resuena en la clásica idea del objeto material y formal. Y no es así. Esta conceptualización clásica se nutre en última instancia de la identidad de cosa real y objeto, añadiendo a lo sumo que la cosa real va a ser término de una intelección. Y no es así: ser objeto no es formalmente ser mero término de intelección. Habría que añadir cuando menos de qué modo es la cosa término de intelección.

Entonces podría pensarse, en segundo lugar, que objeto es aquello

que nos proponemos inteligir. Objeto sería realidad «propuesta». Objeto sería «pro-pósito». Es una latísima acepción que nos llevaría fuera de la intelección. Ciñéndonos al propósito intelectual, objeto sería lo que está propuesto como inteligendo. Objeto sería la cosa real actualizada en forma de *pro*, cuyo sentido etimológico es «delante de». Como modo de actualización, objeto consistiría en estar presente, en ser un *positum*. Pero puesto ante mí, esto es en forma de *pro*, sería la cosa real ante mí: un *pro-positum*. Pero esto no es así. Ante todo, porque este concepto no conviene sólo al objeto de la intelección racional. Hay también, según vimos, juicios proposicionales, y además juicios predicativos, en los que la cosa está propuesta para ulterior determinación. Así, cuando afirmamos que A es B, la A está propuesta para ser afirmada como B. Pero no por ello es formalmente «objeto». Ciertamente toda intelección racional envuelve, o cuando menos puede envolver, afirmaciones. Pero entonces es claro que inteligir A en su realidad profunda no es lo mismo que inteligir A como sujeto de predicación de una nota campal B. La A en cambio está actualizada en la intelección racional no como un *pro* sino de otra manera distinta. Todo objeto es *pro-positum*, pero no todo *pro-positum* es objeto. Por tanto hay que dar un paso más.

En la intelección racional la cosa no está actualizada entre otras en el campo, sino que está actualizada sobre el fondo de la realidad profunda. Hay pues dos momentos: estar ante-puesto y estar sobre un fondo (el fondo del mundo). En estas condiciones la cosa real está ciertamente puesta, es un *positum*, pero no lo es en forma de *pro*.

La cosa real al estar proyectada sobre el fondo de la realidad profunda queda como resaltada sobre este fondo. Entonces la cosa

cobra algo así como un *volumen proprio*, que hemos de inteligir no como algo acabado en sí mismo, sino justamente como algo cuyo volumen hemos de salvar para inteligirlo en profundidad. Al quedar resaltada, la cosa se presenta como un *positum*, pero como un *positum* cuyo perfil, por así decirlo, ha de ser vencido para ir a su fondo. Esta actualización no es actualización en *pro* sino actualización en *ob*. La cosa ya no es algo *pro-puesto*, sino algo o-puesto: es un *ob-positum*. Y esto es ser objeto: estar actualizado como o-fa. Para poder quedar ahora propuesto, el objeto comienza por estar o-puesto. Aquí opuesto no es un obstáculo; objeto no es objeción. Opuesto no es como una montaña que separa y detiene, sino más bien como el alto de un puerto que tiene que ser salvado justo para remitir por la otra vertiente al allende. El *ob* consiste en un resalte tal, que por su propia índole nos está remitiendo a algo allende: a la realidad profunda. Es un *ob* formalmente remitente «hacia». La realidad profunda propia de la cosa es algo que está presente en cierto modo desafiando a la razón y remitiéndola «hacia». *Ob* no es un simple estar delante, un estar delante alzándose, oponiéndose entre su actualización en la intelección previa y la actualidad del fundamentar, sino hallarse remitiéndonos formalmente a ésta. El fundamento, que es la realidad profunda, ha de salvar la presunta suficiencia del volumen de la cosa. La realidad profunda está fundamentando en forma de salvar algo que está opuesto y es remitente: es la actualización en *ob*.

*Pero* esto no es suficiente aún. Porque aun entendido el *ob* correctamente, puede sin embargo malentenderse lo que es ser objeto. Objeto puede, en efecto, tener dos sentidos. Uno, el que procede del propio *ob*. Ya lo hemos explicado. Otro sentido es el que procede del segundo miembro del vocablo. Objeto sería lo que está actualizado

como *ob*, pero como algo que yace, que es yacente: sería un *jectum*. Aquí el acento carga no en el *ob* sino en el *jectum*. El objeto sería algo que «está ahí»: es un *keímenon*, algo yacente, decía Parménides, un *hypo-keímenon*, un sub-yacente decía Aristóteles. El *ob-jectum* sería el correlato de un *sub-jectum*. La diferencia estaría en el *ob* y en el *sub*, pero la realidad misma sería en ambos casos un *jectum*, algo yacente. Esta concepción del objeto ha corrido a lo largo de la historia de la filosofía desde Parménides. Tiene, por ejemplo, su expresión suprema en Kant, que conceptúa el objeto justamente en términos de la ciencia de la naturaleza. Ahora bien, esto no es posible. Ciertamente hay —por lo menos no está excluido que pueda haber— objetos yacentes. Pero hay muchas realidades que están actualizadas en forma de *ob* y que no son yacentes, que no son un *jectum*. Por ejemplo, las personas en cuanto tales, la vida, la sociedad, la historia no son algo *jectum*. Su modo de realidad es distinto de ser realidad yacente. Tienen o pueden tener actualidad intelectual en *ob*, pero no son *jectum*. En este sentido, pues, objeto sería lo que hoy se llama «cosa» en el cosismo. Pero la actualidad en *ob* no es forzosamente actualidad de un *jectum*. Por esto, aunque la palabra objeto sea lingüísticamente inevitable, conviene, para evitar el equívoco entre los dos sentidos de la palabra objeto, forjar algún vocablo en el que se exprese la actualidad en *ob*, pero no como un *jectum*. Para ello habría que expresar la simple realidad, el simple ser real, sin *jectum* aunque sea utilizando el verbo ser. En latín el verbo ser tiene como participio *sens*, que no sobrevive sino en los compuestos: *prae-sens*, lo presente, *ab-sens*, lo ausente, etc. Pues bien, habría que crear un vocablo, algo así como *ob-sens*, lo obsente. Ni en latín ni en las lenguas románicas existe semejante vocablo. El germánico tiene el vocablo *Gegenstand*, que significa lo que nuestro vocablo objeto. El *Gegen* expresa el *ob*, el *stand* expresa el *sens*, objeto

según lo obstatante. Esto sería perfecto si el alemán no entendiera *stehen* como un mero estar ahí, esto es, como un *jectum*. Así la tradición kantiana ha identificado *Gegenstand* con *ob-jectum*. Haría falta decir más bien *Gegenseiend*. Porque la realidad puede ser *ob* y no ser un *jectum*. Objeto sería así no el *ob-jectum* sino el *ob-sente*. El yacer sería sólo un modo, entre otros, de *esse*. No es del momento insistir en la diferencia entre ser y realidad; muy pronto veremos sin embargo la importancia de esta distinción. Aquí se trata tan sólo de precisar un poco la noción de objeto. Para ello he recurrido al vocablo *ob-sente*, no para seguir empleándolo sino tan sólo para aclarar las ideas. Seguiré, pues, usando la palabra *objeto* pero tan sólo en el sentido de *obsente*.

En definitiva, ser objeto envuelve formalmente que la cosa real (sea o no yacente) esté actualizada en forma de *ob*. Este *ob* tiene dos caracteres esenciales que es menester destacar con rigor.

A) En primer lugar, *ob* es un *carácter categorial*. ¿Qué significa esto? Categoría no designa «clase» de cosas. Se trata no de clase de cosas sino de «modos» (o formas, aquí es lo mismo) de la cosa inteligida. En toda intelección se acusa el modo según el cual la cosa está presente. Acusar se dice en griego *kategoréo*, y la acusación se llama *¿categoría*. Categoría es, pues, a mi modo de ver el modo de estar presente la cosa en cuanto acusado en la intelección.

Pues bien, ser objeto, es decir, objetualidad es ante todo una categoría de actualización: es el modo según el cual la realidad está actualizada como «*ob*», sea cualquiera su contenido real. Es el carácter esencialmente categorial del *ob*. Ya lo vimos en la Primera Parte.

Pero el estar presente como «*ob*» tiene todavía un segundo carácter

esencial.

B) En segundo lugar, «ob» tiene un *carácter de positividad*. ¿Qué significa esto? En la intelección lo real está presente como real sea cualquiera su forma de actualización. Puedo describir este estar presente como el momento formal constitutivo de lo real inteligido: es la actualización de lo real. Pero puedo describir el estar presente como un momento propio de la intelección misma. Y entonces diré que lo presente está actualizado en forma tal que, justo por ser mera actualización, su respecto al acto intelectual mismo es estar «meramente» actualizado: lo real en la intelección no sólo está actualizado sino que no está más que actualizado. Lo presente determina su actualización intelectual desde sí mismo, y es desde sí mismo como está actualizado, y solamente actualizado, en su mero presentarse. Pues bien, estar «sólo actualizado» en su presentarse es en lo que consiste el ser *positum*. Es el carácter de positividad. *Positum* es lo presente en cuanto su actualización es, desde lo presente mismo, sólo un estar actualizado en su presentarse. Esto es, el ser *positum* tiene tres momentos: el estar presente, el estar sólo presente, el estar sólo presente en y por su presentarse mismo. Por el primer momento, el *positum* es algo aprehendido. Por su segundo momento, el *positum* se opone, si se me permite la expresión, a lo que puede ser interpretación, elaboración intelectual, por ejemplo a lo teórico, a lo especulativo, etc. Por su tercer momento, el *positum* es un simple observable en la intelección. No se trata de ir tras lo presente a una cosa que se manifiesta en lo presente, sino que se trata de tomar lo presente en y por sí mismo en su mero presentarse. Es menester tomar estos tres momentos en su formal e intrínseca pureza. Para comprenderlo, no será ocioso acotar este concepto de positividad frente a otras dos ideas

afines a él.

Ante todo, el que lo actualizado no hace sino estar presente, puede dar lugar a pensar que este estar presente es, en cuanto estar, un mero «estar ahí». Esto es falso. Sería una vez más identificar el mero estar presente con un *jectum*. El estar a que nos estamos refiriendo no concierne a lo presente sino a la presentación. Lo presente puede ser lo más opuesto al «estar ahí», lo más opuesto a un *jectum*. El curso más radical de una vida personal, o una realidad que consistiera sólo en acontecer, no por eso dejan de estar presentes, y sólo presentes, en una intelección. Positividad no significa «estaticidad» —si se me permite la expresión.

Pero no es sólo que estar presente no significa estar yacente, ser un *jectum*, cosa al fin y al cabo fácil de comprender; sino que hay otra dimensión más sutil en el concepto de positividad. Se puede pensar, en efecto, que estar presente, estar sólo presente y estarlo en su presentarse equivale a decir que lo así actualizado es justo lo que llamamos un *hecho*. Positividad sería un carácter idéntico a «facticidad». Pero esto es absolutamente inexacto.

Para verlo, pregúntemos qué es un hecho. Ciertamente el hecho es un *positum*. Pero la recíproca no es verdad: no todo *positum* es hecho. Y la prueba está en que para calificar con especial energía que algo es hecho, suele llamársele «hecho positivo». Lo cual indica ya que la positividad no puede entenderse desde la facticidad, sino que la facticidad, el ser hecho, ha de entenderse desde la positividad. En cuanto es un *positum*, el hecho es algo que está presente, que sólo está presente, y que lo está en su presentarse mismo. Aunque el vocablo afecta sólo al tercer momento, del *positum*, llamaremos, para mayor



claridad, al *positum* un observable. Por tanto, *positum* es un carácter de lo real actualizado como observable. Pero no todo lo intelectivamente observable es forzosamente un hecho. Para serlo ha de cumplir con una inexorable condición: es necesario que el *positum*, además de observable, sea por su propia índole *observable para cualquiera*. Ha de serlo «por su propia índole». Y esto requiere especial atención. «Observable para cualquiera» no significa que haya varios que lo hayan observado. Aunque no haya habido más que uno que lo observara, este observable sería un hecho si lo observado tiene la índole de ser observable por cualquiera. Así, puede ser que un hecho histórico no haya tenido más que un solo testigo; si nos llega un documento fehaciente de que ese hecho ha ocurrido, y si lo así atestiguado es por su propia índole observable por cualquiera que lo hubiera aprehendido, entonces lo atestiguado por ese único observador es un hecho, *in casu*, un hecho histórico. En cambio, si lo observado es algo que por su propia índole no es observable más que por uno solo, entonces lo observado es ciertamente algo real, es un *positum*, pero esto real a pesar de ser real no es propiamente un hecho. Así algunos momentos de mi intimidad personal. No es que sólo yo los observe, sino que no puede observarlos nadie más que yo. Entonces estas realidades no son propiamente hechos. Precisamente fue, a mi modo de ver, el verdadero motivo por el que la naciente psicología experimental de Wundt no admitiera como hecho lo puramente introspectivo. Dejo de lado el que la expresión, por parte de la persona, pueda ser considerada como un hecho; ésta es cuestión distinta, que los sucesores de Wundt resolvieron por modo afirmativo. Recíprocamente, puede haber realidades positivas perfectamente observadas por muchas personas, y sin embargo estas realidades positivas no pueden llamarse hechos si por su propia índole no son observables por cualquiera. Así, por

ejemplo, las apariciones de Cristo ante quinientas personas, según el testimonio de San Pablo. Aunque a Cristo le hubieran visto quinientas personas, y aunque este testimonio sea verídico, estas apariciones así observadas no por eso serían un hecho, porque su presunta realidad no podía ser observada por cualquier otra persona que allí estuviera sino tan sólo por aquellas quinientas. Sería *positum*, pero no hecho. Estas apariciones de Cristo, en efecto, *por su propia índole* no pudieron ser observadas por cualquiera sino sólo por los agraciados con ellas. Hecho no es, pues, sinónimo de realidad presente sino que el *positum* real, insisto, sólo es hecho si por su propia índole puede ser observado por cualquiera. Todo hecho, pues, ha de ser *positum*, pero no todo *positum* es un hecho.

Ciertamente, desde las primeras páginas del libro he advertido repetidas veces que quiero atenerme a los hechos, por ejemplo al hecho de que aprehendemos sentientemente lo real. Pero esto no contradice a lo que acabo de decir. Porque lo que es un hecho es la aprehensión sentiente; lo aprehendido en su carácter de real y *positum* no es forzosamente un hecho. Es un hecho el color verde sentido; esto no significa sin más que el color verde sea un hecho; para serlo necesita añadirse que lo aprehendido puede ser aprehendido por cualquiera. Y en este caso lo es. El verde aprehendido es real, es un *positum*, pero si no se dice más no es un hecho; sólo es hecho si se dice que por su propia índole puede aprehenderlo cualquiera.

Más aún. No todo hecho es forzosamente lo que llamamos *hecho científico*. Es un problema que desencadenó viva discusión a principios de siglo. El hecho es sólo un tipo de realidad «puesta»; el hecho científico es a su vez sólo un tipo de hecho. Para que un hecho sea

hecho científico, lo observable por cualquiera ha de estar en cierto modo «fijado». Hecho científico, pienso, es el hecho fijado. Fijación es siempre y sólo el carácter de un hecho no sólo por su propia índole observable por cualquiera, sino un hecho observado en una forma especial: referido a un sistema de conceptos previos. Estos conceptos pueden ser o bien conceptos de la ciencia natural, o bien documentos históricos, etc. Sin esta fijación, tendríamos un mero hecho, lo que a principios de siglo se llamó *hecho bruto* a diferencia del *hecho científico*, que a mi modo de ver es el hecho conceptuado y fijado. Si tomamos una bobina, hilos de cobre, una pila eléctrica, y una barra de hierro, veremos que en determinadas condiciones esta barra oscila y su oscilación puede registrarse en una escala. En este caso el hecho científico es la medida de la resistencia eléctrica de una bobina. Pero esto no es el hecho bruto. El hecho bruto sería, por ejemplo, la observación de las meras oscilaciones de la barra de hierro. Dentro de una tradición histórica es muy posible que el *traditum* sea perfectamente un hecho, y que sin embargo no haya fijación documental. No sería entonces un hecho científico. Es toda la diferencia que hay entre lo que pudiéramos llamar tradición viva, y tradición en continuidad documental. En rigor, el hecho científico es la constatación de la realidad aprehendida en función de conceptos previos. No entremos por ahora en este problema que nos sacaría de nuestra cuestión.

En definitiva, el *positum* es la actualización de algo en su estar presente, en su estar sólo presente, y en estarlo así en su presentarse mismo. No es un carácter de la realidad aprehendida ni como *jectum*, ni como *hecho*, ni como *hecho científico*.

Pues bien, el «ob» tiene carácter no sólo categorial sino también

carácter de un *positum*. Ser «ob», objetualidad, es positividad. Que algo sea objeto, en el sentido de objetualidad, no es algo que sea determinado por mí, sino que es algo determinado por lo real mismo en su presentarse. He dicho ciertamente que el «ob» se constituye al estar proyectada una cosa real sobre el fondo de la realidad. Pero esta proyección no tiene su raíz en mí, sino en el modo mismo de presentarse la realidad: en su «hacia». No soy yo quien proyecto la cosa real campal sobre el fondo de la realidad, sino que es esa realidad misma la que, cuando es sen-tientemente aprehendida, tiene el momento de un «hacia» lo profundo. Lo real está proyectado desde sí mismo en su propio presentarse; *está proyectado*, insisto, y no soy yo quien lo proyecto. Por esto «ob» es un *positum*. No se trata, repito una vez más, de que la objetualidad sea un hecho, y menos aún un hecho científico, sino que se trata de que en su carácter de real es la realidad misma la que remite hacia lo profundo, sea cualquiera la índole de su contenido.

Pero es menester evitar aquí otro equívoco. Decía, en efecto, que la intelección racional intelige lo real como objeto de una búsqueda, es decir, se trata de una intelección inquiriente. Y buscar no es buscar un *positum* sino un *quaesitum*. Esto es verdad. Sin embargo, pensemos un poco detenidamente en ello. Lo que se busca en la intelección racional es cuál sea el fundamento de la cosa real campal. Para ello acude a esa proyección positiva que llamamos «ob». Pero ni la realidad profunda como tal, esto es el ámbito de fundamentalidad, ni lo real como objeto real son términos buscados. Lo que se busca es el fundamento del objeto real en la realidad profunda. El «ob» y el «por» son algo meramente *positum*. Lo buscado es el fundamento de lo «real-ob» en el «por».

Resumiendo, lo real campal cobra en la intelección racional el carácter de objeto real. Su objetualidad consiste en lo que llamé ser *ob-sente*. Y esta objetualidad tiene dos caracteres esenciales: carácter categorial, el «ob» es categoría de actualización; y carácter positivo: el «ob» es un *positum* por lo real mismo. Las categorías de actualización son algo *positum*, y todo *positum* lo es ante todo categorial-mente. En el «ob» se da formalmente la unidad de ambos caracteres.

Pero esto nos está llevando ya de la mano al segundo punto: en qué consiste precisamente la transformación de cosa real en objeto real.

## APÉNDICE

### EL PROBLEMA DE LAS CATEGORÍAS

Categoría no designa como suele ser muchas veces usual, «clase» de cosas. La lista de las categorías no es la clasificación suprema de las cosas. No se trata de «clases» de cosas sino de «modos» de la cosa inteligida. Recogiendo lo ya dicho, repitamos que en toda intelección se acusa el modo según el cual la cosa está actualmente presente. Acusar se dice en griego *kategoréo*, y por esto la acusación misma se llamó *categoría*.

*El problema de las categorías* proviene de Aristóteles inspirado en Platón. Para Platón y Aristóteles inteligir es declarar o afirmar que lo inteligido «es». Es la vieja tesis de Parménides. La intelección es logos del ser, es *logos ousías*. En el logos se acusan los modos según los cuales lo inteligido «es», se acusan los modos del ser. ¿Cómo? El logos

es complexión (*symploké*) de la cosa de que se afirma (el *on*), y de lo que de ella se afirma o predica. Los caracteres del ser, acusados en esta complexión predicativa son las categorías. Para Aristóteles pues las categorías son los modos supremos del ente en cuanto tal. (No necesito advertir que aquí tomo la palabra modo en su acepción más general y no como algo diferente de forma de realidad). Así, en rigor sería falso decir que «verde» es una cualidad. Verde es una nota como lo es sonoro, pesado, caliente, etc. Pero la manera como el verde determina a este papel consiste en hacer de éste un «cuál». Cualidad no es el verde mismo sino la manera como el verde determina el ser de este papel.

Como esta determinación se declara en predicación, esto es en el predicado, resulta que la predicación, este modo de ser que predicamos como cualidad de los modos de ser se acusa en la predicación misma. Pues bien los distintos tipos de acusación de los modos de ser en los predicados son las categorías. Cualidad no es una nota sino una categoría. Ciertamente no son sino géneros supremos de lo que puede ser predicado del ser. No son *predicados*, en el sentido de notas, ni son *predicables*, ni serían lo que los medievales llamaron *predicamentos*. Y esto fue decisivo: las categorías, se nos dice, se fundan en la estructura del logos; constituyen su estructura formal (lógica) y son la base de toda nuestra gramática (sustantivo, adjetivo, preposición, etc.). Esta concepción ha corrido por toda la filosofía europea (Leibniz, Kant, Hegel, etc.).

Si bien se mira, toda esta concepción parte de dos supuestos: intelección es afirmación, es *logos*; y lo inteligido es ser. Es lo que llamé «logificación de la intelección», y «entificación de la realidad». Inteligir

es afirmar, y lo inteligido es ente. La convergencia unitaria de estos dos supuestos ha determinado en buena medida, como ya dije, el carácter de la filosofía europea.

Pero estos dos supuestos son a mi modo de ver insostenibles.

A) Se piensa que lo inteligido es «ser». Pero no es así. Lo inteligido no es ser sino «realidad». Ya lo vimos en su lugar: el ser es una *actualidad* de lo real (en el mundo), una actualidad *ulterior* (a la realidad), una actualidad ulterior pero *oblicua*. Ser es actualidad ulterior y oblicua de lo real como realidad. Era necesario repetir estas ideas en este momento.

B) El logos, la afirmación, no es más que un modo, y no ciertamente el único ni el más radical, de la intelección. Tanto más cuanto que el logos predicativo mismo no es el tipo único de logos: hay antes el logos posicional, y el logos proposicional. Sólo después hay un logos predicativo. La filosofía clásica ha logificado la intelección, con lo cual la teoría de la intelección se ha convertido en Lógica. Pero ello deja fuera la esencia del logos que consiste tan solo en ser un modo de intelección, esto es un modo de actualización. No se puede «logificar» la intelección sino que por el contrario hay que «inteligizar» el logos. Ya lo expuse en su lugar.

Por consiguiente las categorías no son ni predicados, ni predicables, ni predicamentos del ser sino que son los modos de la cosa real meramente actualizada en la intelección en cuanto modos acusados en ella. Las categorías son primaria y radicalmente modos de la cosa real acusados en su mera actualización, en su mera intelección; no son modos de las cosas reales en cuanto afirmadas en un logos. No son

categorías ni de entidad, ni de predicación, sino categorías de realidad meramente actualizada en intelección. Es otro concepto de categoría distinto del clásico.

Pero lo real actualizado en la intelección tiene dos aspectos. Uno, es el aspecto que da a lo real actualizado en cuanto real; otro, es el aspecto que da a lo real actualizado en cuanto actualizado. De ahí que lo acusado en la intelección sean por un lado los modos de la realidad, y por otro sean los modos mismos de actualización. Según el primer aspecto, las categorías serán modos de la realidad actualizada en cuanto realidad. Según el segundo aspecto, las categorías serán modos de la realidad actualizada en cuanto actualizada. A diferencia de la filosofía clásica, hay que introducir, a mi modo de ver, dos sistemas de categorías: categorías de realidad y categorías de actualización. Estos dos sistemas de categorías, naturalmente, no son independientes sino que tienen una unidad intrínseca y radical. Examinemos rápidamente estos tres puntos: 1° Categorías de realidad. 2° Categorías de actualización. 3° Unidad intrínseca y radical de las categorías.

I. *Categorías de la realidad*. Al hilo del logos, Aristóteles ve las categorías como maneras de la determinación del sujeto: en el fondo es por tanto una visión que va de fuera a dentro. La esencia de lo que no es el sujeto sería en efecto inherir, o como él dice ser accidente. Lo propio acontece con Kant y hasta con Hegel. La diferencia estaría tan sólo en que para Aristóteles el logos no hace sino *declarar* un sujeto ya determinado, mientras que para Kant y Hegel (bien que en forma distinta, no entremos en ello) lo que el logos hace es *constituir* afirmativamente el sujeto. Pero se trata siempre de una visión de fuera a dentro. Ahora bien, lo real no es sujeto sino sistema. Es un sistema

constructo: cada nota, por ser «nota-de», envuelve el sistema entero de quien es nota y consiste por tanto en la actualidad del sistema en dicha nota. La esencia de una nota no es «inherir» sino «co-herir». En su virtud el sistema es una *unidad* que está actualmente *presente en cada nota* haciendo de ésta «nota-de». Esto es esencial.

Pues bien, esta unidad del sistema es un «in», un «en». Lo real es un *intus*. Las notas son tan sólo aquello en que el sistema está proyectado desde sí mismo, desde el *intus*. El *in*ús tiene así también un momento de «ex»: es justamente el «desde sí mismo». De donde resulta que lo real no es sólo *intus* sino que es también un *ektós*, un *extra*. Es una visión de dentro a fuera. Y entonces lo que ha solido llamarse categorías no es la manera como un sujeto está determinado por notas que de él se predicán, sino que son los respectos formales según los cuales el «in» está proyectado en un «ex». Y a este respecto formal es al que llamo *dimensión*. Las categorías no son la acusación de los caracteres del ser en el logos, sino que son acusaciones de lo real en la intelección. Las llamo dimensiones porque en cada una de ellas está en cierto modo el sistema en un respecto formal propio, es decir, está medida su realidad en cuanto realidad. Estas dimensiones no son tan sólo numéricamente distintas (como acontece por ejemplo en geometría), sino que son cualitativamente distintas. Y además se implican mutuamente. Es una observación esencial. Por ser respectos formales de actualización, estas dimensiones se inscriben por así decirlo en un respecto formal primario, el respecto según el cual las cosas quedan «de suyo» en la aprehensión. Las dimensiones se inscriben así en esa formalidad primaria que es «realidad».

Pero esta actualización de lo real acontece en intelección.

II. Las *categorías de actualización*. En ella la realidad tiene modos *de actualización* que no se identifican con los caracteres de la realidad, es decir con sus dimensiones. Por esto debe hablarse de categorías de actualización o de intelección. Desde luego poco importa el nombre; lo esencial es no confundir estas categorías con aquellas otras categorías que son las dimensiones de la realidad. Pues bien, en cuanto actualización intelectual las categorías no son tampoco ni predicados ni predicables ni predicamentos: son simplemente modos de actualización de lo real acusados en la intelección.

¿Cuáles son estas categorías de actualización? Son, según hemos ido viendo, cinco, porque son cinco los modos según los cuales la realidad está actualizada en la intelección.

A) La intelección es ante todo una mera actualización de lo real en la inteligencia. Es la categoría radical de actualización: es la categoría del «en».

B) Hay otro modo de estar presente, de estar actualizado lo real intelectivamente. No es que lo real deje de estar actualizado «en», sino que está reactualizado en intelección afirmativa. Una cosa ya inteligida como real se entiende además como real desde otras: es la afirmación. Es por consiguiente una actualización reduplicativa. La A ya actualizada como real, se vuelve a entender como siendo realmente B. Es la categoría del «re». Esta categoría es en cierto modo general, porque hay distintas formas y modos de «re».

a) Se entiende una cosa real desde otras «entre» las cuales está. La cosa real está entonces actualizada en la intelección de estas otras cosas. Ya lo vimos: el «entre» tiene, además de otros aspectos, un

aspecto propio a la cosa actualizada en cuanto tal. Es un «re» pero «entre». Es la categoría del «entre».

b) Se entiende en este «entre» que la cosa queda actualizada pero en función de otras. Según esta funcionalidad la cosa real queda actualizada en ese modo que llamamos «por». «Por» es la funcionalidad de lo real en tanto que real. Es un «re» pero «por». Es la categoría del «por».

c) Finalmente hay otro modo de actualizar lo inteligido como «entre» y como «por», y que consiste en que la cosa esté presente «entre» y «por», pero ahora no respecto de otras cosas, sino como proyección de lo real tan sólo como momento del mundo. Esta proyección actualiza lo real en forma de «ob». El «ob» es una categoría.

«En», y «re», y a su vez el «re» como «entre», como «por», y como «ob»: he aquí las cinco categorías, los cinco modos de actualización intelectual de lo real en cuanto inteligido.

Estas categorías, como son modos de presentación, convienen por consiguiente tanto al campo como al mundo, aunque en forma distinta. El «entre» campal no es idéntico al «entre» mundanal, ni es idéntico el «por» campal al «por» mundanal (por qué). Pero ésta es otra cuestión.

Cada una de estas categorías comprende modificaciones categoriales diversas. Así, la actualización como «en» comprende todos los modos según los cuales lo sentido nos está presente. Ya vimos en la Primera Parte de esta obra, que la diferencia esencial de los sentidos no está en las cualidades que se sienten, sino en el modo mismo según el cual las cualidades sentidas nos están presentes como reales.

Igualmente, el «re», como modo de «entre», comprende formas distintas: los modos de la intencionalidad del «re», etc. Finalmente «por» y «ob» pueden revestir formas distintas. Estas cinco categorías de actualización no son independientes de las categorías de realidad: constituyen la unidad categorial de la intelección de lo real.

III. *Unidad de las categorías de realidad y de actualización.* Esta unidad tiene dos aspectos.

A) Ante todo, tanto las categorías de realidad como las categorías de actualización constituyen «sistema»: es el sistema *de las categorías*. Esto es obvio tratándose de las categorías de realidad. Las categorías de realidad constituyen sistema. Pero es menos obvio, que las categorías de actualización constituyan también sistema. Por eso hay que subrayarlo expresamente. Toda actualización «re», se apoya esencialmente en la actualización «en»; de lo contrario no sería re-actualización. Sólo «en» puede actualizarse una cosa «entre» otras. A su vez, esta unidad del «en» y del «re» es lo que remite a la realidad como un «por». Finalmente, sólo proyectando el «en» y el «re» sobre la realidad profunda queda lo real actualizado como «ob». Transparece aquí el carácter sistemático de las categorías de actualización.

B) Pero tomadas «a una» las categorías de actualización y las categorías de realidad descubren una intrínseca y radical unidad: una unidad de actualización. No se trata de actualidad sino de actualización. Esta unidad, por ser de actualidad, está determinada por la realidad porque toda actualidad es siempre y sólo actualidad de realidad. Los modos de actualización, pues, están determinados intelectivamente por lo real mismo. Ciertamente, la inteligencia tiene su índole propia. Pero ya hemos visto que esta índole está actualizada en y por la actualidad

misma de la cosa real intelectivamente actualizada. Por tanto, esta actualidad es ciertamente común a la cosa real y a la intelección misma, pero esta comunidad está modalmente determinada por lo real mismo; en su virtud la actualización no sólo es una *actualidad común* a lo real y a la intelección sino que esta comunidad tiene además un intrínseco y formal carácter: es comunidad en la que lo real mismo es fundante de ella. Consiste en ser una comunidad determinada por lo real de lo que es actualidad. La intelección es ciertamente una actualidad, pero en cuanto intelección es mera actualidad «de» lo real. Y por esto la actualidad común de la cosa real y de la intelección está determinada por el modo mismo como el «de» está presente a la inteligencia. Y como lo real en cuanto real es transcendental, resulta que la *actualidad común* de la intelección y de lo inteligido es una comunidad de índole *transcendental*. Kant decía que la estructura misma del entendimiento confiere contenido transcendental (*transzendentaler Inhalt*) a lo entendido. No es así. La transcendentalidad no es un carácter del entendimiento sino de la intelección en tanto que determinada por lo real mismo en actualidad común por lo real. Esta actualidad es pues, no sólo común sino transcendental. Es, si se quiere, actualidad común transcendental. Es decir, la actualidad es una comunidad en que la intelección está respectivamente abierta a lo real inteligido. Y por esto es por lo que la intelección misma es transcendental. Esta comunidad de actualidad no es transcendental como momento conceptivo, pero tampoco es transcendental porque constituya lo real como objeto. Es transcendental, ante todo porque por ser común la intelección queda abierta a la realidad en la misma apertura según la cual lo real está abierto a su actualidad en la intelección. Por esto hay comunidad transcendental. En su virtud, la transcendentalidad como apertura respectiva de la realidad de lo real, es determinante por la apertura

respectiva de la intelección en cuanto tal. Y por esto es por lo que la intelección misma es transcendental. La intelección está transcendentalmente abierta a otras intelecciones. Las diversas intelecciones no constituyen un «edificio» por acoplamiento mutuo de ellas, es decir porque a una intelección se «añaden» otras que la perfilan, organizan o amplían, sino que por el contrario todo esto tiene lugar, y tiene lugar necesariamente, por la índole transcendentalmente abierta de cada intelección. La transcendentalidad como apertura respectiva de la intelección es el fundamento radical de toda «lógica» de la intelección.

Las categorías de realidad y de actualización tienen, pues, una intrínseca unidad según dos caracteres: unidad sistemática, y unidad de comunidad transcendental.

IV. *Consideración especial de la categoría del «ob»*. El «ob» tiene un carácter formalmente categorial. Ser objeto es un modo categorial de actualidad. Detengamos algo nuestra reflexión sobre esta idea de objeto que es esencial para el problema del conocer.

Es menester evitar ante todo el equívoco de confundir objeto y objetualidad. Lo categorial de la actualización es el estar actualizado «como objeto»; no es el carácter según el cual lo que está presente como objeto pueda constituir uno o varios objetos. No es lo mismo objeto y objetualidad.

Las célebres categorías de Kant son modos de ser de los objetos: los diversos momentos que constituyen eso que llamamos «un objeto». Por tanto son, como las categorías de Aristóteles, categorías de contenido, muy distintas de las categorías de actualidad. Orientado

como Aristóteles hacia el logos predicativo, Kant recoge la idea de las categorías como modos de unidad de predicado con su sujeto. La novedad de Kant está en afirmar que esa unidad no es una unidad afirmativamente consecutiva al objeto, sino que por el contrario la unidad de predicado y sujeto es lo que hace que lo inteligible tenga una unidad propia en virtud de la cual es objeto; el objeto se constituye como tal objeto por una función idéntica a aquella por la que se constituye la afirmación misma, la cual es entonces fundamento de la unidad objetual. Y en esto es en lo que consisten para Kant las categorías: son los modos como lo diverso de la intuición queda unificado como objeto de intelección. Las categorías serían momentos transcendentales de la representación. Pero esto no es sostenible por varios motivos. En primer lugar, porque inteligir, y en especial el inteligir racional, no es representar. La función radical de la razón no es ser representativa sino ser fundamentante. Es cierto que esta intelección comportará, o cuando menos puede comportar en la mayoría de los casos, representaciones; pero la función formal de la razón no es representar sino presentar. Las categorías no son modos de representar sino modos de presentar. Y en segundo lugar, es claro que la idea kantiana de lo representado entraría en las distintas categorías de «re». Y esto no es suficiente para constituir el «ob».

Kant se ha planteado el problema de la constitución de los objetos, pero ha resbalado sobre el problema de la objetualidad en cuanto tal, sobre el «ser-ob». Y es que Kant entiende por objeto el contenido de los objetos. No importa para este problema que este contenido sea meramente formal; siempre se tratará de un contenido. Ahora bien, la objetualidad no es un contenido sino un modo de actualización de un contenido. No se trata de «un objeto» sino de la «objetualidad».

Y en este punto Kant coincide con Aristóteles: lleva el problema de las categorías por la línea de las categorías de contenido de la realidad. Tienen ambos un sentido distinto de las categorías de realidad, pero coinciden ambos en algunos caracteres propios que para los dos constituyen el sistema de las categorías de realidad: la aprioridad, la clausura, la universalidad. Para Aristóteles y Kant, sobre todo para Kant, las categorías de realidad constituyen el cañamazo a priori de lo categorizado. No es el lugar de discutir detenidamente este grave problema. Pero desde ahora quiero dejar sentado que las categorías de contenido no son un sistema a *priori*, sino modos de lo que he solido llamar función transcendental de lo talitativo, de lo real talitativamente considerado. Por tanto, penden de lo real y no son condiciones a priori de lo real. En segundo lugar, las categorías de realidad no son sistemas cerrados, porque la función transcendental es en sí misma una función esencialmente abierta. Lo real puede ir constituyendo no sólo otras cosas reales, es decir no sólo talidades diversas, sino que puede ir constituyendo también otros modos de realidad en cuanto realidad. Por esto el orden transcendental es un orden abierto dinámicamente. Y finalmente, en tercer lugar, el sistema de las categorías de contenido no es universal. Aristóteles ha determinado sus categorías como modos de las sustancias, pero sobre todo y en primera línea de las sustancias sensibles. Kant ha plasmado sus categorías sobre las cosas que constituyen el objeto de la Física de Newton. Y esto es una manifiesta unilateralidad, trátase de Aristóteles o de Kant. No se pueden extender las categorías de contenido de las cosas físicas, sean sustancias, sean objetos sensibles, a todo otro tipo de realidad. Por esto la universalidad de las categorías de contenido no se logra cambiando el concepto de realidad, diciendo por ejemplo que la realidad de las cosas que están ahí forman el orden de un movimiento cósmico. Es que en cualquier



caso, y por rico que sea el elenco de nuestros conceptos, el sistema de las categorías de contenido no es, a mi modo de ver, universal: cada tipo de conocimiento tiene sus propias categorías de contenido. Es imposible reducir las categorías de lo histórico y de lo personal a lo natural, etc.

## II TRANSFORMACIÓN DE COSA CAMPAL EN OBJETO REAL

Después de lo dicho, este punto será brevemente tratado. El objeto, esto es la realidad objetual, no es una interpretación o algo semejante; es término de aprehensión.

La cosa real es un *positum*, pero sobre el fondo de la realidad profunda; por tanto, la cosa real adquiere un carácter de «ob». Esa transformación es pues de orden categorial, de categorías de actualización. No se trata de elaborar una representación sino de actualizar otro modo de presentación. Por esto, repito, la transformación de cosa real en objeto real es categorial. La cosa real campal, actualizada ya como real «en» la aprehensión primordial, y «res-actualizada campalmente «entre» otras y «por» otras cosas en forma de afirmación, está proyectada ahora sobre el fondo de la realidad profunda, sobre un ámbito actualizado a su vez como «por», esto es, sobre un ámbito de fundamentalidad. El «campo» de la cosa real se abre a un «mundo» en el que está fundamentado. Entonces y sólo entonces es cuando la cosa real campal cobra el carácter de objeto real. *El «ob» no es sino la actualización de la cosa campal como cosa mundanal.* Sólo hay «objeto» en esta actualización, es decir en la intelección racional, en el conocimiento. Lo inteligido en aprehensión primordial, y lo inteligido

afirmativamente no son formalmente objetos. Sólo es objeto lo inteligido racionalmente. Esta apertura de campo a mundo es una apertura que lleva no a lo que es una cosa campal ya inteligida «hacia» otras del campo, sino que aquello a que nos lleva es a lo que sea esa cosa campal inteligida ahora «hacia» el mundo, «hacia» la realidad fundamental.

En su virtud, la transformación de cosa real en realidad objetual tiene precisos caracteres:

a) Es una transformación no en el modo de representar lo real, sino en su modo de presentarse. La objetualidad es término de una transformación tan sólo de actualidad categorial.

b) Es una transformación en la línea del «hacia»; el «hacia» campal se transforma en «hacia» lo profundo.

c) Esta transformación está determinada por lo real mismo, porque el «hacia» es modo de realidad. Lo real campal en su «hacia» es lo que nos presenta eso real en «hacia» lo profundo.

¿Cuál es el carácter de esta transformación? Esta transformación concierne «a una» a la intelección y a la cosa real. Por lo que *concierna a la intelección*, la transformación no consiste en un cambio en el acto de intelección en cuanto acto. Es una transformación que determina en la intelección algo que es menos que acto pero es más que la mera capacidad. Esta modalización es justo lo que constituye la *actitud*. Objeto no es término de representación sino término de actitud intelectual. La transformación consiste, pues, intelectivamente, en el cambio de acto en actitud. El «ob» se constituye intelectivamente como

término de una actitud.

Esta transferencia también *conciérne a lo real*. El «ob» es remitente. El «ob» es un modo de actualidad, y por tanto como toda actualidad es siempre y sólo actualidad de lo real. El «ob» categorial nos presenta no «un» objeto, sino que nos presenta una *res objecta*, una *res* en «ob». En su virtud, lo que en esta nueva actitud está actualizado, es decir lo que se va a inteligir racionalmente, no es la *res objecta* en cuanto *objecta*, sino la *res objecta* en cuanto *res*. El «ob» tiene sólo carácter remitente, y remite a la realidad de la que es actualidad. En la actitud intelectual está actualizado lo real mismo en «ob»; pero es siempre actualización de lo real. La transformación recae, pues, formalmente sólo sobre la actualización en actitud. El conocimiento, repito, no es una representación de las cosas sino una actualización de ellas en esa nueva actitud del «hacia».

En esta actitud, lo real queda objetualmente proyectado sobre el fondo profundo; esto es, queda actualizado como realidad mundanal. Esta proyección, y por tanto el conocimiento mismo, pueden ser de índole muy diversa. Ya lo dije. Conocimiento no es sólo ciencia pero tampoco es principalmente ciencia. Hay otros modos de conocimiento, por ejemplo el conocimiento poético, el conocimiento religioso, etc., como hay también otras realidades conocidas que no son cosas, por ejemplo la realidad personal propia o ajena. Ahora bien, el conocimiento no es principalmente teórico, no lo es porque no es radicalmente teórico. Lo radical del conocimiento está en la actitud del «hacia» determinado por lo real mismo, una actitud en que lo real queda actualizado en «ob». Lo demás no son sino modalidades de esta estructura radical.

He aquí pues lo que es objetualidad y lo que es la actitud que determina la transformación de cosa real en objeto real.

Esta objetualidad es sólo correlato categorial de una actitud, en la cual lo real queda actualizado en «ob» proyectándolo —sólo proyectándolo— sobre el mundo como ámbito de fundamentalidad. Esto real está ya previamente actualizado como «en» y como «re». Por tanto su proyección sobre el ámbito de fundamentalidad, deja abierta la intelección del fundamento de esa realidad objetual como momento del mundo. Es decir, el conocimiento es siempre intrínseca y formalmente problema abierto. No basta con que lo real campal se nos actualice como objeto. Se nos actualiza como objeto precisamente para buscar intelectivamente su índole profunda. Para ello es necesario que esta índole sea accesible a la intelección. ¿Cómo? es el segundo punto de la estructura formal del conocer: después de la constitución de la objetualidad, el acceso al fundamento de lo real.

## §2 EL MÉTODO

Proyectado lo real campal sobre el fondo de la realidad profunda, sobre el mundo, es como buscamos la intelección racional de lo campal, esto es su conocimiento. El conocimiento es búsqueda. Vuelvo a repetir que no se trata de la búsqueda de una intelección sino que se trata de una intelección que es inquiriente en cuanto intelección, es el inquirir mismo como modo de intelección. Como ser intelección es ser mera actualización de lo real, resulta que la búsqueda es una actualización llevada a cabo en ese modo de actualizar que es la inquirencia. Aunque ya lo dije, lo repito ahora porque es algo esencial para el tema que

vamos a abordar.

¿*Dónde* buscar aquella actualización? Ya lo hemos visto: en el mundo. Mundo es la respectividad de lo real en cuanto real. Y en este sentido es en el que es algo allende el campo: el campo es respectividad, pero es justo la respectividad sentida, el mundo sentido. Ir allende el campo es ir del «campo» al «mundo». Este mundo no es formalmente algo buscado sino algo dado. El mundo está dado no como algo que está ahí «frente a» mí, sino en ese modo de realidad que es el «hacia». Por esto es por lo que el mundo es formalmente un «allende» el campo. En el mundo así actualizado es donde se busca lo que racionalmente queremos entender, lo que queremos conocer.

¿*Qué* es lo que se busca en el mundo? Se busca lo real mundanalmente considerado. La realidad mundanal está actualizada precisamente como un «estar-fundamentando». El mundo es así ámbito de fundamentalidad. Y justo por esto es por lo que el mundo, lo allende el campo, es realidad profunda. Profundidad no consiste en no sé qué misteriosa raíz, sino en ser el «por» de lo campal mismo en cuanto mundanal. Por tanto lo que en esta marcha de lo campal hacia lo mundanal se busca es el fundamento de lo campal. Fundamento, ya lo he dicho varias veces, no es forzosamente causa sino el modo según el cual aquello que es fundamento funda desde sí mismo lo fundado y transcurre formalmente en lo fundado. Causa es tan sólo un modo de fundamento. El fundamento es por esto, en última instancia, el mundo en la cosa real. Lo que se busca es, pues, este fundamento. No se busca *el mundo, sino el fundamento de lo real en el mundo, transformando la realidad campal en realidad objetual*. Tampoco se busca el objeto. Mundo y objeto no son lo problemático. Lo problemático

es siempre y sólo la realidad objetual en cuanto realidad en el mundo. Esto problemático es lo que se busca: el fundamento de esta cosa campal determinada.

En su virtud surge la pregunta: ¿Cómo se busca lo buscado, esto es, el fundamento en el mundo? Este «cómo» es estricta y formalmente un modo intelectual. Pues bien, el «cómo» de la búsqueda del fundamento en el mundo es lo que constituye el *método*. Método es un abrirse paso en el mundo, abrirse paso hacia el fundamento. Método es por tanto *vía* del conocer en cuanto tal. La necesidad y la índole del método no es tan sólo una especie de necesidad humana. Lo es, desde luego. Pero esta necesidad está fundada en un momento esencial de la realidad, en la apertura constitutiva de lo real, justo en su respectividad. Como ámbito de respectividad, el mundo es abierto; por tanto, como momento de respectividad de cada cosa real, la realidad es abierta en cada cosa. Y justamente esta apertura es aquello en que se inscribe el «cómo» de la búsqueda del fundamento, es aquello que transforma el movimiento intelectual en una marcha en lo real. Método es una *vía*. Ni el mundo ni el objeto real son problema, decía; problema es la *vía* del objeto real a su fundamento.

Entonces es forzoso preguntarnos: ¿qué es más precisamente método? y ¿cuál es su estructura intrínseca y formal? Son los dos puntos que hemos de examinar.

Aquí nos preguntamos en qué consiste ser método. No nos preguntamos aún qué es un método determinado; esto lo veremos más tarde. Lo que ahora nos preguntamos es en qué consiste ser método como momento de la intelección racional, esto es, en qué consiste el momento metódico de la razón.

## I QUE ES MÉTODO

Método no es sinónimo de lo que suele llamarse método científico. El ser científico no es sino una posible modalización de lo que es ser método. Método es algo más radical: es vía de acceso. El concepto de vía, *zodos*, probablemente fue introducido en filosofía por Parménides. Pero para el método no es suficiente el ser vía. Hace falta que sea una vía «entre, a través de» las formas de realidad. Hace falta que sea una vía en *meta*. Sólo entonces tendremos lo que constituye el método. El método es problema porque no está unívocamente determinado. Por no estarlo es justamente por lo que hay un *meta*, esto es, un abrirse paso.

¿Qué es este método en cuanto intelectual? Es la cuestión esencial. La cosa no está resuelta con sólo decir que método es una vía de acceso. Hace falta aclarar en qué consiste el carácter intelectual del método mismo.

Para ello recordemos, una vez más, qué es el abrirse paso, qué es la vía que la inteligencia abre para ir desde la cosa real campal a su fundamento mundanal. La vía está trazada entre dos puntos: la cosa real campal y su fundamento mundanal. Se trata evidentemente de la cosa real, y de su fundamento real pero inteligidos, actualizados en intelección. Por tanto el método es la vía de acceso de una actualización de lo real a otra. Como dijimos, conocimiento es la intelección buscándose a sí misma. Y lo que se busca es una nueva actualización intelectual de la misma cosa real campal. Es muy posible que el contenido del fundamento sea otra cosa en alguna manera numéricamente distinta, de la cosa campal; pero es inteligida siempre y

sólo como fundamento de la cosa campal. Por tanto se trata en rigor de una nueva actualización de la cosa campal: queda actualizada no como campal sino como mundanal. Que quede actualizada como mundanal no es lo mismo que el que quede actualizada como un estar en el mundo. Esto último sería «ser». Aquí se trata tan sólo de la realidad en cuanto respectiva en esa respectividad que constituye el mundo. Y como toda actualización lo es de realidad, resulta que en última instancia lo que se hace es inteligir más profundamente lo real. Esto es, método es una vía en la realidad. El momento de realidad es decisivo. Ciertamente se trata de realidad actualizada, pero actualizada como realidad. El método es un abrirse paso en la realidad misma hacia su más profunda realidad. Aquí, intelección está tomado en su sentido más radical, en su sentido primario: es la mera actualización de lo real. Por tanto, no se trata de ninguna actualización especial, como por ejemplo la del juicio sino de mera actualización sea cualquiera su modo. La mera actualización no excluye ninguno, pero no se identifica con ninguno. El método es la vía desde una actualización de lo real (la actualización campal) a otra actualización suya, la actualización mundanal, y consiste formalmente en ir actualizando lo real desde su primera actualización hacia la segunda. Y este ir actualizando es la intelección inquiriente en cuanto intelección: es un ir inteligiendo. Anticipando una idea que expondré seguidamente en este mismo apartado, diré que el conocimiento parte de una actualización de lo real en aprehensión primordial sentiente, y termina en una actualización en probación física, esto es también sentiente, de realidad. El camino que va de la primera a la segunda es justo la razón inquiriente, y ésta en cuanto camino, es, el método. Método, repito, es una actualización inquiriente de la realidad.

A pesar de la insistencia, era esencial repetirlo porque la idea de método se presta a graves confusiones. Usualmente se entiende por método la vía que conduce de una verdad a otra, entendiendo por verdad un juicio verdadero; por tanto el método sería un razonamiento que lleva de un juicio verdadero a otro. Pero esto me parece insostenible por tres motivos.

a) En primer lugar, el método no es vía de una verdad a otra sino de una realidad inteligida, actualizada, a otra actualización de ella. El método no es vía de verdad, sino vía de realidad. Ciertamente se trata de realidad actualizada, pero es siempre realidad. Por tanto el método como vía es una vía no en la verdad del conocimiento, sino en la realidad.

b) En segundo lugar, la intelección que aquí entra en juego no es un juicio. Ciertamente la realidad actualizada es una verdad. Pero no es verdad de un juicio. La intelección en que el método se constituye es la intelección de lo real como *verdad real*, no como verdad lógica. En el método hay juicios, evidentemente; pero no es el juicio sino la verdad real lo que determina el carácter metódico de la intelección.

c) En tercer lugar, la vía misma, el método mismo, no consiste en ser un razonamiento. No es el acceso de un juicio verdadero a otro juicio verdadero, porque lo que se busca no es otro juicio sino otra actualización. La identificación de método con razonamiento, que ha corrido desde hace siglos por todos los libros de lógica es a mi modo de ver insostenible. Se ha caído en ella precisamente por lo que varias veces he llamado en este estudio «logificación de la intelección». Esto es imposible. Ciertamente el método es vía, y a fuer de tal es una vía que ha de ser recorrida; es un *discurrir*. Pero es un *discurrir* en sentido

etimológico, es un «discurrir», no es un «discurso» lógico. El discurso lógico, el discurso del razonamiento, es tan sólo un tipo de «discurrir». Más aún, el razonamiento en cuanto tal no es método. El razonamiento tiene sus leyes propias, como las tiene la estructura del juicio. Pero estas leyes estructurales no son método. El método ciertamente ha de conformarse con las leyes estructurales de la intelección lógica. Pero esta conformidad no es ni puede ser método que conduce a un conocimiento, esto es, a una nueva actualización de lo real. Las leyes lógicas, la lógica entera, es *órganon* del conocimiento, pero no es *método*. Y para comprenderlo me basta con citar dos casos en los que la lógica usual suele identificar método y razonamiento: la deducción y la inducción.

La deducción, se nos dice, es el método de algunas ciencias, por ejemplo de la matemática. Pues bien, a mi modo de ver, esto no es sostenible. Y ello no sólo porque hay un tipo especial de inducción matemática, sino porque la deducción concierne a la estructura lógica del *pensar matemático*, pero no concierne a la *actualización de lo real matemático*. Para esto no basta con deducciones rigurosas sino que es menester «hacer» la deducción operando, transformando, construyendo, etc. «en la realidad matemática». Sólo esto es método matemático; no lo es la deducción lógica. Por tanto la deducción por sí misma no es método sino estructura lógica, y además no es método de lo matemático. No hay método deductivo. Sólo hay estructuras deductivas de los juicios, en nuestro caso, de los juicios matemáticos. El razonamiento matemático, la deducción, es una estructura lógica, pero no es un método matemático.

El otro caso típico de confusión entre método y razonamiento es de

signo inverso: consiste en hacer de la inducción un razonamiento inductivo. Y esto es imposible, no sólo en principio sino también de hecho. Nunca se ha conseguido estructurar un razonamiento inductivo. Para ello lo menos que haría falta es que se enunciara lo que suele llamarse el principio de inducción. Y esto, de hecho, no ha sido logrado jamás satisfactoriamente, ni siquiera al recurrir al cálculo de probabilidades para excluir los errores azarosos de la experimentación. Por tanto, de hecho no existe un razonamiento inductivo. En cambio, la inducción existe como método estricto y riguroso. Se parte de lo real actualizado en hechos y se va por repetición (conforme a la ley de los grandes números) desde los resultados experimentales a un enunciado general. Este enunciado enuncia la actualización del fundamento. Dejo de lado que esta enunciación sea o no verdadera. De ello nos ocuparemos después. Lo único que aquí me importa subrayar es que el método inductivo es método, pero no un razonamiento.

En la matemática tenemos un razonamiento deductivo que por sí mismo no es método, en la inducción tenemos un método que por sí mismo no es razonamiento.

Esto no significa que en la intelección racional no haya razonamientos. Los hay y tiene que haberlos forzosamente, de la misma manera que hay juicios. Pretender lo contrario sería más que una imposibilidad una estupidez. Pero ni los juicios ni los razonamientos son lo que formalmente constituyen método. El razonamiento es una estructura lógica que el método ha de respetar. Pero esto es cuestión de lógica. Y la lógica por sí misma nunca es, ni pretende ser, fuente de verdad. En cambio el método es esencialmente, cuando menos pretende serlo, fuente de verdad puesto que se mueve en la realidad.

Por esto una filosofía de la inteligencia no es un tratado de lógica. Sólo la lógica se ocupa del razonamiento. La filosofía de la inteligencia no se ocupa del razonamiento, pero esencialmente se ocupa del método.

El método como vía es un momento intrínseco y formal de la intelección racional. En cuanto tal, es siempre y sólo una vía en la realidad, sea en la realidad dada sea en la realidad postulada.

He aquí aclarado de alguna manera nuestro primer punto: ser método es ser la actualización inquiriente en cuanto inquiriente, es la actualización vital del fundamento de lo real campal. Es una marcha intelectual en la realidad, no es una marcha lógica en la verdad. ¿Cuál es la estructura de este método? Es el segundo punto que anuncié.

## II ESTRUCTURA DEL MÉTODO

No se trata de discutir un método sino de estudiar la estructura del momento metódico de la intelección racional. Este momento metódico está constituido por tres pasos esenciales.

### 1 Sistema de referencia

Ante todo, para que haya un conocimiento no es suficiente que haya un objeto real que se va a conocer y un cognoscente que lo entienda. Ningún conocimiento sería posible con sólo esto. Es absolutamente necesario que la intelección se lleve a cabo entendiendo el objeto real en función de otras cosas reales previamente entendidas en el campo, esto

es, refiriendo aquel objeto a estas cosas reales. Esto es inexorable y es necesario subrayarlo porque es un punto que suele pasarse por alto. Ningún conocimiento existe si no es entendiéndolo previamente un sistema de referencia. He aquí el primer paso de todo método: el establecimiento del *sistema de referencia*. Es algo necesario no solamente de hecho, sino por ser algo formalmente constitutivo del método.

Ya nos encontramos con algo parecido al estudiar la intelección campal. Entender lo que una cosa real es en realidad no puede hacerse sino entendiéndola la cosa real «desde» otras cosas del campo. Pero el «desde» campal no es idéntico a lo que he llamado aquí sistema de referencia. En ambos casos se trata ciertamente de un «hacia». Y en esto consiste la similitud de los dos «desde». Pero el carácter de ambos es radicalmente distinto. En la intelección campal el «hacia» es un «hacia» entre las cosas del campo, y por tanto entendimos lo que una de esas cosas reales es en realidad desde otras que en el campo hay. En la intelección campal se entiende lo que algo «es en realidad», por tanto es en el fondo una intelección de constatación. El «desde» es un elenco de constataciones de lo que la cosa real «sería». Y si hay construcción es siempre una construcción de lo que sería constatable. En cambio, en la intelección racional no se entiende lo que algo «es en realidad» sino aquello «por lo que algo es realmente en la realidad, en el mundo». Entonces las cosas desde las que se entiende este «por» no son un elenco de «serías» constatables, sino que son tan sólo un sistema de referencia desde el cual ir a lo que «podría ser». El doble sentido del «hacia» estatuye así un doble modo de la intelección: la intelección de lo que algo es en realidad campal y la intelección de aquello por lo que algo es real en el mundo, de lo que algo es en la realidad universal. Lo

primero, lo entendimos «desde» un elenco de cosas constatables; lo segundo «desde un mero sistema de referencia».

¿Qué es este sistema de referencia? y ¿cuál es su carácter?

Ante todo, qué es este sistema de referencia. Vimos que la intelección racional se apoya en lo previamente entendido, y que este apoyo es justo principio canónico de intelección. Pues bien, este principio canónico es lo que constituye el sistema de referencia.

Naturalmente, este principio canónico no está por sí mismo unívocamente determinado. Pero siempre tiene que haber alguno, y alguno determinado por el campo. Y esto es ahora lo esencial. El principio puede ser y es muy vario; lo veremos en seguida. Pero esta su principalidad tiene un preciso carácter formal: estar determinada campalmente. Por tanto, en última instancia es el campo mismo en su totalidad campal lo que constituye el sistema de referencia para la intelección mundanal. Ahora bien, el campo es principio por su momento de realidad. La realidad campal es sistema de referencia para la realidad mundanal en cuanto esa realidad campal es realidad. Y esto es obvio, porque campo y mundo no son dos estratos numéricamente independientes: el campo, decía, es el mundo sentido. Pues bien, el campo, lo sentido del mundo, es el sistema de referencia para la activa intelección del mundo. Por esto todas las «ingenuidades» de la razón se reducen siempre a una misma cosa: a pensar que el mundo es formalmente idéntico a lo sentido de él, al campo. El campo sería entonces la estructura formal del mundo. Y en esto es en lo que estriba la ingenuidad. El campo no es de por sí estructura del mundo sino mero sistema de referencia. Y lo es porque el campo es real. Lo que sucede es que es tan sólo campalmente real. Y por su momento de realidad es

por lo que esta realidad campal constituye principio de intelección racional. Este campo como sistema de referencia tiene, pues, un momento sobre el que quiero volver a insistir. No se trata, en efecto, de que lo real campal nos de solamente «idea» de lo que es realidad. Nos la da ciertamente, pero esto es algo secundario (por ser derivado) para nuestro problema. No se trata solamente de un «concepto» de realidad. Porque el campo como sistema de referencia no es formalmente un concepto de la realidad, sino que es la «realidad» campal misma en su propia y formal índole física de realidad. Es la realidad física del campo la que en tanto que física, constituye el sistema de referencia para la intelección de esa misma realidad mundanalmente inteligenda. Esta intelección es por tanto una actividad que intelectivamente se mueve en la realidad misma.

Esto supuesto ¿cuál es el carácter de este sistema de referencia? Desde luego no tiene carácter representativo. Envuelve ciertamente un sistema de representaciones porque las cosas campales están ya «presentes» y es desde ellas desde las que intentamos presentar el fundamento; en este respecto, y sólo en este, son «re-presentación» de este fundamento. Pero su función formal en cuanto sistema de referencia no es representativa. Porque esas representaciones no presentan el fundamento por ser representación, sino que lo presentan tan sólo «por» fundar la cosa sentida, aunque sea derogando para ello todo el contenido de la representación. La representación tiene así una doble función: la función representativa y la función direccional. Sólo esta segunda hace de ella un sistema de referencia. El sistema de referencia suministra representaciones, pero la referencia misma no es representatividad. Esta función direccional es de índole precisa. Es lo que antes llamé función fundamentante. La función fundamental, la

función del «por» tiene carácter direccional y además no tiene más que un carácter direccional. Las representaciones en efecto pueden conducir a un «por» que derogue la representación o que inclusive deje en suspenso todo posible contenido representativo del fundamento. *Conocer nunca es representar.*

¿Qué es esta direccionalidad? y ¿cuál es su estatuto cognoscitivo?

a) La intelección racional es, según vimos, una actividad; activada por lo real, pero actividad. Por tanto el «hacia» de la intelección racional es un «hacia» activo, que va activamente hacia lo profundo. El sistema de referencia consiste tan sólo en el trazado de la dirección concreta del «hacia» de la actividad. Antes llamé a lo previamente inteligido «apoyo». Ahora vemos que ser apoyo consiste en ser referencia direccional. Direccionalidad es concreción del «hacia» mundanal de la actividad.

Y esto es esencial. Conocimiento es ante todo precisión y exactitud, pero es una línea direccional. No se trata formalmente de precisión y exactitud en la línea de los conceptos y de las expresiones. Es muy posible que con conceptos y expresiones no unívocamente realizadas *representativamente*, marquemos sin embargo una dirección sumamente precisa. En tal caso, aquellos conceptos y expresiones son tan sólo indicaciones parcelarias de la realidad profunda, pero según una dirección muy precisa en sí misma. Tal acontece por ejemplo en la física cuántica. Los conceptos de corpúsculo y onda no son sino representaciones parciales de algún aspecto de lo real profundo. Su función está en que esta parcialidad se inscribe en una dirección precisa *que la supera*. No es tan sólo «complementariedad», como quería Bohr; es «superación». Lo propio debe decirse de otros



conocimientos, por ejemplo del conocimiento de las realidades personales y de las realidades vivas en general. Los conceptos y expresiones de que nos servimos no son sino aspectos dentro de una dirección muy precisamente determinada no sólo hacia lo que queremos inteligir, sino inclusive dirección de lo que ya estamos inteligiendo.

b) De ahí el estatuto cognoscitivo, por así decirlo, de la intelección racional. El conocimiento no es un sistema de conceptos, proposiciones y expresiones. Esto sería un absurdo conceptismo, mejor dicho un logicismo en el fondo meramente formal. Y además sería intelección campal pero no conocimiento. El conocimiento no es sólo lo que concebimos y lo que decimos sino que es también, y en primera línea, lo que queremos decir. El lenguaje mismo no es, para los efectos de la intelección, algo meramente representativo. Y no me refiero con ello a que el lenguaje tenga otra dimensión distinta de aquella por la que es expresión de lo inteligido. Esto es obvio, y es una trivialidad. Lo que estoy diciendo es que precisamente como expresión de la intelección racional, y dentro de esta intelección, el lenguaje tiene además de una posible función representativa una función diferente de la meramente representativa. Por esto el estatuto cognoscitivo del sistema de referencia no es servir para una intelección constatativa, sino que es algo distinto. Anticipando ideas que expondré inmediatamente, diré que en la intelección racional y en su expresión, no se trata de *constatar* la realización de representaciones, sino de *experimentar* una dirección, para saber si la dirección emprendida es o no de precisión conveniente. Lo que el sistema de referencia determina no es una constatación sino una experiencia. Si así no fuera, el conocimiento jamás tendría su más preciado carácter: ser descubridor, ser creador.

De ahí el error de que a mi modo de ver está radicalmente viciado el positivismo lógico.

En primer lugar, el conocimiento, es decir la intelección racional, no es un sistema de proposiciones lógicamente determinado. Esto sería a lo sumo —y no siempre— la estructura de la intelección campal, pero en modo alguno la estructura de la intelección racional. La intelección racional, el conocimiento, no es formalmente intelección campal sino intelección mundanal. El positivismo sólo es una concepción —y no completa— de la intelección campal, pero es ciego para la intelección mundanal, cuyo carácter estructural esencial es la direccionalidad. El conocimiento es una intelección dirigida al mundo desde un sistema de referencia. La estructura formal del conocimiento no se reduce a la estructura formal de los *jógoi*, sino que envuelve el momento esencial de una referencia direccional. No basta con enunciados de sentido unívoco. Dejo de lado, por ahora, qué entiende el positivismo lógico por sentido.verificable.

En segundo lugar, esta dirección es dirección de una marcha. A la esencia del conocimiento compete la inquiriencia. No se trata de una marcha hacia el conocimiento sino que se trata de que el conocimiento mismo es marcha intelectual; la marcha es justamente su modo de intelección propio. El positivismo se limita a los enunciados lógicos de esta intelección. Pero estos enunciados son tan sólo su expresión lógica; no constituyen la estructura formal del conocimiento que es marcha intelectual.

En *tercer* lugar, esta marcha es creadora. El positivismo lógico es ciego para esta dimensión creadora del conocimiento. Porque crear no es enunciar nuevas proposiciones sino descubrir nuevas direcciones de

marcha intelectual. Por esto es por lo que el estatuto cognoscitivo de la intelección racional no es ser constatación «unívoca» sino dirección «fecunda» hacia lo real mundanal. La fecundidad no es una consecuencia de la intelección racional sino un momento formalmente estructural de ella.

Ciertamente, creo que hoy la filosofía está necesitada, tal vez más que nunca, de precisión conceptual y de rigor formal. La filosofía moderna es en este aspecto fuente de innumerables confusiones que dan lugar a falsas interpretaciones. Lo he subrayado siempre muy enérgicamente: es menester la reconquista de la exactitud y de la precisión en los conceptos y en las expresiones. Pero esto no significa ni remotamente que esta analítica de la función lógica, precisa y exacta, sea la estructura del conocimiento. Porque el mundo no tiene una estructura lógica sino una respectividad real. Y sólo por esto es el conocimiento lo que es: la marcha hacia el sistema de la realidad.

Dentro de este sistema es donde la actividad inquiriente del pensar racional da su segundo paso esencial.

## 2 Su término formal

¿Cuál es el término formal de esta actividad metódica? Ya lo vimos: es lo que la cosa campal «podría ser» mundanalmente. El término formal de la actividad cognoscente es el fundamento de lo real como posibilidad. Para los efectos de la intelección racional, el ámbito de la fundamentalidad, el mundo, es por lo pronto ámbito de las posibilidades de fundamento. El mundo ciertamente es realidad, es la respectividad misma de lo real como real. Pero esta realidad, para los efectos del conocimiento es sólo ámbito de intelección del fundamento. Y como

intelección es actualización, resulta que la actualidad del mundo en la intelección es actualización de todas las posibilidades de fundamento. Pero esto necesita alguna precisión mayor.

Trátase de posibilidades. Son posibilidades reales, esto es, posibilidades que se constituyen actualizadamente como tales en la intelección del mundo real (valga el pleonasma). ¿Qué son estas posibilidades reales? Ante todo, son posibilidades en el sentido de que son aquello que lo real tal vez «podría ser» mundanalmente. Ya lo vimos. No se trata de un mero «sería» sino de un «podría ser», esto es, de un positivo modo de posibilitación de lo real. Lo real no es sólo lo que es sino que es algo real modalmente constituido desde su propio fundamento, desde sus propias, intrínsecas y formales posibilidades reales. En cuanto posibilidades, son en sí mismas algo irreal; pero lo irreal, realizado como fundamento de la realidad, es la posibilidad misma de lo real, lo que intrínseca y formalmente lo está posibilitando. Lo real es algo esencialmente posibilitado. No es que la posibilidad sea anterior a la realidad, sino que el modo de realidad de lo mundanal es ser real posibilitado: posibilidad es tan sólo modo de realidad. ¿Por qué? Por su propia inserción mundanal. En este sentido, posibilidad no es anterior a lo real, sino un momento modal de su respectividad mundanal. Por esto es por lo que más que de posibilidad hablo de posibilitación.

Pero esta posibilitación tiene también otro aspecto esencial. Toda actualización intelectual lo es de realidad, pero es a la vez intelectual. Ahora bien, tratándose de una intelección racional, la intelección misma es actividad. De lo cual resulta que la posibilidad del «podría ser» es «a una» posibilidad del «podría ser» de la cosa real y del «podría ser» de

la intelección. Esta intelección es actividad inquiriente. Por tanto, en este segundo aspecto, las posibilidades cobran el carácter de lo que llamamos las posibilidades de mi actividad, cosa perfectamente distinta de mis potencias y facultades. El sistema de referencia, decía, es el trazado concreto del «hacia». La actividad se apropia provisionalmente unas posibilidades como posibilidades de lo que la cosa podría ser; y al apropiárselas, acepta un trazado concreto de su marcha inquiriente como momento de su propia actividad. En el curso de su historia, el hombre no sólo descubre lo que las cosas son y podrían ser mundanalmente, sino que descubre también las posibilidades de que mi intelección pueda cobrar nueva forma de intelección racional. Nosotros tenemos posibilidades intelectivas que los griegos no tenían. No es sólo que no supieran muchas de las cosas que nosotros sabemos, sino que no pudieron saberlas como nosotros podemos saberlas y las sabemos. Ambos momentos son distintos. Con unas mismas intelecciones inteligimos distintos fundamentos posibles de la cosa real. Recíprocamente, hay fundamentos posibles que no pueden ser inteligidos más que alumbrando nuevas posibilidades de intelección. Posible, como momento formal de la intelección racional, del conocimiento, es «a una» lo que la cosa podría ser, (lo que es su propio fundamento), y lo que es una posibilidad mía de conocer, no en el sentido de ser término de una actividad, sino en el sentido de ser posibilidades que esta acción tiene formalmente en sí misma como acción. Posible es unitariamente «lo posible» y «las posibilidades».

¿Cómo está actualizado esto posible? La unidad de ambos aspectos está actualizada en ese momento estructural de la actividad intelectual que es el esbozo. La intelección racional entiende lo que es posible (en sus dos aspectos) referido al sistema de referencia. Y esta referencia es

la que constituye el esbozo. Dicho más radicalmente, esbozo es la conversión del campo en sistema de referencia para la intelección de la posibilidad del fundamento. La posibilidad sentida, en cuanto sentida, es, según vimos, sugerencia. La posibilidad sentida como sistema de referencia es esbozo. Naturalmente, todo esbozo se funda en una sugerencia. Sin embargo, no se identifican sugerencia y esbozo. La intelección sentiente en cuanto tal sugiere. Pero sólo hay esbozo en la sugerencia si la intelección sentiente está en actividad. Es el momento de actividad lo que distingue el esbozo de la sugerencia. Sólo una inteligencia sentiente conoce en esbozo; el esbozo sólo es esbozo para el conocimiento. Recíprocamente, una inteligencia sentiente sólo puede conocer esbozando. En nuestro problema esbozar es un acto puro y formalmente intelectual. Esbozar, en efecto, es propio de la actividad intelectual, y esta actividad es un modo de la intelección, es la intelección activada por lo real mismo. Por consiguiente, no se trata aquí de una actividad humana «aplicada» a la intelección o cosa similar. La actividad es intelección activada por lo real, y el esbozo como acto de esta actividad es algo formalmente intelectual. Es la intelección misma del posible fundamento. El fundamento sólo nos es cognoscible esbozando. Porque el esbozo es la forma concreta de alumbramiento de posibilidades (reales y de intelección). Donde puede actualizarse la realidad como posibilidad tanto real como de intelección, es sólo en una actividad esbozante. Esbozar es una forma de entender.

¿Cómo se esboza la actualidad de lo real en su posibilidad? Las posibilidades no se esbozan más que enfrentándose con lo real campal en actividad intelectual, esto es, entendiendo lo campal como objeto real mundanal. Este enfrentamiento es lo que de un lado convierte lo real en fundamenteable; es decir, es lo que constituye lo real sobre el fondo de

su posibilidad. Pero hay algo más. La posibilidad así alumbrada tiene un contenido propio. Este contenido en cuanto posibilidad es siempre algo construido: es construcción. (No hablo de la construcción en el sentido de la teoría de conjuntos). El esbozo de las posibilidades es siempre y sólo un esbozo construido. Ninguna posibilidad intelectual en cuanto tal está pura y simplemente dada. Podrá estar recibida si nos fuere entregada; es el problema de la historia como transmisión tradente. Pero ésta es otra cuestión. Porque lo que aquí nos importa es que lo entregado mismo sea una construcción. Podrá ser asimismo que la construcción consista tan sólo en aceptar como posibilidad lo real encontrado. Pero aún en este caso, evidentemente lo encontrado es convertido en posibilidad, esto es, es algo construido; construcción inmediata si se quiere, pero construcción. En esta construcción, cada uno de sus momentos es una posibilidad. Por tanto la construcción es propiamente construcción de un sistema de posibilidades. El sistema de referencia lo es para la construcción de un sistema de posibilidades. Cada posibilidad sólo es posibilitante en sistema con las demás. Ya lo vimos al tratar de la posibilidad como término formal de la intelección racional. Las posibilidades no se adicionan sino que se «co-posibilitan». Y este «con» es el sistema. Por esto toda alteración de una posibilidad implica en principio si no la alteración, sí la reconsideración de todas las demás. La crisis de una posibilidad pone en crisis el sistema entero.

Este sistema de posibilidades no está unívocamente determinado. Por eso su constitución es una construcción libre. De ahí todas sus intrínsecas limitaciones. Limitaciones en cuanto a su capacidad de conducir al fundamento buscado. Esta capacidad es la «fecundidad». El sistema de posibilidades por ser libremente construido es de limitada fecundidad. Pero tiene además otra limitación: es un sistema elegido

entre otros. En su virtud, el sistema es de «amplitud» limitada. Conocido el fundamento por un sistema de posibilidades, este conocimiento es limitado en fecundidad y amplitud. De ahí su constitutiva apertura.

Todo conocimiento, por ser una intelección con un sistema de posibilidades libremente construido desde un sistema de referencia, es un conocimiento abierto, no sólo de hecho y por limitaciones humanas, sociales, y históricas, sino que es abierto en cuanto conocimiento por necesidad intrínseca, a saber, por ser intelección en esbozo. Y éste es un momento formalmente constitutivo de la intelección racional en cuanto tal.

El esbozo de este sistema de posibilidades desde un sistema elegido como referencia, es el segundo paso del método. Pero el método como vía que es, pretende conducir a un término: la intelección del fundamento de lo real. Es el tercer paso del método, el paso final. El primero es el establecimiento del sistema de referencia. El segundo es el esbozo de posibilidades. El tercero es la intelección del fundamento posibilitante de lo real.

### *3 El método como experiencia*

*¿Cómo se entiende el fundamento* posibilitante de lo real como realidad mundanal? Cuando se entiende este fundamento, el conocimiento ha llegado a su término. Es el problema del acceso a lo que se quiere conocer. El método no es nada si no conduce a un acceso real y efectivo. Pues bien, a reserva de explicarlo enseguida más detenidamente, diré que el acceso es formalmente *experiencia*. El conocer comienza con un sistema de referencia desde el cual se esboza un sistema de posibilidades que permite experimentar lo que la

cosa es como realidad mundanal. Para aclararlo necesitamos conceptualizar aquí qué es experiencia, qué es lo que se encuentra en experiencia (lo experimentado), y cuál es el modo de encontrarlo. Es decir: concepto de experiencia, objeto de experiencia y modo de experiencia.

A) *Qué es experiencia.* Experiencia no es un concepto unívoco. Al hablar de experiencia generalmente se piensa en lo que se llama experiencia sensible. Y esto es sumamente equívoco, porque el vocablo tiene distintas significaciones, todas aceptables para el lenguaje, pero no idénticas como conceptualización, ni por lo que toca a «sensible», ni por lo que toca a «experiencia», según vamos a verlo. ¿Qué se entiende por sensible?, pero sobre todo ¿qué se entiende por experiencia?

En un primer sentido suele entenderse, y muy generalmente, por experiencia la percepción, la *aísthesis*, esto es, el sentir, y por tanto las cualidades sentidas. En este sentido experiencia se opone a lo que sería aprehensión intelectual. El llamado sensualismo entiende así filosóficamente que experiencia es percepción, (externa o interna, poco importa). Hacer la experiencia de algo sería percibirlo. Pero esto es absolutamente inadmisibile. Si se me permite el vocablo, diré que «experimentar» no es sentir. Y esto de un modo radical. En primer lugar, el sentir no siente sólo las cualidades sino que siente también que estas cualidades son reales. Tenemos no sólo impresión del verde (en rigor es imposible tener solamente impresión de verde) sino que tenemos impresión de verde real. El sensualismo ha resbalado gravemente sobre este punto. Lo sentido en la experiencia no es sólo la cualidad sino también su formalidad de realidad. Por tanto el sentir humano es intelectual puesto que aprehender algo como real es lo formalmente

constitutivo de la intelección. Pues bien, en segundo lugar, ni aun entendiendo el sentir como sentir intelectual es admisible identificar experimentar y sentir. Ciertamente sin sentir no hay experiencia, pero sentir no es formalmente experimentar. En el sentir, lo sentido es algo formalmente dado. Ahora bien, lo experimentado no es algo dado sino logrado. Logrado ciertamente sintiendo, pero logrado. Lo sensible no es sino experimentable, pero no es formalmente experimentado. El momento de logro es esencial a la experiencia. ¿Qué significa este momento?

Puede pensarse que experiencia consiste en experiencia de «una cosa», y no simplemente de una cualidad. Puede ser que esta cosa sea una cualidad, pero como quiera que sea, serfa término de experiencia solamente en la medida en que esa cualidad se considere como una cosa. Ahora bien, todo lo real, considerado como cosa, es, aún en el más estable de los casos, siempre algo variable y fugaz. La experiencia no serfa el mero sentir sino esa habitud del sentir según la cual sentimos la mismidad de una cosa a través de sus innumerables variaciones, esto es la habitud de sentir algo como fijo y estable. El sentir siente cualidad (yo añadido, cualidad real), pero la experiencia serfa un modo de sentir una cosa «misma». Es el concepto de experiencia que plasmó Aristóteles y que llamó *emperna*. Aristóteles pensó que el momento constitutivo de la experiencia es la *mnéme*, la retentiva: la reiteración de la percepción, la percepción retinente, serfa la experiencia. Pero esto es insuficiente. Experiencia no es forzosamente esto que Aristóteles llamó *emperna*. Porque lo percibido y retenido no es sólo la cualidad sino, como vengo repitiendo monótonamente, la formalidad de realidad. Aristóteles separó tajantemente lo sensible y lo inteligible, y por tanto jamás conceptuó ese

sentir intelectual, cuyo momento formal he llamado impresión de realidad. Experiencia no es sólo mismidad empírica. La *empenna* es tan sólo un modo de experiencia. Y la prueba está en que hablamos de personas que tienen mucha o poca experiencia de una cosa o de una situación. La mismidad en cuestión no es por tanto una mera retención empírica de cualidades ni de cualidad real, sino que lo retenido ha de ser justamente una cosa real inteligida (retentivamente si se quiere) como real, no en cada una de sus fases perceptivas, sino como real mundanalmente. El momento experiencial no es, pues, retentividad empírica, sino algo distinto. ¿Qué? Es el tercer concepto de experiencia.

Cuando hablamos de no tener experiencia o de tener mucha o poca experiencia de algo, no nos estamos refiriendo a la diversidad de actos perceptivos de una misma cosa, aunque sea percibida como real, sino a ese modo de aprehenderla (incluso perceptivamente) que consiste en inteligirla en profundidad. El logro que constituye la experiencia es un logro de profundización, no es el momento de mismidad retentiva. En esta profundización, la cosa queda actualizada como realidad mundanal. Por tanto, para saber lo que es experiencia hemos de decir en qué consiste la profundización como modo de actualización intelectual.

Desde luego, trátase de una actualización, pero no como mera actualización. Esto sería mera intelección sentiente, pero no sería experiencia. Hace falta algo más que la nuda realidad: es lo real que actualiza lo que «realmente» es. Por tanto, actualizamos su realidad referida a otras cosas que abren un ámbito dentro del cual la cosa cobra su posible respecto a otras cosas. Estas otras cosas son también reales

en sí mismas. Y para inteligir lo que queremos inteligir, dichas cosas son las que perfilan en la intelección los rasgos de esta cosa real. En cuanto tal, este perfil es pues algo en sí mismo irreal. Pues bien, por lo pronto, esto irreal ha de inteligirse como insertado en la cosa real; sólo así será perfil de ella. Y esta inserción puede tener dos modalidades distintas.

a) Lo irreal puede insertarse en lo real actualizándose en lo real como realización. Es la realización de lo irreal en lo real. La intelección consiste entonces en inteligir lo que la cosa real es en realidad. Realizar es inteligir la realidad del «sería». En esta realización es en lo que consiste el ser constatación. Es la intelección de lo real campalmente.

b) Pero lo irreal puede insertarse y actualizarse en lo real de un modo distinto: probando si se inserta. No es constatación, es decir, no es mera realización, sino *probación*. Inteligimos entonces por probación lo que la cosa real es en profundidad. ¿Qué es esta probación? Desde luego no es formalmente mero ensayo. Es otra cosa.

En primer lugar, es probación *de realidad*. Esta realidad no es la nuda realidad ni es la realización, sino la realidad de la cosa como momento del mundo. La realidad no es aquí campal sino mundanal. No es realización de un «sería» sino realización de un «podría ser». Por esto, como veremos, es por lo que esta realización es *probación*. La probación recae sobre el «allende». Es algo esencialmente distinto de una constatación. Se constata lo que es en realidad. Se prueba lo que podría ser.

En segundo lugar, es una probación *física*. No se trata de un pensamiento, o de algo semejante. Se trata de una probación «física».

.Es algo no pensado sino ejercitado. Es «hacer» la probación. Y este ejercicio tiene un carácter esencial. Es algo ejercitado, pero el ejercicio mismo es modo de intelección de lo real en su carácter mundanal. En cuanto ejercitado, es algo físico, y en cuanto intelectual es la intelección en un abrirse paso ejercitándose. Este abrirse paso es ese momento intelectual que llamamos *discernimiento*. Probación física es, pues, ejercitación discerniente.

En tercer lugar, física y de realidad, la probación es justamente eso: probación. La cosa real se ha convertido en objeto real, se ha actualizado en «ob». Es decir, es algo que está como alzado en el camino hacia el mundo. El método consiste justamente en recorrer ese camino atravesando el «ob». Y esto es la probación: atravesar el «ob» para abocar en el mundo mismo, en la realidad mundanal del objeto real. El «ob» es como un puerto que hay que salvar, y que una vez salvado nos sitúa en la vertiente propiamente mundanal. Atravesar se dice en griego *peiráo*, en latín *perior* (que existe sólo en compuestos). De aquí deriva el vocablo mismo «puerto». Este atravesar el puerto, en que la probación consiste, es por esto *ex-perior*, «ex-perienciar». Como aquello que se atraviesa es el «ob» de algo campal, es decir el «ob» de algo originariamente sentido, resulta que la probación misma en cuanto tal es radicalmente una *ejercitación discerniente sentiente*. Sólo una razón sentiente puede hacer probación.

Este momento de experiencia recoge unitariamente los dos momentos que hemos descrito anteriormente: el momento de recaer sobre lo real en profundidad, y el momento de ser algo físico. En su virtud diré que experiencia es *probación física de realidad*. Experiencia no es mero sentir lo real sino sentir lo real hacia lo profundo.

Experiencia no es mera *empaña*, ni es mera fijación retentiva de mismidad, sino fijación esbozante y física de realidad profunda. Experiencia como probación es la inserción de un esbozo en la realidad profunda.

He aquí la esencia del encuentro metódico con lo real: la experiencia. Es un resultado paradójico. Hemos partido, en efecto, del campo que es el mundo sentido, la respectividad sentida. Y ahora terminamos con una probación física de realidad, esto es, con un acto de razón sentiente. Esto sentido ¿es mundo o es campo? La pregunta constituye la paradoja a que antes aludía. Pues bien, como se trata de una intelección discerniente, la cuestión no puede formularse así. El campo no es la estructura formal del mundo; esto sería una «ingenuidad». En la intelección racional el mundo cobra el carácter de fundamentar la estructura formal del campo. Y esto es lo contrario de una ingenuidad. El campo es el mundo como sentido. Pues bien, lo que hemos logrado ahora es lo sentido como mundo. En la marcha inicial hemos ido del campo al mundo. En la dirección final hemos venido del mundo nuevamente al campo. Para ello hemos dado el rodeo de lo irreal como esbozo. Inteligir lo sentido como momento del mundo a través del «podría ser» esbozado: he aquí la esencia de la experiencia.

¿Qué es lo que formalmente experimentamos en la experiencia?

B) *Lo experimentado en cuanto tal*. La experiencia recae sobre la cosa real según su «podría ser», y lo experimentado es entonces lo que provisionalmente he llamado inserción o realización del «podría ser», es decir de algo irreal, en lo real campal. Esta inserción tiene un preciso carácter cognoscitivo. Porque no se trata tan sólo de la experiencia como actividad mía de ensayo, sino que se trata sobre todo —y en

primera línea— de que en esta inserción se actualiza lo real. Ahora bien, lo que se actualiza de lo real es justo el «podría ser» como fundamento suyo. Y el «podría ser» como fundamento de lo real es solamente una forma de lo que llamamos «por». Y este «por» en forma de «por qué» es el objeto formal del conocimiento. Ya dijimos que este término formal es el «podría ser». Pero dicho ahora con mayor precisión, el objeto formal del conocimiento es el «podría ser» insertado o realizado en lo real, esto es el «podría ser» como inserto en un «por». Esto es lo que en rigor formal constituye el término de la experiencia, es lo experimentado en cuanto tal. Para conceptuarlo con este rigor hemos de aclarar dos puntos: qué es el «por» en sí mismo, y cómo el «por» está experimentado. Lo expuse ya al comienzo de la Segunda Parte de este estudio. Recordemos algunas ideas.

a) Qué es el «por». Para conceptuarlo debidamente, recordemos una vez más que la intelección racional se funda referencialmente en lo real campalmente inteligido. Y lo real campal es lo que nos lanza allende sí mismo. Este lanzamiento es lo que, ciertamente con exactitud, pero sin mayor rigor, llamamos «dar que pensar». Ya vimos que lo real no sólo se «da» como real en la intelección sentiente sino que este «dato-de» lo real nos es dado también como «dato-para» el pensar; la unidad intrínseca de estos dos «dar» es justo el «dar que pensar». Lo real por ser real es lo que nos da que pensar. Y nos da que pensar, según dijimos, porque la realidad es intrínsecamente abierta, esto es, nos da que pensar, nos lanza porque es abierta. Por tanto lo que hay que conceptuar ante todo es en qué consiste ese momento de apertura de lo real, campalmente inteligido, según el cual está inexorablemente dándonos que pensar. ¿Qué es en lo real campalmente inteligido lo que formalmente nos da que pensar?

Cuando lo real está aprehendido sentientemente en un campo, está entre otras cosas reales de este campo. Y en esta aprehensión aprehendemos lo que cada una de ellas es su realidad desde otras. Ser «en realidad», decíamos, es la unidad intrínseca y formal del momento individual y del momento campal de la formalidad de lo real. Pues bien, esta unidad constituye lo que he llamado *funcionalidad de lo real*. Su expresión es el «por». Campalidad no es adición de cosas campales sino que el campo mismo es formalmente funcional antes que aditivo. La cosa es ciertamente real en y por sí misma, pero es «en realidad» lo que es sólo en función de otras. Naturalmente no me refiero con ello a las notas que tiene lo real, sino a su realidad. Lo real por ser realidad campal, digo, sólo es real en función de las demás cosas campales. Aquí el término funcionalidad está tomado en su sentido más lato, y por tanto sin alusión ninguna a los muy diversos tipos de funcionalidad que puedan presentarse.

Toda cosa real, digo, actualiza su realidad campalmente en función de otras cosas reales. Nada es actualizado campalmente de un modo por así decirlo monolítico: se actualiza solamente junto a otras cosas, después de otras, fuera de otras, en la periferia del campo, etc. Y todas estas determinaciones constituyen otros tantos modos de funcionalidad. Que la cosa esté en un campo es, pues, justamente un radical carácter de su funcionalidad. Recíprocamente, la funcionalidad es formalmente un modo de inclusión en la campalidad. Ahora bien no es una funcionalidad que concierne primariamente al contenido de las notas de lo real, sino que concierne a su propia actualización como real. Es la funcionalidad de lo real campal en cuanto real. La funcionalidad es la campalidad misma como momento determinante de lo individual de cada realidad. El «entre» es la expresión de la campalidad. Esta



campalidad por ser excedente *abarca* desde luego varias cosas reales; pero antes de ello y para ello el campo *incluye* a cada una de ellas, con lo cual cada una de ellas tiene un aspecto de constitutiva funcionalidad. Por determinar un campo, la cosa real misma determinante al determinarlo se incluye en él. La funcionalidad es pues la campalidad misma no como abarcante sino como incluyente.

Por tanto la funcionalidad no consiste en que una cosa dependa de otras, sino que la funcionalidad es la estructura del campo entero precisa y formalmente porque es un momento estructural de cada una de las cosas. En su virtud, funcionalidad no consiste en que A dependa de B sino que lo que es funcional es la unidad campal misma de A y de B en cuanto realidad. La realidad campal misma es en cuanto A realidad de carácter funcional.

Esta actualización campal funcional se da en la unidad de todos los modos de realidad sentida. Pero dicha funcionalidad sólo es inteligida en y por sí misma en ese momento campal que es el «hacia». La funcionalidad por sí misma está actualizada como un «hacia», esto es, está actualizada en cada cosa en su realidad «hacia». Lo campal es funcional en «hacia». La actualización de este aspecto funcional es lo que llamo «por».

b) *Este «por» es estrictamente experiencial.* Para verlo nos bastará con recoger algunos puntos de lo dicho.

aa) El sentir humano es un sentir intelectual, y por tanto lo que nosotros hombres sentimos son todas las cualidades sensibles pero en su formalidad de realidad. El sentir, para los efectos de una filosofía de la inteligencia, es tinte todo *impresión de realidad*. Realidad, pues, no es

algo concebido o inferido, etc., sino que es algo impresivamente c lado en estricta formalidad, es el «de suyo», es lo dado. Está dado «físicamente». Toda intelección ulterior físicamente dada se mueve físicamente en esta física realidad.

bb) Ahora bien, cuando esta realidad se actualiza campalmente, entonces lo real presenta ese momento que es la funcionalidad. La funcionalidad, repito, no consiste en que una cosa real remita a otra, sino que es un momento intrínseco de la impresión misma de realidad. La funcionalidad, en efecto, es la inclusión de lo real en su campo impresivamente determinado. Y este campo es «suyo», es decir pertenece a lo real «de suyo» en su propia formalidad. La funcionalidad es así un momento campal dado en la impresión de realidad. Este dato está dado justo como momento formal suyo. No se trata, pues, de una inferencia o cosa similar (ya lo advertía) sino que es un dato inmediato y formalmente dado en la impresión misma de realidad.

cc) A esta impresión de realidad compete ese modo de presencia de lo real que es el «hacia». El «hacia» no es una relación sino un modo de presentarse lo real como real. La impresión de realidad es impresión de la realidad en todos sus modos, por consiguiente incluyendo el modo de «hacia». Por esto la intelección de algo en «hacia» no es un juicio ni analítico (Leibniz), ni sintético (Hume, Kant), porque el «hacia» no es un momento conceptual sino un «hacia» sentido. Es un momento estructural de la impresión misma de realidad. Ahora bien, el «por» es la estructura formal misma de la campalidad y compete al campo (como ya he dicho) no por razón del contenido de las cosas que éste abarca sino que compete al campo precisa y formalmente por la formalidad de realidad: a la estructura del campo de

realidad en cuanto realidad. De ahí que el «por» remite no sólo hacia otras cosas campales sino hacia la realidad misma en cuanto realidad, esto es remite al mundo. Su remisión al mundo es pues algo dado en impresión de realidad en su modo de «hacia».

Para evitar una posible falsa interpretación debo añadir dos palabras. Decía que el «hacia» es ante todo un modo de lo real intra-campal, pero que «a una» es un modo del campo entero en cuanto campo. Podría pensarse que este segundo modo consiste en que toda impresión remite a algo que la produce. Pero esto está a doscientas leguas de cuanto vengo exponiendo. Porque esta (presunta) remisión no es remisión hacia algo que produce la impresión, sino que es el *momento formal de alteridad* intrínsecamente constituyente de la impresión misma en cuanto tal. Y es esta alteridad la que es intrínseca y formalmente también una alteridad intra-campal y una alteridad mundanal. El mundo no es sentido como causa de mis impresiones sino como mundanalidad de la alteridad impresiva de lo real como real.

dd) Ahora bien, la funcionalidad en «hacia», decía, es precisa y formalmente el «por». El «por» en cuanto tal es algo formalmente sentido. No es, ya lo dije y pronto volveré sobre ello, un juicio sino algo previo a todo juicio. Más aún, todo juicio sobre lo real en «hacia» solamente es posible por estar inscrito en el «hacia» mismo.

Esta aprehensión del «por» no es un razonamiento ni formal ni trascendental. Es un mero análisis de la intelección sentiente misma. En su virtud, decimos, el «por» es experiencialmente accesible porque es formalmente la vía impresiva misma del «hacia».

ee) Lo que sucede es que el sentir sin más no es experiencia. Lo

sentido es por su propia índole experiencia-ble. ¿En qué consiste lo experiencial de este «por» ya sentido? El «por» está sentido; en otras palabras, no es sólo accesible sino que está ya físicamente accedido en la intelección. Pero este «por» tiene una compleja estructura. Que el «por» esté formalmente sentido no significa que sus diversos momentos estructurales estén sentidos por igual. El «por», en efecto, es una determinación de aquello que es campalmente real. Lo real campal es un «qué» sentido que nos lanza allende el campo, esto es, allende su propio «qué» campal, hacia un «qué» mundanal. Hay, pues, dos «qués». El «qué» de la cosa real campal, y el «qué» mundanal en sí mismo. El primer «qué» está campalmente sentido; pero el segundo «qué» no está por lo pronto sentido sino que es un «qué» creado en construcción libre, un «qué», por tanto, justamente buscado en lo que «podría ser». Estos dos «qués» tienen una unidad intrínseca: la unidad del «por». El segundo «qué» es aquello por lo que el primero es lo que es, es decir, es su «por qué». La expresión «por qué» tiene una interna ambigüedad. Es por un lado hacia lo cual estamos lanzados por el «qué» campal; es por otro aquello por lo que el «qué» campal es lo que es. Sólo a este segundo aspecto es al que debe llamarse «por qué». De esta suerte el «por» es algo inexorablemente dado en su forma de «hacia». Por otro lado es un «por» que se mueve inexorablemente en la realidad mundanal. Nacido de la realidad en cuanto campal, imponiéndonos su realidad en cuanto mundanal, el «por qué» racional está determinado, en tanto que «por», por la fuerza coercitiva de la realidad profunda. La realidad, impone coercitivamente que haya un «por», cuyo término mundanal o profundo, el «qué» mundanal, sea libremente inteligido. La actualización de esta fuerza de imposición en libertad, es justo lo que he llamado tantas veces inserción de lo irreal, del «podría ser», en lo real. El «por» lleva de la realidad campal a la

realidad mundanal, y nos hace revertir hacia la realidad campal en un libre «qué»: es justo la «experiencia». El «por» es sentido, pero no por eso el «qué» mismo es experiencial; el «qué» mundanal no es sentido; pero como nos remite coercitivamente a lo sentido, entonces es experimentado. Esta remisión es la probación del «por qué» mundanal en el «qué» campal. La probación consiste en tratar de hacer del mundo algo formalmente sentido, esto es, en inteligir el mundo como sentido. La necesidad de un «porqué» es algo sentido: es el «por». Pero el «qué» es en ese «porqué» algo creado. La reversión coercitiva desde la realidad profunda hacia la realidad campal es la experiencia, es la probación.

De ahí que el «por qué» sea estrictamente experienciable. El «qué» mundanal surge del «por» sentido, y se inscribe en este sentido en la línea misma del «por». Lo que no está dado es cuál sea este «por qué». Que haya un «por qué» no es una necesidad lógica sino que es algo real dado sentien-temente. Y en este dato del «por» juega la libre creación de la intelección racional en forma de experiencia, de probación física de realidad. Es, como decía, experiencia de la inserción del «qué» mundanal en el «por». Probación es probar cómo se inserta el mundo en el campo. La probación es probación de la realidad campal desde la realidad profunda o mundanal.

Esta experiencia del «por qué» tiene, pues, una compleja estructura en virtud de la distinción de sus dos momentos: el momento del «por», y el momento del «qué». Por tanto, cuando se afirma que el objeto del conocimiento es el «por qué» se enuncia algo no unívoco sino ambiguo. Ello ha dado lugar a conceptualizaciones filosóficas a mi modo de ver insuficientes, o inclusive falsas. Es lo que sumariamente hay que aclarar

ahora.

B) *El «por qué» experimentado como objeto del conocimiento.* Conocer algo, decíamos, es tener intelección de por qué este algo es lo que es y como es. ¿Qué es este por qué? Ya lo hemos dicho en las páginas anteriores. Pero si volvemos a formular esta pregunta es porque la filosofía ha conceptualizado el «por qué», objeto de conocimiento, de una manera a mi modo de ver inexacta, pero que ha tenido hondas repercusiones. Para precisar lo que sobre este punto pienso, me bastará con recoger muy rápidamente lo explicado en estas mismas páginas para contraponerlo a estas otras concepciones.

Para Aristóteles, el «por qué» de algo es su causa. Conocer algo, nos dice, es por esto conocer su o sus causas. El «por qué» es, pues, formalmente causalidad. Causa es todo aquello que ejerce un influjo productor o originante del llamado efecto, no sólo como eficiente sino también material, formal y final, o visto desde el efecto es un carácter según el cual éste es algo producido realmente por su causa. Causalidad es, pues, producción originante. Este orden causal es para Aristóteles algo dado en nuestras aprehensiones sensoriales. El objeto del conocimiento consistiría en remontar desde las causas dadas hasta causas superiores mediante un razonamiento.

La filosofía moderna inició con Hume una profunda crítica de esta concepción. La causalidad, nos dice Hume, jamás nos está dada; nunca está dado el influjo según el cual el tirón de la cadena produce el tañido de la campana. No está dada la causalidad sino la mera sucesión. Por tanto, todo intento de estricto conocimiento se mueve en el vacío. Esto, como dirá Kant, es escepticismo. Kant acepta esta crítica, pero contrapone a ella el *Faktum* de la ciencia que vive de causas. Y como la

causalidad no está dada, resulta que para Kant causalidad es tan sólo nuestro modo de constituir un objeto como término de juicios universales y necesarios. Causalidad no es algo dado sino producido por el entendimiento en el orden del conocer, para poder conocer. La causalidad no es un modo de producir cosas, sino un modo de juzgar objetivamente de ellas. Fue el orto de todo el idealismo transcendental.

A mi modo de ver, toda esta discusión reposa sobre dos ideas fundamentales, a saber: que el «por qué» es causalidad, y que la causalidad no está dada en nuestras aprehensiones sentientes. Ahora bien, ambas ideas son en último rigor, falsas.

Ante todo, el «por qué» no es causalidad; es funcionalidad. Y la funcionalidad, ya lo hemos visto, no es dependencia de una cosa respecto de otra, sino que es la estructura del campo mismo de realidad. El «por qué» no es un influjo originante o productor. Es tan sólo el modo según el cual algo es realmente lo que es. La causalidad sería a lo sumo un modo de funcionalidad; no es nuestro problema. Pero no es el único modo ni forzosamente es el modo primario. Porque la funcionalidad no es dependencia causal. Si digo que en un gas el producto de su volumen por su presión es igual a la temperatura multiplicada por una constante, esto no significa que el volumen, la presión y la temperatura estén vinculadas como causas. ¿Cuáles serían, en efecto, aquí las causas? Esto no tiene sentido. Lo único que se afirma aquí es la funcionalidad de los tres términos. Y esta funcionalidad incluye «a una» a los tres. No se trata de que sólo un término dependa de otro, sino de la funcionalidad como estructura campal. Y las leyes físicas no son por lo menos primariamente sino leyes de la funcionalidad. En el ejemplo aducido, se trata de la ley de

Gay-Lussac. La ciencia no tiene como objeto causas sino «por ques» funcionales. El «por qué» no es, pues, forzosamente causalidad. Es formalmente funcionalidad mundanal, esto es la funcionalidad de lo real en tanto que real. A mi modo de ver, hay que reemplazar en este problema la noción de causa por la noción más amplia de funcionalidad de lo real en tanto que real.

Tanto más cuanto que la noción aristotélica de causa es unilateral. Voy a explicarme. Aristóteles ha entendido por causa aquello que produce una entidad distinta. Cuando quiere explicar la causalidad de la causa introduce la distinción ya clásica de las cuatro causas: eficiente, final, material y formal. Ahora bien si consideramos desde este punto de vista por ejemplo el consejo que una persona da a otra, no se ve con claridad en cual de los cuatro tipos entra este hecho. Nos parece claro que un empujón, siendo todo lo modesto que se quiera, cae dentro de la causalidad eficiente. En cambio si tratamos de aplicar la idea de las cuatro causas a un acto de complacencia con un amigo nos asaltan graves dudas sobre el tipo de posible causalidad de la complacencia. Esto nos advierte ya que la *célebre teoría* aristotélica de la causalidad está rigurosamente plasmada sobre las realidades «naturales». La teoría aristotélica de la causalidad es una teoría de la *causalidad natural*. A mi modo de ver junto a ella debe introducirse temáticamente con todo rigor una teoría de la *causalidad personal*. He insistido sobre este punto últimamente en mi curso profesado en la Universidad Gregoriana —1973—. La causalidad personal es de tipo muy diferente al de la causalidad natural. Con lo cual los dos tipos de causalidad no son unívocos sino a lo sumo análogos. En su virtud hay que introducir la teoría de la causalidad tanto natural como personal, dentro de una concepción más amplia, la funcionalidad de lo real en tanto que real.

Por esto advertí ya en la Segunda Parte que no se puede refutar metafísicamente el ocasionalismo, pero que dejaba de lado las acciones humanas. Es que el tipo de causalidad personal, aun siendo muy profundo no entra en la causalidad natural. La distinción entre agente, actor y autor de las acciones humanas no entra en la teoría aristotélica de la causalidad. Ser autor de una acción no es sólo producirla, así sin más. Es más, muchísimo más que una funcionalidad ocasional, pero no por eso es estricta causa en sentido aristotélico, sino en rigor algo muy superior a toda causalidad aristotélica.

Pero además, ¿es verdad que el «por qué» no está dado en esta aprehensión sensible? Es la segunda de las dos ideas fundamentales que hay que examinar en este problema. Desde Aristóteles, la filosofía ha entendido que el sentir, como modo de aprehensión de las cosas, está constituido por impresiones en las que lo aprehendido son solamente las llamadas cualidades sensibles. Ahora bien, a mi modo de ver esto no es exacto. Los sentidos sienten las cualidades, pero las sienten como reales, y por tanto como funcionales en impresión de realidad.

Esto supuesto, las concepciones de Hume y Kant resultan ya falsas de entrada.

Hume piensa que el «por qué» es causalidad, y que la causalidad jamás está dada en aprehensión sensible. Pero esto es sumamente equivoco. Porque la aprehensión sensible no es sólo aprehensión de cualidad sino aprehensión de modo de realidad, de formalidad, esto es, un acto de intelección sentiente. Y uno de estos modos dados en impresión es el modo de realidad en «hacia». Ahora bien, en este modo nos es dada, según hemos visto, la funcionalidad. En su virtud, la

funcionalidad de lo real campal está dada en el sentir intelectivo. La «sucesión» a que apela Hume no es la sucesión de dos impresiones sino una impresión de realidad sucesiva. Por consiguiente la sucesión es ya un modo de funcionalidad. Ahora bien, la funcionalidad en su «hacia» mundanal es justo el «por». El «por» es pues algo dado. Lo que jamás está dado, y habrá que buscarlo, casi siempre con poco éxito, es cuál es el «qué» de aquello por lo que lo campal es como es. Pero el «por» en cuanto tal está dado en lo sentido humano, en la impresión de realidad. Toda la crítica de Hume, lo repito, está basada en la idea del sentir como mera aprehensión de cualidad. Y esto es falso: el sentir es «también» impresión de realidad. En su virtud no hay sentir «y» inteligencia, sino tan sólo inteligencia sentiente. Por esto la crítica de Hume es radicalmente falsa, tan falsa como la concepción misma de Aristóteles. La causalidad aristotélica no está dada; jamás está dada la influencia originante. Pero lo está, y formalmente, la funcionalidad de lo real en cuanto real. En una palabra: 1° el objeto del conocimiento no son causas sino «por qué»; 2° son «por qué» en cuanto son «por»; y 3° este «por» no concierne al conocimiento sino a la realidad sentida en cuanto actualizada en intelección sentiente.

Esta misma idea constituye el exordio de la Crítica de la Razón Pura de Kant. La causalidad, nos dice, no está dada en ninguna impresión sensorial; en su virtud es ante todo una síntesis de impresiones. Pero es una síntesis cuya función es hacer posible el conocimiento objetivo, el juicio universal y necesario, y en este sentido la causalidad constituye un a priori del conocer: es, como dice Kant, un juicio sintético *a priori*. Ahora bien, esto es inaceptable por la misma razón que lo es la crítica de Hume: en el fondo es la ausencia de la idea de inteligencia sentiente. Lo sentido no es jamás la mera cualidad sensible sino la cualidad

sensible en su realidad en impresión; y a esta impresión de realidad pertenece intrínseca y formalmente su funcionalidad. Uno de estos modos de la impresión de realidad es el «hacia». El «hacia» es un modo sentido. Y este modo no es por tanto una síntesis sino que pertenece a la estructura misma de la formalidad de realidad en impresión. Es un momento del sentir mismo, en cada cualidad. En su virtud la funcionalidad es un momento sentido y dado en cada impresión. Cada cualidad real sentida es sentida en y por sí misma como algo funcional. La funcionalidad sentida no es síntesis sino respectividad estructural de cada cualidad por ser real. Por consiguiente la funcionalidad no es algo que concierne primariamente al juicio objetivo, sino que pertenece al sentir mismo, a la impresión de realidad. Como tal, no es algo a priori de la aprehensión lógica de objetos, sino que es un momento dado en la impresión sentiente de realidad. La causalidad no es el objeto formal del conocimiento, sólo lo es la funcionalidad. Y en cuanto tal, no es un juicio sintético a priori, porque no es juicio (sino el «hacia» sentido), ni es sintético, (el «hacia» no es síntesis sino «modo» de realidad, ni es a priori (sino «dado» en impresión de realidad). Es la funcionalidad de lo real, en cuanto real, dada en impresión de realidad.

En resumen, el objeto del conocimiento es el «por qué» experimentado como «por», esto es, la funcionalidad mundanal. Y este «por» es algo sentientemente dado en la impresión de realidad en cuanto «por». Lo buscado es cuál sea el «qué» de este «por». Y este es justo el problema de la ciencia. La ciencia no consiste en un sistema de juicios sino en la experiencia del «qué» mundanal en cuanto tal.

Hemos examinado así qué es experiencia, y cuál es su objeto

experimentado. Entremos ahora en la *tercera* cuestión que anuncié: los modos de la experiencia.

C) *Modos de experiencia*. Hemos visto que la experiencia no es un mero sentir, ni como percepción sensible ni como *empeiria*, sino que es ese mismo sentir pero en cuanto en él se lleva a cabo la probación del «podría ser» libremente construido. Es en última instancia probación de un «podría ser» en un «por». Y esta experiencia así concebida es la que puede tener distintos modos: son modos de probación. No se trata ahora de averiguar cuáles sean estos modos, sino que se trata de conceptualizar en qué consiste esta modalización de la experiencia en cuanto tal.

Ahora bien, la experiencia es el momento terminal del método. El método, como vimos, tiene tres fases: establecimiento de un sistema de referencia, esbozo de posibilidades y experiencia. Esta experiencia tiene modos diversos, esto es, hay diversos modos de probación física de realidad. Y como la probación es siempre función del sistema de referencia y de las posibilidades del «podría ser» que esbozamos, resulta que los modos de experiencia, en cuanto modos de probación, constituyen la diversidad de métodos en cuanto tal. Por consiguiente, trataré de los *modos de experiencia* como *modalizaciones* del método, es decir, como modalizaciones de la vía de acceso desde la realidad campal en cuanto realidad a la realidad profunda.

El primer momento del método es el establecimiento del sistema de referencia. Este sistema de referencia es el campo mismo de realidad. Y este campo, ya lo vimos, no es tan sólo un campo de cualidades reales percibidas, sino de realidades percibidas en toda su amplitud, sean o no cualidades elementales. Estas realidades son de distinta

índole categorial tanto por lo concerniente a las categorías de realidad como por lo concerniente a las categorías de su actualización intelectual. La intelección campal no sólo intelige la realidad actualizada «en» la intelección sentiente, sino también la «re»-actualización en forma de juicio. Por su lado, lo real actualizado en estas dos formas tiene sus categorías propias de realidad. No son idénticas según dije las categorías de cosa, de persona, de vida, de convivencia, de decurso histórico, etc. La índole categorial del campo de realidad es muy rica. No está constituida por una categoría única sino por una gran diversidad categorial dentro tanto de su actualización como de su realidad. Y según cada categoría, las cosas están presentes en toda su inmensa variedad.

La realidad actualizada categorialmente según un «en» y según un «re» está proyectada sobre el fondo del fundamento mundanal, y cobra entonces el carácter de un «ob». El «ob» no es separación sino por el contrario remisión al fundamento. Y como las categorías de realidad de lo campal son muy varias, resulta que es igualmente muy vario el carácter formal del «ob». No es lo mismo la objetualidad de una cosa que la de una persona, que la de una vida, etc. Hay muchos modos de ser objeto porque hay muchos modos de actualización de lo real en «ob». Por tanto, por donde quiera que se mire, el campo de realidad es multiforme. Y como este campo es justo el sistema de referencia de lo actualizado en «ob», resulta que por su propia índole el sistema de referencia no es unívoco sino que es constitutivamente plural. El sistema de referencia está determinado en última instancia por la índole del «ob», por el modo según el cual lo real campal es objeto. Y este modo es lo que hace de la realidad campal principio canónico. La determinación de un principio canónico es constitutivamente modal. De

ahí que inexorablemente el establecimiento del sistema de referencia esté modalizado. Cada tipo de realidad y de actualización constituye un posible modo de sistema referencial. En su raíz misma, pues, el método está formalmente modalizado. Y estas distintas modalidades constituyen un ámbito de libre opción. Según se adopte uno o otro sistema referencial, el camino emprendido, el *meta* del *métodos*, será siempre «vía», un abrirse paso pero siempre de distinto «modo». Y esto es esencial. No es lo mismo tener como sistema de referencia las «cosas» que las «personas», que otros tipos de realidad campal. El conocimiento de todo lo campal como momento mundanal será entonces absolutamente diferente. En el fondo, cada tipo de conocimiento, como ya dijimos, tiene sus categorías propias y sus vías propias. Esta diversidad de modos de actualización, digo, es término de una opción libre. Sólo por una opción libre cobran algunas cosas campales el carácter de principio canónico. La modalización de la objetualidad funda por opción libre la modalización del principio canónico constitutivo del sistema de referencia.

Pero la modalización afecta también a los otros dos momentos del método, al esbozo de posibilidades y a la probación física de realidad.

El segundo momento del método, en efecto, es el esbozo de posibilidades. Esbozo es, ya lo vimos, la conversión del campo de lo real en sistema de referencia para inteligir sentientemente y activamente el «podría ser» del fundamento de lo campal. Evidentemente, todo esbozo se apoya en la intelección sentiente de la posibilidad, esto es, se apoya en una sugerencia. Pero la sugerencia es esbozo sólo cuando es sugerencia de actividad de la intelección sentiente. Y esta actividad de esbozo es construcción libre de

posibilidades reales, de los «podría ser». Sólo como sistema de posibilidades esbozado desde un sistema de referencia podemos inteligir lo real campal como momento del mundo. Ahora bien, el sistema de referencia es sólo eso: sistema de referencia. El esbozo construido en esta referencia por ser construcción libre puede tener por tanto muy distintos caracteres modales. Puede ser ante todo un esbozo de posibilidades *conforme* con aquello que por su propio contenido representativo está ya determinado en la intelección campal; por ejemplo, el ser un sistema de corpúsculos vinculados por las leyes de la mecánica de Newton, o bien un sistema de fuerzas vitales, o bien un sistema de agentes personales, etc. Pero no es forzoso que sea siempre éste el carácter del esbozo. Puedo, en efecto, esbozar un sistema de posibilidades no conformes a la realidad campal sino más bien contrarias a ella, por ejemplo un sistema de corpúsculos mecánicamente indeterminados, o un sistema personal «fatalmente» determinado. Entonces el esbozo no tiene carácter de conformidad sino carácter de *contrariedad* respecto al sistema de referencia. Entre ambos modos se halla la riquísima gama de esbozos no contrarios a la realidad campal sino meramente *diversos* de ella. Esta diversidad a su vez puede tener el carácter de *mera diferencia* dentro del plano de las posibilidades ofrecidas en el sistema de referencia, por ejemplo cuando se pensó inicialmente que en la mecánica ondulatoria se trataba de una ecuación clásica de ondas. Pero puede tener también el carácter de *superación* de las posibilidades del sistema de referencia, por ejemplo cuando Einstein definió su ley por la proporcionalidad del tensor de Ricci y del de masa-energía, que supera la diferencia entre la gravitación clásica y la inercia. En el fondo, es lo que acontece en la mecánica cuántica cuyas ecuaciones superan la diferencia entre corpúsculo y onda. Trátese de conformidad, de contrariedad, o de

diversidad (diferencial o de superación), el esbozo ha cobrado con ello un carácter esencialmente modal. La modalización de la objetualización implica inexorablemente esta modalización del esbozo de posibilidades. Cada modo de objetualización abre distintas modalidades de esbozo. Y como la objetualización es en *sí* misma algo modal, resulta que el método adquiere en su segunda fase una modalización de segundo grado, por así decirlo.

De aquí se sigue que el tercer momento del método, la probación física de realidad, es decir, la experiencia del «por» es esencialmente modal. Es una modalización de tercer grado. No se trata de las distintas maneras de hacer experiencias dentro de lo categorial, sino que se trata de los distintos modos de intelección experiencial de lo real en su esbozo. Estos modos penden de las dos modalidades que hemos examinado: de la modalización de la objetualidad (los distintos modos del «ob»), y de la modalización del esbozo mismo (de los distintos modos del «podría»).

La probación física de realidad, esto es la experiencia, tiene ante todo una gran diferencia modal. Hay esbozos de posibilidades que en cierto modo nos vienen a la mano. Y entonces la probación física de realidad tiene un carácter modal muy preciso. Todo método es la «vía» desde lo campal en «ob» hacia lo que mundanalmente «podría ser». Pues bien, cuando decimos que nos viene a las manos este «podría ser», es algo que nos sale al encuentro cuando objetualizamos el campo en «ob»: es lo *ob-vio*. Muchas de las grandes intelecciones racionales se han logrado con este carácter modal de ser obvias. Así, era obvio que la realidad campal fuera mundanal y obedeciera a las leyes de Newton.



Obvio significa que es algo que nos sale al encuentro. Por tanto no deja barruntar su propio carácter de obviedad. Era tan obvio que los átomos se rigen por la mecánica de Newton que ni siquiera se pudo pensar en que fuera obvio. Sólo podría aparecer como obvio si alguien lo hubiera puesto en duda. Y hasta la tercera década del siglo nadie pensó en ello. Sólo en este momento apareció que aquello era obvio, pero nada más que obvio.

Obviedad es un modo de experienciación. Pero hay otras modalidades muy diferentes. Todas ellas tienen el carácter común de no ser obvias. El «ob» no nos lleva siempre sin más al término de la vía sino que generalmente nos abre únicamente un dificultoso camino hacia él. El «ob» se presenta como cada vez más difícil de transitar: no es lo obvio sino lo dificultoso. Lo dificultoso no es obvio, es solamente viable. Y justo para probar esta viabilidad, se recurre a una experiencia, a una probación física de realidad muy rica y compleja. La *viabilidad* es, frente a la obviedad, la segunda gran diferencia modal de la experiencia.

Esta experiencia de lo viable puede revestir a su vez diferentes modos:

a) Ante todo, lo real campal puede ser físicamente probado de un modo que consiste en forzarla a mostrar su índole profunda ante el experienciador. La probación física de realidad consiste entonces en lo que llamamos *experimento*. No toda experiencia es experimento, pero experimento es siempre el primer modo (primero en mi exposición) de experiencia. ¿Qué es experimento? El experimento recae en principio sobre todo lo real campal. Esta realidad campal comprende no sólo «cosas» (en el sentido de cosas inanimadas), sino también los seres vivos (sea cualquiera su índole real), y hasta los hombres. Puedo

experimentar con todo lo campal, esto es, puedo forzar a todo lo campal a mostrarme su realidad. El experimento tiene tres momentos esenciales. Es en primer lugar una provocación de la realidad. Es en segundo lugar una provocación desde un esbozo de posibilidades. Es, finalmente, una provocación esbozada, pero como modo de intelección. Por natural que *parezca ese tercer* momento es menester subrayarlo. Porque los dos primeros momentos harían pensar que un experimento consiste en una manipulación de la realidad. Esta manipulación existe, pero no es en ella en lo que consiste el experimento. El experimento consiste en inteligir manipuladamente lo real. Esta intelección no está agregada a la manipulación, sino que la manipulación misma es un modo de intelección. De ahí que los conceptos que en esta intelección se elaboran son, como lo he dicho ya alguna vez, conceptos formalmente experimentales o experimentos formalmente conceptuales. Por esto la experimentación no consiste propiamente en un manejo sino en un modo de inteligir manejadamente lo real. Es intelección en manejo, y no intelección de lo manejado. Por esto, a mi modo de ver, se desvanece la diferencia tantas veces subrayada entre observación y experimentación. Ciertamente no puedo manejar los astros, pero puedo estudiarlos experiencialmente desde un esbozo de posibilidades de intelección. Y en este sentido formalmente intelectual toda observación es experimento. La observación no es un registro pasivo de sucesos. Por esto, y en este sentido meramente intelectual, lo experimentado en el experimento es algo «hecho inteligible». Es un «hecho» en un doble sentido: en sentido participial (de ser algo que es término de un hacer), y en sentido nominal (de ser un hecho como actuación de lo real). El objeto formal de este elemento es por esto «hecho».

No hay ningún hecho experimental (valga el pleonasma) que sea ajeno a la intervención del experimentador: todo experimento es una provocación de lo real. Lo que sucede es que esta intervención puede revestir a su vez diferentes caracteres modales. Puede ser una intervención que fuerza a la realidad a mostrarse tal como ella es con entera independencia de nuestra intervención: es el «hecho» de la física clásica. Pero puede suceder que la propia intervención del experimentador pertenezca al contenido mismo del hecho. En tal caso el hecho es real, no hay la menor duda de ello, pero no es totalmente independiente del experimento mismo: es el caso, por ejemplo, de los experimentos de la mecánica cuántica. No se trata de una intervención del sujeto *cognoscente* (en cuanto cognoscente) en la realidad conocida como pensaba el propio Heisenberg, sino de una intervención de la «manipulación» experimental en el contenido de lo experimentado; es una intervención manipulante. El hecho está actualizado en intelección sentiente aunque lo hecho no sea independiente de la manipulación. En todo caso el experimento es una experiencia de la realidad como hecho en el sentido ya explicado. Y estos hechos pueden ser no solamente físicos sino también biológicos o humanos: yo puedo experimentar con los hombres o con los seres vivos.

b) Hay otro modo de experiencia que consiste no en hacer que la cosa nos muestre su índole propia por una provocación nuestra, sino que consiste en el intento de asistir, por así decirlo, a la visión de lo real lograda desde su propia *interioridad*. No es ciertamente viable en esta forma la realidad meramente material de un átomo o de una molécula pero sí es algo posible y real tratándose de realidades vivas y sobre todo de realidades humanas. Este asistir se funda en una instalación del experienciador en lo experiencial: es lo que llamo *compenetración*. La

vida en general, y sobre todo la vida humana, se somete a probación física de realidad no sólo como hecho experimental sino también como realidad en compenetración. Naturalmente no se trata de una penetración física, pero sí de estar compenetrado con aquello de que se hace experiencia. Es lo que se expresa al decir, por ejemplo, que una persona ve por los ojos de otra. Es una especie de *perikhóresis*, no de realidad pero sí de modos de actuar, y de conducirse. Difícil operación: siempre se corre el riesgo de proyectar sobre lo experienciado la índole misma del experienciador. Pero como quiera que sea, es un auténtico modo de intelección racional, un auténtico modo de probación física de realidad. La compenetración es un riguroso modo de experiencia. No es ciertamente experimento, pero sin excluir el experimento, la compenetración actualiza mundanalmente lo real en la intelección del experienciador. No hay mejor conocimiento de una persona que el que se logra estando compenetrado con ella. Y esto se extiende a todas las dimensiones de la vida humana. Más aún, se extiende a la vida meramente animal y en cierto modo vegetal; al fin y al cabo, describimos la vida de un animal realizando dificultosamente la experiencia de compenetrarnos con él dentro de los límites de su constitución biológica. Decía que se extiende a todas las dimensiones de la vida humana. Así, por ejemplo, dejando de lado el problema de su verdad, hay como modo de probación física de realidad una estricta experiencia histórica. Para un israelita del siglo i antes de Cristo, todo lo ocurrido a su pueblo no es sino una serie de episodios de una experiencia histórica de la alianza de Yahveh con Israel, hasta el punto de que, como se sabe, fue la única vía que condujo a Israel a la idea de un Yahveh creador del mundo: es el Pentateuco. La compenetración adopta aquí la forma de una gran experiencia histórica. En ella ciertamente no se experimenta a Yahveh en sí mismo pero se conoce lo

que es Yahveh en su pueblo compenetrándose con El. Israel no es sólo el pueblo en cuya historia han acontecido acciones prodigiosas de Yahveh, sino que es un pueblo cuya historia entera, aún en lo más corriente y vulgar de ella, consiste formalmente en ser experiencia histórica de Yahveh. Lo propio debe decirse del conocimiento de lo social.

c) Hay todavía otro tipo de probación física de realidad. Hay, en efecto, realidades postuladas. Estas realidades no han sido postuladas por una simple ocurrencia sino que han sido postuladas por sugerencia de la realidad campal. La realidad matemática no es una parte o momento de la realidad campal; nada tiene que ver con ésta por razón de su contenido. Pero esta nueva realidad, en cuanto realidad, no sería postulada si la razón no se moviera ya en la realidad campal en cuanto realidad. Es esta realidad física misma en cuanto realidad la que constituye aquello de lo que se postula el contenido. Por esto el postulado no es postulado de verdad sino de contenido de realidad en postulación. Aquí, la realidad campal en cuanto realidad es un sistema de referencia según el cual la realidad misma tiene un contenido formalmente independiente de todo su contenido campal. Y esta independencia es justo un modo referencial, el modo de referirme a la realidad campal «independientemente». Esta independencia nos fuerza a esbozar un libre sistema de postulados o axiomas (no necesito entrar ahora en esta distinción). Estos postulados son pues la determinación postulada del contenido de la realidad, una realidad numéricamente idéntica a la realidad campal en cuanto realidad. Constituyen por postulación el esbozo del contenido de la nueva realidad. No se trata de verdades que yo libremente enuncio, sino de caracteres reales que libremente esbozo. La postulación es un modo de realización del

contenido, no es un modo de afirmación. En su virtud cuando lógicamente deduzco consecuencias necesarias (incluso consecuencias necesarias y suficientes) de estos postulados, la conclusión tiene dos momentos esencialmente distintos. Ciertamente son inseparables hasta cierto punto (en seguida diré cuál es este punto), pero jamás son formalmente idénticos. El primer momento es el único que ha solido consignarse claramente porque es el de mayor volumen aparente: es el momento según el cual la afirmación es una conclusión necesaria de los axiomas, de lo postulado. Pero no es el momento único, hay otro. Y este momento me es esencial destacarlo enérgicamente. Cuando digo en la conclusión que A es B, no enuncio simplemente la verdad de mi afirmación sino que enuncio una propiedad real del objeto matemático. Si se quiere hablar de «ver», en la conclusión veo no solamente que tengo que afirmar necesariamente que A es B, sino que veo que la A «es realmente» B con necesidad. Este momento no es simplemente un momento de intelección verdadera, sino de intelección aprehensiva de la realidad matemática como tal. Lo que sucede es que veo esta realidad como algo que necesariamente tiene que ser visto así. Es la necesidad física lo que me lleva a ver la realidad en su necesidad lógica; pero la necesidad lógica en y por sí misma no es la realidad. Si una inteligencia inteligiera exhaustivamente la ley de la gravitación no se limitaría a ver en el movimiento de un cuerpo algo que tiene que ocurrir así en verdad, sino que además de esta necesidad, y justo por ella, vería el movimiento real mismo del cuerpo. Y esto mismo sucede con la realidad matemática. No sólo logro determinar deductivamente que lo entendido como A tiene que ser B, sino que logro ver que la *realidad* misma de A está necesariamente siendo B. Si así no fuera, la matemática sería una pura lógica de verdades. Y esto es imposible porque la matemática es ciencia de realidad. Tan es así, que Gódel

demonstró (como repetidamente he recordado) que lo postulado tiene propiedades que no son deducibles de los postulados ni pueden ser lógicamente refutadas por ellos; es que a mi modo de ver son propiedades reales de la realidad matemática, y su aprehensión independiente de los postulados es un punto en que la aprehensión de la realidad no coincide con la intelección lógica. En todo método matemático hay, pues, un doble momento: el momento de verdad necesaria de una afirmación, y el momento de aprehensión de realidad. El que tenga que afirmar necesariamente que la realidad es así no se opone a que el momento de realidad sea formalmente distinto de la necesidad lógica de mi afirmación. Ciertamente, son dos momentos de un mismo acto, de un acto único, pero como momentos son distintos. Y en ellos el momento de necesidad lógica no es el primario porque los postulados a su vez no consisten en afirmaciones lógicas sino en postulaciones de contenido de realidad. Es la realidad, pues, la que tiene la primera y la última palabra en toda intelección matemática.

Estos dos momentos, el momento de verdad y el momento de aprehensión de la realidad, tienen sin embargo una intrínseca unidad: es lo que llamo *com-probación*. A mi modo de ver, la comprobación no consiste en comprobar si mi afirmación se verifica; esto no necesita ser comprobado en matemáticas. Lo comprobado no es la verdad de mi afirmación sino que es la presencia misma de la realidad aprehendida al hilo de la verdad deducida; es la probación de la realidad al hilo del «cum» de la verdad. No se comprueba la verdad sino que se comprueba la realidad en su verdad: aprehendemos la «realidad en verdad». Esto podría hacer parecer que el método ha consistido en el razonamiento. Pero no es así porque todos los razonamientos penden de algo anterior al razonamiento mismo, penden de la postulación del

contenido de realidad. El método es vía en la realidad postulada, una vía orientada según el rigor lógico. Pero si este rigor demostrativo, por imposible, no llegara a hacernos aprehender la realidad de A como «siendo» B, no tendríamos matemática. La unidad de los dos momentos de la intelección de realidad postulada es, pues, lo que llamamos comprobación. La probación física de realidad es ahora com-probación. He aquí lo propio de lo que paradójicamente, pero muy exactamente, debe llamarse experiencia de lo matemático. Lo matemático es término de una probación física de realidad, es término de experiencia.

Ciertamente hay realidades postuladas que no son matemáticas: constituyen el ámbito de la realidad de ficción. Pero no necesito insistir en ellas porque a todas luces tienen los dos momentos de coherencia interna de lo fingido, y de aprehensión de su realidad en ficción. Son en este sentido término de com-probación, en la forma explicada.

Toda realidad postulada tiene, pues, un modo de experiencia propia: la com-probación.

d) Pero hay todavía otro modo de experiencia: es el modo que concierne a la experienciación de mi propia realidad. Es la experiencia de mí mismo.

Ante todo ¿qué significa aquí experiencia de sí mismo? No se trata ciertamente de la mera aprehensión de mi realidad; esto acontece ya, según vimos, desde la intelección sentiente de carácter cenestésico. Tampoco se trata de una mera afirmación de lo que soy o no soy en realidad, esto es, no se trata de un mero juicio de intelección campal. Decir que lo que realmente soy en el campo de mis violentas reacciones, es tal vez ser un tímido, no es una intelección racional de lo

que yo soy como realidad mundanal. Se trata, pues, no de una mera aprehensión de mi realidad ni de un juicio de lo que soy en realidad, sino que se trata de una intelección de lo que es mi realidad como forma de realidad, esto es, se trata de una intelección racional, de un conocimiento. Esta forma de realidad tiene los dos momentos de ser un modo de realidad propio en cuanto realidad: es el momento por el que entiendo que soy persona. Pero tiene también un segundo momento que constituye no tanto un modo de realidad sino más bien una modulación, un modo de este modo de realidad; es lo que llamo personalidad, a diferencia del mero ser persona que llamo personeidad. Así por ejemplo, puedo decir que una persona es una buena o mala persona, porque tiene realmente éstas o las otras cualidades que modalizan su personalidad. Para entenderlo así no basta con constatar que ahora ha obrado bien, o que ahora no cede a una tendencia sentida. Hace falta trascender el orden de las acciones y hasta de las tendencias sentidas, para ir al modo según el cual realmente es en el fondo esta persona.

Esto es algo que necesito averiguar. Como decía San Agustín, *quaestio mihi factus sum, me* he convertido en cuestión para mí mismo. Para este conocimiento necesito un método, una vía que en la realidad en que ya estoy me lleve a mi propia y formal realidad profunda en una probación física de mi propia realidad. Se trata de una vía por la cual logro el discernimiento en mí mismo de unas modalidades de realidad a diferencia de otras. Esto se logra en la probación física de mi propia realidad, en una experiencia de mí mismo. Como probación que es, esta experiencia consiste en una inserción de un esbozo (por tanto de algo irreal) de posibilidades de lo que soy, en mi propia realidad. La experiencia de mí mismo es un conocimiento de mí mismo.

Es quimérica la idea de que la experiencia de sí mismo como modo de realidad consiste simplemente en una especie de relato o examen de sí mismo. Por necesidad intrínseca, todo examen de sí mismo está orientado e inscrito en un sistema de referencia. Cuando se habla de una confesión de sí mismo, el concepto de confesión no es forzosamente unívoco. No es lo mismo lo que por confesión entiende San Agustín, o lo que por confesión entendía Rousseau. Para San Agustín, confesarse a sí mismo es conocer, es tener experiencia de lo que soy en mi realidad profunda respecto de un sistema de referencia muy preciso: la referencia a lo que Dios ha realizado en mí y yo en Dios. En cambio en Rousseau, confesión es el conocimiento de lo que soy yo «naturalmente»; el sistema referencial es ahora la naturaleza. Dios y la naturaleza son aquí dos sistemas de referencia entre otros muchos, sin los cuales jamás podría haber confesión alguna.

Este sistema de referencia conduce a un esbozo de lo que yo soy en el fondo. Por ejemplo, el esbozo de una determinada vocación: ¿tengo o no tengo tal vocación?

Para ello necesito probar la inserción de este esbozo (en el ejemplo citado, de esta vocación) en mi propia realidad. En última instancia no hay más que una única probación física de esta inserción: tratar de conducirme íntimamente conforme a lo esbozado. Esta inserción puede ser positiva o negativa. La inserción es pues un intento de conformación de mí mismo según el esbozo de posibilidades que he llevado a cabo. *Conformación*: he aquí el modo radical de experiencia de uno mismo, es la radical probación física de mi propia realidad. Conocerse a sí mismo es probarse en conformación. No hay un abstracto «conócete a ti mismo». Sólo puedo conocerme según tal o cual esbozo de mis propias

posibilidades. Sólo el esbozo de lo que yo «podría ser» insertado en mí como conformación es lo que constituye la forma de conocerse a sí mismo. Evidentemente, es una conformación en el orden de la actualización de mi propia realidad. Difícil operación este discernimiento de sí mismo. Es discernimiento en probación y en conformación.

En resumen pues, hay cuatro modos fundamentales de experiencia: experimentación, compenetración, comprobación, conformación. No son métodos como puedan serlo «los métodos» físicos, psicológicos, sociológicos, históricos, etc., sino que son modos de intelección metódica, esto es los modos según los cuales inteligimos «vialmente» lo real, sean cualesquiera «los métodos» en el sentido usual del vocablo. Todo «método» puede implicar varios de estos «modos». La unidad de estos modos no es pues la unidad de «un» método, sino algo más radical y fundamental: la unidad de la experiencia. En su virtud decimos que los hombres tienen mucha o poca experiencia, esto es, que han realizado en grados distintos la probación física de lo que la realidad es en el fondo.

Con ello hemos examinado los dos primeros momentos de la estructura del conocer: la objetualización y el método. Es menester abordar ahora el tema más grave eg nuestro problema: la verdad de nuestro conocimiento del fondo de lo real.

### §3 LA VERDAD RACIONAL

La intelección racional, es decir el conocimiento, es una búsqueda allende lo campal hacia su fundamento, esto es hacia lo que «podría

ser» como realidad mundanal. En esta búsqueda lo campal cobra carácter de objeto, y la búsqueda misma es una vía, un abrirse paso para descubrir el fundamento, es un método que se apoya en la realidad campal como en un sistema de referencia, respecto del cual la inteligencia esboza un sistema de posibilidades que finalmente trata de someter a probación física de realidad en ese momento intelectual que constituye la experiencia. En esta experiencia, la intelección racional encuentra que la realidad coincide o no coincide con aquel esbozo de posibilidades. Este *encuentro* es la verdad de la intelección racional. Lo contrario es el error. En lo sucesivo, salvo indicación expresa en contrario, hablaré sólo de verdad; el error sólo puede entenderse desde la verdad. La verdad como *encuentro*: he aquí la meta esencial de la intelección racional. ¿Qué es este encuentro, esto es, qué es la verdad de la razón? Necesita mos determinar pues cuál es la esencia del encuentro. Y ello nos llevará a descubrir el carácter mayor de la intrínseca estructura del conocer. El problema de la verdad de la razón se despliega así en tres pasos sucesivos:

- 1.º Qué es la verdad de la razón como encuentro.
- 2.ºCuál es su esencia formal.
- 3.ºCuál es su intrínseco momento estructural.

### LA VERDAD DE LA RAZÓN

Demos algunos pasos atrás, hacia el comienzo mismo de nuestra investigación. La intelección, decía, es la mera actualización de lo real

en la inteligencia. Esta realidad puede considerarse según dos aspectos. Puedo considerar la realidad como una formalidad propia de la cosa misma: es el problema de la realidad. Pero puedo considerar también la realidad en cuanto actualizada en la intelección. Entonces lo real actualizado es justo verdad. La verdad es, pues, lo real mismo en cuanto actualizado en intelección. Es lo real mismo lo que confiere su verdad a la intelección. A este dar verdad es a lo que he llamado *verdadar*. Y este verdadar tiene, según hemos visto, distintas modalidades. Ante todo, *la* realidad (salvo indicación contraria, emplearé realidad y real como equivalentes en nuestro problema) puede estar actualizada en y por sí misma en su nuda realidad. Lo real verdadea según su propia alteridad de realidad. A este modo de actualización es a lo que he llamado en todo este estudio *verdad real*. Es la forma radical, primaria y esencial de la verdad en cuanto tal: el mero *estar* presente de lo real en la intelección.

Pero hay otras formas de verdadar. Lo real, en efecto, no se actualiza tan sólo en y por sí mismo, sino que se actualiza como real pero respecto de otras cosas reales. Lo real verdadea entonces, pero da verdad no sólo a la intelección de lo real mismo sino a aquella intelección en que se entienda la cosa real entre las otras cosas de la realidad campal. La verdad real es una verdad simple, no en el sentido de sencilla o elemental, sino en el sentido de que hay simplemente «una» realidad, todo lo compleja que se quiera, pero entendida en y por sí misma *pro indiviso*. La otra forma de verdadar constituye una *verdad dual*, porque hay la cosa real y aquello otro respecto de lo cual la cosa real es entendida. La actualización intelectual misma de la cosa real es ahora dual. En ella, los dos momentos de la intelección de lo real han de coincidir unitariamente en la unidad de la actualización de la

cosa. La cosa real verdadea, pues en forma coincidencial. Toda verdad dual es esencialmente una *verdad coincidencial*, una coincidencia entre la verdad real de la cosa y la intelección de esta cosa «desde otras».

Esta verdad coincidencial puede tener a su vez tres caracteres esenciales. Puede ser en primer lugar, una coincidencia de lo real y de una simple aprehensión. Entonces decimos que lo real es auténticamente esto o lo otro, por ejemplo que es auténtico vino, porque hay coincidencia entre el líquido que realmente estoy aprehendiendo y la simple aprehensión del vino. Lo real verdadea aquí en esa forma de dar verdad dual, que es *autenticación*.

Pero puede tratarse en segundo lugar, de una coincidencia entre lo real y el modo como lo real ha de ser campalmente entendido, esto es, una coincidencia entre lo real campal y su intelección afirmativa. Lo real verdadea ahora como algo que dicta su verdad. Su verdadar es *veridictante*. La intelección es entonces una conformidad más o menos adecuada de lo afirmado y de lo real campal.

Pero hay todavía una tercera forma de verdad coincidencial que no ha solido distinguirse de las anteriores. En ella, lo real campal está actualizado formalmente no en un *acto* (ni aprehensivo ni afirmativo) sino en una *actividad* de búsqueda mundanal. La coincidencia es entonces un *encuentro* en lo real campal de aquello que se busca mundanalmente, a saber, de su fundamento. La verdad coincidencial es ahora verdad en encuentro. Lo real está actualizado y verdadea en forma de encuentro. Esta verdad abarca ciertamente la autenticidad y la veridictancia, al igual que la veridictancia abarca la autenticidad. Pero esta intelección en encuentro no es meramente autenticidad ni veridictancia, sino que consiste formalmente en ser autenticidad y

veridictancia *en encuentro*. Y este encuentro es un modo irreductible de verdad porque no es un momento extrínseco a la intelección sino que pertenece a ella intrínseca y formalmente. Toda verdad de afirmación tiene en efecto, un carácter intrínseco y formalmente dinámico, según vimos. Pero el tercer tipo de verdad que estamos estudiando no es simple dinamismo sino que este dinamismo tiene un carácter formalmente propio: es dinamismo de inquiriencia, es marcha. La inquiriencia, y por tanto el encuentro, pertenecen, pues, intrínseca y formalmente a la verdad en encuentro. San Agustín nos decía (*De Trin.*, IX, 1): «Busquemos como buscan los que aún no han encontrado, y encontremos como encuentran los que aún han de buscar, porque cuando el hombre ha terminado algo no ha hecho sino comenzar». Pues bien, esto no expresa solamente una limitación que de hecho posee el conocimiento humano. Expresa algo mucho más grave: expresa, a mi modo de ver, el propio carácter formal del conocer. La limitación del conocimiento es ciertamente real, pero esta limitación es algo derivado de la índole intrínseca y formal de la intelección racional, del conocer en cuanto tal: el ser intelección inquiriente. Sólo porque la intelección racional es formalmente inquiriente, sólo por esto ha de buscarse siempre más y encontrar lo buscado como principio de ulterior búsqueda. El conocimiento es limitado por ser conocimiento. Un conocimiento exhaustivo de lo real no sería conocimiento. Serfa intelección de lo real sin necesidad de conocimiento. Conocimiento es solamente intelección en búsqueda. El no haber reparado en el carácter intrínseco y formal de la intelección racional como inquiriencia, es lo que ha hecho resbalar sobre esta tercera forma de verdad, y subsumir toda verdad en la verdad de la afirmación. No es así; la inquiriencia es un modo de intelección, el modo de la intelección racional, y la verdad es entonces no sólo conformidad sino encuentro. No es lo mismo afirmar

algo sobre lo que está en el campo, que encontrar lo que eso que está en el campo es mun-danalmente. 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 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 tres formas de la verdad dual, de la verdad coincidencial. La verdad de la razón, y sólo ella, es verificación.

He aquí el primer paso de nuestra investigación, determinar en qué consiste la verdad de la razón, la verdad del encuentro: la verdad de la razón es verificación. Pero esto nos lleva a un segundo paso, esto es, a preguntarnos con mayor detenimiento cuál es la esencia formal del encuentro, cuál es la esencia formal de la verificación. Como este encuentro acontece en la experiencia, la esencia formal de la verificación no es sino el problema de la verdad de la experiencia.

## II LA ESENCIA DE LA VERDAD EN ENCUENTRO

La verdad de la razón consiste, pues, en que lo real verdadea en forma de verificación. La verdad de la razón es encuentro, pero no es un encuentro azaroso que fuera algo así como un choque o tropezón con lo real, sino que es el encuentro de algo que se busca. Esta búsqueda no es un bracear en el vacío, por así decirlo, sino que es la



búsqueda de algo que se ha forjado ya intelectivamente. El encuentro en cuanto tal es verificación. Para determinar aquello en que esencialmente consiste la verdad en encuentro hemos de plantearnos tres cuestiones: Qué es verificación, cuál es la estructura formal de la verificación y en qué consiste el orden de la verdad racional.

1ª *Cuestión: Qué es verificación.* La verificación es evidentemente el encuentro de algo que ya se buscaba. Para saber qué es verificación procederemos, como en tantos otros problemas, por pasos contados.

Ante todo recordemos qué es lo que se busca. Se busca el fundamento de lo real campal como momento del mundo, es decir, de la respectividad de lo real en cuanto real. Este fundamento es inteligido en un *esbozo* de *posibilidades* de lo que lo real «podría ser» mundanalmente. Lo que se busca es, pues, formalmente lo esbozado como real.

Este encuentro acontece en lo real sometiéndolo a una probación física de realidad, sometiéndolo a experiencia. Como lo que se busca es algo esbozado, entonces es claro que el encuentro consiste no en ser mera constatación sino en ser *cumplimiento* de lo esbozado. Encuentro es cumplimiento de un esbozo. No se trata ya de mera conformidad más o menos adecuada con lo real, sino de la intelección de lo real como realización de un esbozo: cumplimiento de lo que «podría ser» en lo que «realmente es». El cumplimiento es el modo propio de la intelección inquiriente.

Cumplimiento es el modo como lo real verdadea en la intelección: cumpliendo lo esbozado. Y por esto es por lo que el cumplimiento tiene por esencia propia la *verificación*. Verificación es un *verum facere*. Y

esto requiere una reflexión especial.

En primer lugar ¿qué es este *facere*, este hacer? El *facere* no es aquí una *poíesis*, ni es tampoco una *praxis*, un *agere*, porque lo que el *facere* designa aquí no es una actuación sino una actualización. Trátase, en efecto, de un *facere* propio de un fundamento. Ahora bien, fundamento como vimos, es lo que funda lo real desde sí mismo, transcurriendo formalmente en lo fundamentado. No se trata de un transcurso temporal, sino de un transcurso de índole meramente actual. Consiste por tanto en estar constituyendo la cosa real ella misma, en actualidad, esto es, es la constitución intrínseca y formal de la actualidad de la cosa misma. Es un transcurrir formalmente fundamental. Es aquí un momento de *actualidad* intelectual de lo real. El inteligir mismo es ahora actividad, y en última instancia, la actividad intelectual es la actualidad del momento constituyente de lo real en cuanto actualizado desde el fondo de sí mismo.

En segundo lugar, lo que en este hacer se hace es el *verum* en cumplimiento. Lo que se hace es la actualidad intelectual del cumplimiento mismo. No es, repito, un hacer en el sentido de un producir o cosa similar, sino que es *un hacer de actualidad*. Y esta actualidad tiene un carácter propio: el ser, digámoslo una vez más, actualidad en cumplimiento. Si así no fuera, tendríamos simple conformidad. Y la conformidad no es formalmente algo buscado, pero el cumplimiento es por su propia esencia algo buscado. Lo real no sólo «está» actualizado sino que está actualizado como algo «fundamental».

En tercer lugar, este *facere* del *verum* no concierne solamente a lo inteligido sino que concierne también formalmente a la intelección misma en cuanto racional. El *verum facere*, el verificar, es un «co-

transcurrir» en actualidad, un «co-transcurrir» de la constitución de lo real fundamentado y de la intelección fundamental. Y este «con» es justo la modalidad de la coincidencia en la intelección racional. La coincidencialidad es ahora «co-transcurso» o «co-constitución». La intelección misma resulta fundada en cuanto intelección, la cual no sólo está conforme con lo real sino que es una conformidad fundada en cuanto intelección. La intelección racional tiene verdad fundada.

En cuarto lugar, es una coincidencia determinada por lo real mismo. La coincidencia es un modo de actualidad, y a fuer de tal es actualidad de lo real. El aspecto intelectual está, pues, fundado en la formalidad real de la cosa misma. Y esta unidad de actualidad, fundada en lo real, es lo que constituye el que las cosas nos den la razón. La forma según la cual lo real verdadera es ese *facere* que consiste en dar razón. Cumplimiento, verificación, consiste formalmente en dar razón. De ahí que el conocimiento consiste en ser la intelección de las cosas en cuanto nos dan razón. La fórmula apareció ya en el comienzo de este estudio de la razón. Pero ahora vemos en qué consiste radicalmente este dar razón. El conocimiento, y en especial el conocimiento científico, no es un sistema de proposiciones, sino una actividad intelectual en que lo real verdadera en su fundamento: consiste en que las cosas estén dándonos la razón. Y la ciencia misma como sistema es el sistema más o menos necesario de los «dar razón» de las cosas que investiga. En la experiencia, lo real nos está dando (o quitando, lo cual es lo mismo) la razón. La experiencia tiene como momento intrínseco y formal el ser verificante; y verificación no es sino dar la razón, es decir, es constitución intelectual del fundamento en cuanto tal.

¿Cómo lo real verifica la razón? Difícil problema. Es la segunda

cuestión que nos habíamos planteado a propósito de la verificación: la estructura de la verificación.

*2ª Cuestión: La estructura formal de la verificación.* La verificación tiene un carácter complejo. Para analizarlo recojamos lo ya explicado.

Ante todo, la verificación tiene siempre *carácter de necesidad*: es necesario que lo real esté o no esté fundamentado en algo que «podría ser». La necesidad es un carácter de la verificación porque constituye el carácter de su objeto mismo. Entonces se puede propender a pensar que esta necesidad es independiente de la experiencia, porque la experiencia sólo nos muestra hechos. Pero esto, ya lo vimos, es falso. La experiencia se inscribe en la impresión de realidad. Y la impresión de realidad tiene como momento estructural suyo, el momento del «hacia». El inteligir en «hacia» es, pues, una necesidad intelectual, la necesidad según la cual lo real nos está llevando *él mismo* del campo al mundo. Es un dato de lo real mismo en cuanto tal. La necesidad de fundamentación acontece, pues, en la necesidad misma de lo real inteligido; no es sólo un hecho. Lo cual ciertamente deja en pie la cuestión de que esta necesidad conduzca a un término final positivo; lo veremos muy pronto. Pero aquella necesidad tampoco es una necesidad meramente lógica. No se trata de enunciar una proposición, por ejemplo el principio de causalidad o el de razón suficiente, y tratar de hacer ver que estas proposiciones son evidentes y por tanto «tienen que aplicarse» a lo real campal. Esto es, a mi modo de ver, insostenible. Ante todo porque jamás se ha logrado enunciar esos presuntos principios con fórmulas unívocas; nada de extraño, pues, que no se aporten pruebas unívocas y rigurosas de su evidencia. Por consiguiente no se trata de aplicar esos principios a la realidad campal. La necesidad

de ir a lo mundanal no es una evidencia sino que está dada en la intelección de lo real campal mismo. Es la funcionalidad misma de lo real campal como real. Y esta funcionalidad, proyectada sobre aquello a lo que nos impele en «hacia», es la actualidad misma del «por»: es un dato y no un juicio necesario. Es un momento de una razón sentiente.

Pero la verificación no tiene sólo este momento de radical necesidad. La verificación, por su propia índole, ha de ser algo posible en principio: es el *carácter de posibilidad*. Esto ha podido parecer algo claro. Sin embargo, no es algo claro ni tan siquiera en aquellas concepciones para las cuales la fundamentación es una necesidad lógica, porque el que sea necesario ir hacia un fundamento no significa sin más que sea posible encontrarlo positiva o negativamente. Hace falta, pues, determinar el punto preciso y formal en que tal principio acontece en lo real. Y esta es la cuestión. A mi modo de ver, este punto no es otro sino aquel mismo punto en el que lo real campal nos ha lanzado del campo al mundo: es justo la identidad real y física del momento de realidad en el campo y en el mundo. En su virtud, si intelijo la realidad campal no como campalmente áentida sino según la formalidad de realidad de la cosa campal, entonces estoy ya en el momento de realidad que constituye el mundo mismo. La necesidad con que lo real campal nos lanza «hacia» el mundo es justo lo que hace posible encontrar el mundo en lo sentido: es la posibilidad misma de la verificación. Verificar es traer el mundo al campo. Y esto es posible gracias a que el momento de realidad es numérica y físicamente idéntico en el campo y en el mundo. Lo que hace necesaria la marcha del campo al mundo es, pues, lo que hace posible la vuelta del mundo al campo. Y en esto consiste la verificación. El mundo no es forzosamente una zona de cosas reales allende la zona de las cosas

reales del campo, sino que es solamente la plenitud de la formalidad de realidad en cuanto respectividad. Por consiguiente, la verificación no sólo tiene un momento de necesidad inicial, sino también un intrínseco y formal carácter de posibilidad.

Necesaria y posible ¿en qué consiste la verificación en sí misma, esto es, la intelección de lo mundanal en lo campal? El «por» es un ámbito abierto. ¿Cómo se llena? Es el tercer carácter, o mejor dicho el tercer grupo de caracteres de la verificación.

Ante todo, hay que hacer una distinción esencial. Ya la vimos, pero ahora es menester recordarla porque es aquí donde cobra todo su volumen. El «por» es un «por qué». Y el «por qué» tiene dos momentos. Uno, es el momento del «por» mismo. Y esto es un dato de la impresión de realidad. Otro, es el momento del «qué»: aquello que forjamos ser el «qué» mundanal de lo campal. El primer momento no necesita verificación; sólo la requiere el segundo. ¿Cómo se verifica, cómo se encuentra en la experiencia de lo real el «qué» mundanal que hemos esbozado? Esta es la cuestión precisa.

Digamos ya de entrada que la pregunta que acabamos de formular no tiene, ni puede tener respuesta unívoca. La verificación es un momento dinámico de la intelección racional. De suerte que no es una cualidad que el esbozo *tiene* o no tiene, sino que es la cualidad de una marcha que nos *lleva* a una verificación. Verificación es cualidad esencialmente dinámica: verificar es siempre y sólo *ir verificando*. Y este ir verificando es lo que constituye la experiencia. No es la constatación de un hecho. El *carácter dinámico* es junto a la necesidad y a la posibilidad el tercer gran carácter de la verificación.

Este carácter tiene muchos modos propios.

En primer lugar, lo esbozado ha de ser suficiente para ir fundamentando lo campal. Es el *momento de suficiencia*. Es lo que desde un punto de vista meramente lógico se recogió en la idea de razón suficiente, cosa imposible como hemos visto.

Esta suficiencia tiene a su vez caracteres complejos.

a) La verificación consiste en que lo esbozado tenga cuando menos *consecuencias* confirmables en lo campal. El «qué» esbozado no es verificado en y por sí mismo sino tan sólo en sus consecuencias. La verificación, inmediata si es que existe, es relativamente excepcional. Si las consecuencias no se verifican en lo campal, el «qué» esbozado no sería verdad. En cambio si las cualidades de lo campal son las mismas que las consecuencias de lo esbozado, diremos que lo esbozado tiene verificación. En seguida pondré un punto de reflexión a lo que acabo de decir.

b) Hay veces en que lo esbozado no es algo cuyas consecuencias sean rigurosamente necesarias en lo campal. Pero puede suceder que cuando menos haya una concordancia entre el esbozo y la realidad campal. Es una verificación, pero de otro orden que el de las consecuencias.

c) Puede suceder que en el ir verificando, el «podría ser» ofrezca diferentes aspectos, cada uno de los cuales tomado por sí mismo no es suficiente en ninguno de los dos sentidos explicados; pero si hay muchos diferentes aspectos, la unidad de todos ellos es sin embargo convergente en los resultados. Entonces hay una verificación por

*convergencia*. Aunque parezca extraño, casi todas nuestras intelecciones racionales, incluso las más sólidamente establecidas, tienen este carácter de verificación por convergencia. Cuanto mayor convergencia, mayor verificación. Es una forma esencial de verificación. La convergencia no es una especie de sucedáneo de la verificación, sino que es un modo propio y auténtico de verificación: es verificación en convergencia. Consecuencia, concordancia y convergencia son tres modalidades de lo que he llamado suficiencia. Sin alguna suficiencia no hay verificación.

Pero en segundo lugar, la verificación tiene otra línea que no se identifica sin más con la de la suficiencia. El mundo en efecto, es la respectividad de lo real en cuanto real. En cambio el campo es sólo lo sentido del mundo. De ahí que la realidad en cuanto mundanal sea algo mucho más rico que la realidad campal: es una estricta *excedencia* del mundo respecto del campo, y no sólo una excedencia del campo respecto de las cosas reales que hay sentidas en él. Pues bien, la excedencia es una posible línea de verificación: es el *momento de excedencia* de la verificación. Porque el esbozo del «qué» mundanal, precisamente por ser mundanal, excede de lo campal. Lo cual significa que, en principio, el esbozo contiene más propiedades de lo real campal mismo que las que estaban estrictamente sentidas en su mera intelección campal. De ahí que el esbozo contenga «nuevas» propiedades de lo real. En general, sólo una intelección racional que conduzca al descubrimiento de nuevas propiedades verificables tiene estricto valor científico. Así, la teoría electromagnética de la luz condujo a descubrir nuevas propiedades de ésta; la teoría relativista y ondulatoria del electrón condujo al descubrimiento de la primera forma de anti-materia, el positón, etc. La intelección racional no fundamenta lo

campal sino excediéndolo. Es la línea de la excedencia propia de verificación racional.

Claro está, ni la línea de la suficiencia ni la línea de la excedencia son verificaciones absolutas sino una marcha hacia una verificación en lontananza. Cada momento de ella por sí mismo no tiene por tanto valor absoluto sino una verificación provisional. Aquí provisional no significa que va a ser derogado o absorbido, porque ni la derogación ni la absorción son caracteres formales de la marcha verificante. El carácter estrictamente formal de la verificación no consiste en oponerse al error. El carácter formal que aquí nos preocupa es sumamente preciso: es la adecuación. La provisionalidad no consiste sino en parcial inadecuación. La posible derogación o superación o diversificación en la verificación se inscribe formalmente en la adecuación. Es un carácter que intrínseca y necesariamente es inherente a la verificación, tanto por lo que respecta a la suficiencia como por lo que respecta a la excedencia. Verificación es un «ir verificando». No es una cualidad que solamente se tiene o no se tiene, sino que es la cualidad que consiste en ir adecuándose a lo real. Es la dialéctica de la adecuación. La adecuación como límite del dinamismo apareció ya en el problema de la verdad del juicio. Pero aquí se trata no de un mero dinamismo sino de ese dinamismo especial que consiste en marcha. Y entonces la intelección dinámica cobra en la marcha que constituye la razón, un carácter propio: es verificación en *tanteo*. No nos puede extrañar. La razón humana es razón sentiente. Siente que su marcha transcurre en la realidad. Y aquí está la firmeza de esta marcha intelectual. Pero siente los diferentes estadios de esta marcha como otros tantos tanteos. Y el tanteo, ya lo vimos, es un modo de intelección de lo real: el tanteo de la realidad nos da la realidad misma en cuanto «realidad-tanteada»,

esto es, la realidad en modo de lo tanteable. La razón sentiente es en última instancia razón que se mueve en tanteo, y lo que tantea es formalmente la adecuación de la verificación. La dialéctica de la adecuación es tanteo progresivo de la verificación.

Llegados a este punto, (suficiencia, excedencia, tanteo) es menester detener nuestra reflexión sobre tres aspectos de la verificación así entendida.

a) En primer lugar, la verificación de la razón tiene dos aspectos que es menester distinguir muy cuidadosamente. Es el punto a que antes aludía, y del que dije que necesitaba alguna reflexión. Porque ¿qué es lo que se verifica? Lo esbozado es lo verificado, algo que nos lleva del mundo a lo campal: es en esto precisamente en lo que la verificación consiste. Esta verificación es experiencia, cosa muy distinta, como dijimos, tanto de percepción sensible como de experimento. Pero entonces salta a los ojos que lo esbozado mismo desempeña una doble función. Por un lado, la razón conduce a una afirmación acerca de lo real campal, afirmación que puede verificarse tanto en las diversas líneas de la suficiencia como en la línea de la excedencia. Así, yo puedo verificar que la «razón» ondulatoria de la luz conduce a una interferencia, lo cual está ciertamente verificado en la experiencia; puedo verificar que la «razón» gravitatoria de las masas conduce a ciertas cualidades del movimiento de los astros, lo cual está también verificado observacionalmente. Pero, ¿qué es lo que se verifica? Lo que se verifica es la realidad de las interferencias y la realidad de los movimientos que registra la mecánica celeste. Pero la cuestión no termina aquí. Porque esos mismos fenómenos tal vez podrían estar fundados en principios distintos de una teoría ondulatoria de la luz, o en

leyes gravitatorias diferentes de las de Newton. Y así es, en efecto. La teoría fotónica de la luz da razón cumplida de las interferencias, y la ley de gravitación relativista da también razón cumplida de los movimientos celestes. Entonces resulta que una cosa es verificar en la experiencia el cumplimiento de lo esbozado, y otra muy distinta es verificar que la razón aducida es la única y verdadera razón. Una cosa es la verificación de lo razonado, otra la verificación de la razón misma. Ahora bien, esto último no es verificable. Se puede verificar la verdad de que se da razón, pero no se puede verificar la razón misma que se alega. Si se pudieran verificar ambas cosas en un solo experimento tendríamos un experimento crucial, un *experimentum crucis*. Pero estos experimentos prácticamente no existen. Se puede demostrar que la mecánica cuántica no contiene ni admite parámetros ocultos, pero no se puede demostrar que sólo la mecánica cuántica da razón de la física de las partículas elementales. Una cosa es verificar la verdad a que la razón llega, otra verificar la razón misma que a estas verdades conduce. Y esto último no es verificable. Solamente hay dos posibles excepciones a lo que acabo de decir. La primera es que la razón elegida fuera tal que por su propia índole fuese la única posible; entonces la verificación de la verdad de la razón sería «a una» la verificación de la razón de la verdad. Hay otra excepción, en cierto modo más asequible. Es el caso en que el esbozo a verificar consiste tan sólo en la afirmación de la realidad de alguna cosa ignorada. Tal es lo que acontece cuando la razón esboza, por ejemplo, la existencia de una célula nerviosa. La verificación (la imagen microscópica) de la realidad de esta célula verifica las dos direcciones de la razón. Pero en general verificar los esbozos de la razón no significa verificar la razón misma de su verdad.

b) En segundo lugar, la inmensa mayoría de las intelecciones

racionales no son absolutamente verificables ni siquiera en el primero de los dos sentidos que acabo de citar. Precisamente por ser progresiva, la verificación admite siempre grados. ¿En qué situación quedan estas verificaciones graduales, esto es, qué es la probación física de realidad en la inmensísima mayoría de los casos, por no decir en casi todas nuestras intelecciones racionales? Para entenderlo hay que destacar un carácter preciso de la verificación. La verificación, decía, no es necesariamente adecuada. Pero añadiendo ahora que la verificación nunca está totalmente excluida, precisamente porque la verificación no es una cualidad que se tiene o no se tiene sino que es un «ir verificando». De ahí que la inadecuación no necesita ser abolición completa de verificación. Lo esbozado, precisamente porque es más o menos adecuado, puede estar más o menos verificado. Esto se expresa en una distinción muy precisa. La verificación adecuada es verificación en cierto modo *total*. No hay duda de que entonces la intelección inquiriente de lo real encuentra lo real como cumplimiento pleno de lo esbozado: lo real entonces es, por lo que a lo esbozado concierne, algo estrictamente *racional*. La vía que nos ha hecho llegar a lo real es justamente la vía de lo racional. La experiencia es aquí experiencia de lo real como racional. Pero cuando la verificación es inadecuada, el esbozo no está totalmente cumplido. La experiencia es sólo cumplimiento de algunos aspectos o momentos de lo esbozado. No es que lo esbozado contenga partes, sino que la totalidad de lo esbozado está más o menos firme en la probación física de lo real. Y en este sentido, lo esbozado no está compuesto de *partes*, pero sí de *parcialidades*. De ellas se cumplen unas y no otras. Esta parcialidad es un modo de verificación; no es verificación plena, pero sí parcial. Y esta parcialidad muestra que lo esbozado no es la «vía» de lo real, pero es algo en alguna manera «viable». Pues bien, la intelección racional de lo

viable, el cumplimiento inadecuado de lo esbozado en la probación física de realidad, es justo lo que constituye lo *razonable*. Lo razonable es un modo de lo racional; no es lo racional estricto, pero sí lo racional viable. Lo razonable es estricta y formalmente lo viable. Hay verificaciones más o menos viables que otras, más o menos razonables que otras. La marcha intelectual en la *realidad mundanal*, que en sus fases dinámicas tantea lo real, es en general marcha o experiencia de lo razonable. Cuanto más razonablemente se va verificando algo, más se tiende constitutivamente a lo racional estricto. En el límite de esta constitución coincidirían la razón de la verdad y la verdad de la razón. Cuando no hay sino aproximación a este límite quedan sólo razonablemente coincidentes la razón de la verdad y la verdad de la razón.

c) Finalmente, hay que subrayar una posibilidad esencial: no todo esbozo es verificable. Ciertamente, la marcha de la razón acontece siempre en la realidad física, sea realidad campal o realidad mundanal. Pero lo esbozado en esta marcha puede no ser verificable. El «qué» del «por qué» queda entonces como un lugar vacío. Lo inverificable muestra la realidad como vacía. Lo inverificable puede tener dos aspectos esencialmente distintos. Un esbozo puede ser inverificable en el sentido de que en la probación física de realidad lo real excluye expresamente lo esbozado. Entonces lo inverificable tiene el sentido de *refutable*. No se trata de una refutación lógica, sino de una *experiencia negativa*. Pero hay un segundo grado, por así decirlo, de inverificabilidad: lo que no es ni verificable ni refutable: es una *experiencia suspensiva*. ¿Qué es entonces, más precisamente, la inverificabilidad? Desde luego, la experiencia negativa entra de lleno en la línea de la verificación: es una verificación estricta de la no-verdad.

La experiencia negativa es una experiencia crucial de falsedad. Por esto es por lo que en rigor no hay estrictas experiencias negativas. El problema se centra, pues, en la experiencia suspensiva: ¿qué es su inverificabilidad? Pudiera pensarse que es una suspensión oriunda de una ausencia de verificación. No es así. Es menester que sea no ausencia sino imposibilidad de verificación. La mera ausencia nos daría el esbozo como inverificado, pero no como inverificable. Lo inverificable es lo que por su propia índole está sustraído a la verificación, esto es, a una probación física de realidad. Para ello es necesaria la experiencia de la inverificabilidad misma; esto es, necesitamos la verificación de la inverificabilidad. Porque la experiencia en cuestión no es suspensión de experiencia sino experiencia suspensiva. Ahora bien, el esbozo que se trata de experimentar no es una simple ocurrencia; es esbozo articulado en una sugerencia. El esbozo nace de mera sugerencia; no se identifica con la mera sugerencia pero está siempre positiva o negativamente articulado en una sugerencia. De ahí que la experiencia suspensiva de un esbozo significa una reducción del esbozo a lo que lo ha sugerido: reducción del esbozo a sugerencia. Pero entonces es claro que la experiencia suspensiva puede consistir no en no-esbozar lo sugerido, sino en tomar la sugerencia misma como fuente de nuevo esbozo. Entonces lo inverificable no nos cierra a la intelección sino que lo que hace es abrirnos a otros posibles tipos de verificación, a una intelección, a una marcha de nuevo tipo. Es la forma más radical de la *dialéctica de la razón*: la dialéctica de la verificación en cuanto tal.

La verificación es dialéctica no sólo por su momento de progresiva adecuación, sino también y más radicalmente por su intrínseco carácter: es una marcha de lo verificable y de lo inverificable hacia nuevos esbozos. Es la dialéctica «sugerencia-esbozo». La intelección racional

es un ir esbozando en y desde una sugerencia, y un retrotraerse del esbozo a la sugerencia para nuevos esbozos. Es *dialéctica de razón sentiente*. No es un proceso psicológico sino que es un momento intrínseco y formal de la intelección racional en cuanto tal. Es el modo mismo de inteligir, inteligir en marcha dialéctica de «sugerencia-esbozo».

Con ello hemos analizado someramente la estructura formal de la verificación. La verificación tiene carácter de necesidad, de posibilidad y de dinamismo. En sí misma la verificación tiene un momento de suficiencia (consecuencia, concordancia, convergencia) y un momento de excedencia. En ambos momentos es un ir verificando más o menos adecuadamente, habida cuenta de que no es lo mismo verificar la verdad de la razón que la razón de la verdad, y de que la verificación puede adoptar la forma de lo estrictamente racional o de lo razonable, o incluso de lo inverificable, como momento dialéctico de la intelección. La intelección racional tiene la estructura dialéctica de una razón sentiente. Naturalmente en esta dialéctica, lo ya verificado constituye un momento esencial: el *progreso*.

Volvamos al punto de partida de este análisis. La verificación es el modo según el cual lo real verdadea en la intelección pensante. La verdad de esta intelección es la verdad racional. Esta verdad es la verdad de lo real campal como realidad mundanal; la verdad racional es verdad formalmente mundanal. Por tanto, la verdad racional no sólo es verdadera sino que constituye verdad de un mundo, es, discúlpeleme el vocablo, un orden. Aquí orden no es ordenación sino zona o región. ¿Qué es el orden de la verdad racional? He aquí la tercera de las tres cuestiones que nos planteábamos en el estudio de la esencia de la

verdad en encuentro. La primera era, qué es verificación. La segunda era, cuál es la estructura formal de la verificación. Ahora nos preguntamos por la tercera cuestión: en qué consiste el orden mismo de la verdad racional.

*3ª Cuestión: el «orden» de la verdad racional.* Las verdades racionales constituyen un orden, el orden de la razón. Porque razón es la intelección que en su marcha intelige lo real campal como momento del mundo. Ahora bien, el mundo es lo real en cuanto real, y por tanto su unidad es esencial y formalmente respectiva: el mundo es la respectividad de lo real como real. Por tanto, toda verdad racional, por ser mundanal, es formalmente respectiva. Es el orden de la razón. Si queremos conceptuar con algún rigor qué es este orden nos veremos inexorablemente abocados a afrontar por lo menos dos graves problemas: en primer lugar, cuál es el carácter de este orden en tanto que «racional»; y en segundo lugar en qué consiste este orden en tanto que «orden».

*1º El carácter de la verdad en cuanto «racional».* La verdad de la intelección racional en cuanto racional se distingue, como hemos visto, de la verdad de la intelección campal. Esta concierne a las cosas reales en el campo de realidad, mientras que la verdad racional concierne al mundo mismo de lo real, valga el pleonasma. Y es menester precisar con rigor el carácter de esta diferencia. Tanto más, cuanto que su mero enunciado parece recubrir la diferencia, clásica ya desde Leibniz, entre verdades de hecho y verdades de razón.

Para Leibniz la verdad de razón es formal y constitutivamente necesaria: no puede ser de otra manera, es imposible pensar lo contrario. Por esto, la verdad de razón es verdad eterna. En cambio,



la verdad de hecho es verdad sobre algo que puede ser de otra manera; es posible lo contrario de ella. Por eso es verdad contingente.

Pero esta concepción es, a mi modo de ver, insostenible, aun dejando de lado el que una verdad eterna exige una inteligencia eterna, y ciertamente la inteligencia humana no lo es. Pero repito, aun dejando de lado este punto, la diferencia radical no es una diferencia entre hecho y necesidad, sino la diferencia entre realidad campal y realidad mundanal, que es cosa distinta. Para Leibniz la verdad es siempre cuestión de ser objetivo, esto es, de conceptos objetivos, y su ser está inteligido en esa forma de afirmación que es la identidad. La verdad es siempre identidad mediata o inmediata de conceptos. Pues bien, esto no es exacto. La verdad no es cuestión de conceptos objetivos sino de realidad. Y la realidad es siempre algo primaria y radicalmente dado, algo meramente actualizado en la intelección. De aquí que la distinción de Leibniz entre verdades de hecho y verdades de razón, entre verdades necesarias y verdades contingentes, sea falsa.

En primer lugar, consideremos las llamadas verdades de hecho. Ante todo, Leibniz (y en este punto toda la tradición filosófica anterior a él) no distingue dos tipos de verdad en eso que vagamente llama verdad de hecho. Porque hay verdades de hecho, por ejemplo, la verdad de que este libro ocupa tal lugar sobre mi mesa; pero hay verdades de hecho que conciernen a la estructura misma de la realidad cósmica, como por ejemplo la verdad de la gravitación. Las primeras son *verdades fácticas*; las segundas son las que llamo *verdades factuales*. El cosmos no es un hecho sino más bien el teatro, el hecho de los hechos, aquello en que todo hecho existe. Ciertamente no es algo absolutamente necesario, pero tampoco es algo propiamente

contingente. Más aún, sin entrar en este problema, lo decisivo está en que tanto lo fáctico como lo factual son, para los efectos de mi intelección, algo sentientemente inteligido en un campo de realidad. Lo esencial no está en que sea contingente (esto sería un problema de realidad) sino en que su intelección sea campal. Ahora bien, la realidad campal, por muy campal y muy sentida que sea, es «realidad». Por tanto, la llamada verdad de hecho es verdad de «realidad» campal. A fuer de tal, la realidad está intelectivamente sentida, y lo sentido mismo es sentido en formalidad de realidad. No se trata, pues, de verdades de *hecho* sino de verdades de *realidad campal*. En lo campal la realidad está dada. No es cuestión de conceptos sino cuestión de realidad. Realidad, aunque sea de hecho, no es sinónimo de contingencia, sino que es formalidad de lo aprehendido. En su virtud, realidad no es «mero» hecho sino una formalidad constitutivamente necesaria. A su vez, la verdad más necesaria del planeta, está de algún modo y en alguna forma siendo verdad de algo campalmente sentido. Por tanto, lo sentido, no por ser sentido deja de ser inteligido en necesidad.

En segundo lugar, las presuntas verdades de razón ¿son verdades eternas en el sentido de Leibniz? Ciertamente no. Leibniz cita como verdades de razón a los principios lógicos supremos (identidad, no-contradicción, y tercio excluso) y las verdades matemáticas. Pero estas verdades ¿son verdades que se fundan nada más que en conceptos de nuestra mente? No es así; se fundan intrínsecamente en realidad «dada». Las verdades matemáticas son ciertamente necesarias, pero su necesidad pende de postulados, por tanto de realidad dada en y por postulados. En última instancia, las verdades matemáticas están ancladas en algo dado. Y por esto, podrían perfectamente ser de otra manera. Los postulados están, en efecto, libremente elegidos. Me

bastaría con cambiar los postulados y la verdad matemática sería otra.

Esto mismo acontece en los principios supremos de la lógica. Estos principios, en efecto, son principios estructurales de la afirmación. Y lo que la lógica hace es inteligirla como tal. Pero aquí se desliza un grave equívoco no sólo en Leibniz sino en casi toda la filosofía usual culminando en Hegel. Porque ¿cómo inteliijo yo los principios de toda afirmación? Suele decirse, por ejemplo, que el principio de no contradicción regula la intelección misma de toda afirmación; es decir, que sería principio no sólo de la afirmación en cuanto algo afirmado, sino también principio de la intelección misma como acto de la afirmación. Y esto es, a mi modo de ver, falso. Cuando yo inteliijo las afirmaciones como tales afirmaciones, estas afirmaciones son la cosa inteligida; y estas cosas tienen ciertamente un carácter de necesidad in contradictoria, tienen como un carácter estructural suyo la in contradictión. Pero la cuestión no termina aquí. Porque estas afirmaciones, con todas sus estructuras inclusive con la no-contradicción, han de ser inteligidas por mí en un acto distinto; de lo contrario tendríamos logos, pero no lógica. La lógica está fundada en la intelección del logos como algo inteligido. Ahora bien, es fácil pensar que esta intelección de una afirmación es a su vez una intelección afirmativa. Si así fuera, habría un regreso hasta el infinito: el principio de no-contradicción de las afirmaciones inteligidas sería también el principio estructural de la intelección de ellas, y así hasta el infinito. Y aquí está, a mi modo de ver, el desliz. La intelección de mi afirmación no es a su vez una intelección afirmativa; sino que es una aprehensión primordial, anterior por tanto a toda afirmación. Dicho en términos más generales: el acceso intelectual al logos no es a su vez un acceso lógico. De ahí que, para los efectos de la intelección, la necesidad de

los principios de las afirmaciones no está en los conceptos sino en la realidad intelectual de mis afirmaciones. Esta realidad es, pues, algo dado y no algo concebido. Las verdades lógicas no son necesidades de conceptos sino caracteres de *realidad* dada. Si no se puede pensar lo contrario de ellos, no es porque su verdad sea eterna, sino porque la realidad inteligida misma como realidad, esto es, la afirmación en cuanto afirmada, es la que no puede ser de otra manera.

Esto supuesto, lo propio de la llamada verdad de razón no es ser verdad «de razón» sino ser verdad «racional», que es cosa distinta. Y es verdad racional porque concierne al mundo de la realidad (incluyendo en él las propias intelecciones afirmativas como actos). Toda verdad racional es verdad de realidad, porque es verdad de realidad mundanal. E incluyo en la realidad mundanal lo cósmico mismo. Ciertamente no son idénticos en sí mismos mundo y cosmos. El mundo es la unidad respectiva de lo real en cuanto real; el cosmos es la respectividad talitativa de lo real mundanal. Pero para los efectos de la intelección cosmos y mundo son coincidentes: son aquello «hacia» lo que nos remite la realidad campal. En este «allende» coinciden cosmos y mundo. Por esto he hablado aquí simplemente de «realidad mundanal». Se dirá que el cosmos como tal no es necesario. Pero es justo lo que estoy diciendo: que verdad racional no consiste en ser verdad de razón sino en ser verdad mundanal y cósmica de lo real campal. Lo mundanal no es sin más lo cósmico, pero lo cósmico es formalmente mundanal: es talidad mundanal. Y lo real campal como momento simplemente mundanal o como momento cósmico (esto es, como algo factual) es siempre término de verdad racional. La necesidad y la contingencia no son caracteres de la verdad, sino de la realidad.

Por tanto, no existen dos tipos de verdad, verdad de hecho y verdad de razón. Toda verdad es siempre y sólo «verdad de realidad». Lo que sucede es que esta realidad es o bien realidad sentida como campal, o bien realidad mundanal y cósmica. Pero en ambos casos se trata de una misma e idéntica realidad en cuanto realidad. La realidad campal nos impele desde sí misma, en su modo de «hacia», a lo mundanal; y lo mundanal está inteligido en lo real campal pero como encuentro y cumplimiento de un esbozo. Y este encuentro es la verdad racional. No tiene esto nada que ver con la idea de que el orden de las verdades racionales sea un orden de necesidad absoluta. Mi esbozo es siempre un esbozo libremente construido. Al intentar su verificación, podría ser que lo encontráramos inverificable; y esto no sólo porque el esbozo fuera falso, sino porque no es necesariamente verdad que todo lo real sea verificable racionalmente. Lo real podría reposar sobre sí mismo. Y entonces lo real entra en el ámbito de la razón pero para no constituirse como real en él. Pero esto no invalida lo que llevamos dicho. Porque lo real campal *sí* que nos lleva a lo mundanal. Y esto nos basta. No se trata de que *todo* lo real en cuanto real sea necesariamente de estructura racional; me basta con que *algo real*, a saber, lo real campal, tenga esta estructura. Pensar que todo lo real tiene necesariamente su «razón», no solamente es una hipótesis sino que es además una falsedad. Pensando en lo que Leibniz pensaba, a saber en la realidad de Dios, lo que hay que decir es que Dios está por encima de toda razón; afirmar, como suele hacerse, que Dios es razón de *sí* mismo constituye una huera logificación de la realidad divina. Dios es realidad absoluta. Pero incluso mundanalmente no es cierto que toda realidad tenga razón racional. Un acto libre no tiene razón, sino que la libertad es lo que pone razón en lo que va a acontecer; pero la libertad misma está allende la razón. Es, si se quiere, la razón de la sinrazón. La verdad de

la intelección racional supera, pues, esencialmente la dualidad de hecho y razón.

Se dirá que las verdades metafísicas son necesarias. No entremos ahora a definir qué es lo metafísico. Nos basta con indicar que lo metafísico es el orden de lo real en cuanto real, esto es, el orden de lo transcendental. Ahora bien, lo transcendental no es algo conclusivo y a priori; es algo *dado en impresión* (impresión de realidad), y es algo *abierto*, y abierto *dinámicamente*. Las verdades metafísicas son sólo estadios de la marcha intelectual hacia la verdad de la realidad.

En definitiva, pues, no existe esa dualidad de verdades de hecho y de verdades de razón, sino la dualidad de verdades campales y de verdades mundanales o racionales. Ambas son verdad no de conceptos sino de realidad, es decir, de una formalidad meramente actualizada en la intelección. La verdad racional es simplemente verdad mundanal.

Pero estas verdades racionales constituyen un «orden». No es ciertamente el orden de la necesidad absoluta de las esencias conceptivas en sentido leibniziano, pero es un estricto orden. ¿En qué consiste?

2° *El orden de las verdades racionales* en cuanto «orden». Las verdades racionales, digo, constituyen un orden. Ya lo indicaba antes. La verdad racional, en efecto, es la verdad de lo real como forma de realidad. Cada cosa no es sólo real sino que constituye «una» forma de ser real, esto es, una forma entre otras. Porque la realidad es constitutivamente respectiva; y esta respectividad es el mundo. Por tanto, la cosa real como momento del mundo es «una forma» de realidad, es «su» forma de realidad. No importa, en este problema, que

la respectividad en cuestión sea cósmica además de mundanal. Lo cósmico, ya lo hemos dicho, es la talidad del mundo, es la talidad de la respectividad mundanal; por tanto, en última instancia, lo decisivo es la respectividad mundanal misma. En su virtud, toda realidad mundanal cuando es múltiple está remitiendo en su propio carácter de realidad a otras formas de realidad, porque ninguna forma es «su» forma de realidad sino respectivamente a otra. Y por tanto, toda verdad sobre una realidad mundanal, es decir, toda verdad racional está remitiendo en cuanto verdad racional a otras verdades racionales. Por tanto las verdades racionales constituyen un orden: es el orden de lo racional. Este orden tiene dos caracteres esenciales.

En primer lugar, lo racional no es sólo razón de lo campal. La razón ciertamente es primaria y radicalmente razón de la realidad campal. Sin ésta, y sin ser para ésta, no habría *razón*, no habría verdad racional. Nunca se insistirá bastante en ello. Lo racional se constituye como término de una marcha en la que, impelidos por lo real campal, vamos en búsqueda «hacia» el mundo, esto es, hacia la forma de realidad que tiene aquella cosa campal como momento del mundo, en la realidad. Razón, pues, es primaria y radicalmente razón de lo campal. La razón tiene un preciso orto; no reposa sobre *sí* misma, y este orto está, según vimos, en lo campal. Pero esto significa que lo racional tiene como dos caras. Una, la cara que da a la cosa campal de la que es razón. Pero como esta razón es respectividad mundanal, resulta que la razón tiene una segunda cara: la cara que da a otras formas de realidad, es decir, a otras razones. Al ser razón de una cosa campal la razón está, en cierto modo, excediéndose a sí misma. Por tanto, el orden de la razón tiene un carácter de *excedencia* frente a lo campal de que es razón.

Ya apareció este carácter al tratar de la verificación, y mucho antes aún, al tratar del campo de lo real. Por esto, para fijar las ideas, digamos otra vez, rápidamente qué es la excedencia. Exceder no significa que aquello a lo que se aplica sea una *contracción* de lo excedente, sino que por el contrario la excedencia es una *expansión* del carácter de realidad. Es una constitución expansiva, y no contractiva, del carácter de realidad. Esta expansión tiene dos momentos fundamentales. Ante todo, es una expansión del carácter de realidad de cada cosa real primordialmente aprehendida; es un carácter que compete a todo lo real así aprehendido: es la excedencia por la que cada cosa real determina un campo, el campo de lo real. Es la *excedencia campal*. Pero hay un segundo momento, aquel momento según el cual el campo entero de lo real nos lleva hacia el mundo: lo real campal es inteligido ahora como forma de realidad en el mundo. Es la *excedencia mundanal*. A su vez esta expansión mundanal, esta expansión del campo en mundo, tiene dos aspectos. Uno, aquel aspecto según el cual la intelección como forma de realidad, esto es, la intelección racional, al ser razón de la cosa campal, descubre (o puede descubrir) en lo real campal más propiedades que aquellas que campalmente habíamos inteligido. Es una excedencia en la línea de las propiedades. Pero la excedencia mundanal tiene, a una con el primer aspecto, un segundo aspecto: es la expansión de cada razón a otras razones. Y este segundo aspecto de la expansión mundanal es el que aquí nos interesa ahora. Por el primer aspecto, la excedencia mundanal es una excedencia de la razón respecto de lo campal; esta excedencia se inscribe por tanto enteramente en la cara de la razón que da a lo campal. Pero la excedencia de que ahora hablamos, es una excedencia dentro de lo racional mismo, dentro del mundo mismo de la realidad. Es imposible descubrir la razón de una sola cosa real, porque si es razón

es razón más que de esa cosa: es razón dentro de la unidad mundanal de otras razones. Por su propia esencia, la razón de lo real es mundanalmente excedente.

Y aquí transparece ya un segundo carácter esencial del orden de la verdad racional. Porque esa excedencia no es simplemente una adición numérica, sino que es una excedencia esencial y constitutiva de toda razón. No es que «una» razón nos lleve a «otras», sino que cada razón es razón sólo «en y por esto» que nos lleva a otras. Es decir, la razón por su excedencia constituye no un orden aditivo sino un orden formal y constitutivo: es sistema. La razón es formal y constitutivamente sistemática. Las verdades racionales en cuanto tales constituyen sistema. Esto significa, por lo pronto, que toda razón se esboza desde otras. En la intelección campal vimos que cada cosa se entiende desde otras. Pues bien, en la intelección racional, cada razón se entiende desde otras. Recíprocamente, toda razón lleva en y por sí misma a otras, y sólo es razón en unidad con ellas. Por esto, toda intelección racional lleva intrínseca y formalmente a su propia superación en otras. Y entonces, esto nos hace patente algo decisivo. Razón, según vimos, es un esbozo intelectual de lo que la cosa real «podría» ser como forma o momento del mundo. Cada razón es un «podría»; si se me permite una expresión peligrosa (ya antes la eliminé para evitar contusiones) diré que cada razón es un «posible». Pues bien, la unidad sistemática de razones es entonces unidad de «co-posibles». El mundo entero de lo racionalmente entendido es la única y verdadera razón de la realidad campal. El esbozo, decimos, se traza desde un sistema de referencia. Este sistema de referencia es el campo de lo real. Pues bien, lo esbozado, la razón adecuada de lo real campal es la unidad del mundo. El campo es el sistema de lo real sentido, y el mundo es el sistema de

lo real como forma de realidad. El «podría» ser es el fundamento de lo real. Por tanto el sistema del mundo es justo el fundamento de la unidad de lo campal.

Y aquí es menester evitar cuatro equívocos que fácilmente saltan a la vista.

El primer equívoco, concierne al «podría ser». El «podría ser» es algo posible. Pero acabo de indicar que ésta es una expresión peligrosa por ser ambigua. El orden de los posibles puede ser entendido como el orden de las esencias que reposan eternamente sobre sí mismas. La realidad sería un derivado de estos posibles: fue la idea de Leibniz. Pero no es así. La posibilidad del «podría ser» no es la esencia de lo real, anterior a lo real mismo, sino que es la realidad campal misma la que como físicamente real es una «realidad» pero «hacia» el mundo. Sea el mundo lo que fuere, es siempre y sólo estructura de la realidad campalmente dada. Por tanto, lo racional no es lo posible, sino que lo racional es lo real en su intrínseca y física emergencia desde sí mismo, por tanto es un momento *dentro* de lo real mismo. No es que lo que es posible sea real, sino que es lo real mismo como realización de *su* forma de realidad. No es algo anterior a lo real, sino un intrínseco momento constitutivo suyo. Es su intrínseca possibilitación. En última instancia, lo posible es un momento reducido de lo real mismo. Sólo lo real es fundamento de lo posible. Haber invertido los términos es el primer equívoco que me urgía evitar.

El segundo equívoco, concierne a ese momento de unidad de lo racional según el cual toda razón lo es desde otras. Es en lo que transparece más obviamente el carácter de sistema que lo racional posee. Pero este «desde», y por tanto el sistema mismo, no es ese

«desde» que desde tiempo inmemorial se llama razonamiento. El sistema de lo racional no es formalmente razonamiento. Leibniz decía que la razón pura es «encadenamiento de verdades», encadenamiento de razonamiento. Y Wolff expresa lo mismo diciendo que «la» razón es la facultad de percibir el nexo de las verdades universales. La universalidad expresa aquí el carácter de razonamiento. Pero, a mi modo de ver, no se trata de esto. El sistema es la unidad de respectividad del mundo. Por tanto, el que toda razón se entienda desde otras no significa formalmente que se deduzca de éstas. Significa que toda razón remite a otras, cualquiera que sea el modo de remisión. La remisión misma es el carácter sistemático del mundo y no al revés. El razonamiento se funda en el carácter respectivo del mundo, en el carácter respectivo de la realidad racionalmente inteligida. Sólo porque el mundo es unidad sistemática, sólo por eso puede haber *en algunos casos* razonamiento. La unidad esencial del mundo no es, pues, razonamiento; es unidad real de respectividad.

Y esto nos lleva a un tercer equívoco. Como cada verdad racional remite intrínseca y formalmente a otra, podría pensarse que el orden de la verdad racional es la totalidad de las verdades racionales. Fue la idea de Kant: la razón es para Kant organización de la experiencia, pero en y por sí misma es la totalización lógica de las verdades del entendimiento: es lo que él llama Idea. El objeto de la razón para Kant, no son las cosas sino las verdades que he entendido sobre las cosas. Pero esto es insostenible. El razonamiento se funda sobre verdades ya conocidas, pero esto es posible gracias a que las verdades tienen la unidad que les confiere el ser verdades del mundo. La unidad del mundo, acabo de decir, es el fundamento del razonamiento. Y esta unidad no es por tanto *sistema total* de verdades sino unidad *principia* de respectividad. El

orden de las verdades racionales no tiene carácter de totalidad sino de respectividad. Y la respectividad no es forzosamente totalidad: una respectividad constitutivamente abierta no puede ser totalidad. La unidad de respectividad es el principio intrínseco y formal de todo el orden racional. Este orden no es, pues, totalidad ni tan siquiera como Idea.

Esto nos sitúa frente a un último equívoco, el cuarto, que me es esencial disipar. Podría pensarse, en efecto, que el orden de la verdad racional es la unidad de la realidad verdadera como tal. Entonces, el orden de la verdad racional no sería «totalidad» como pretendía Kant, sino el orden de una unidad primaria de lo real en cuanto tal: sería el orden de lo «ab-soluto». Y este orden no sería sino el despliegue mismo de lo absoluto. Lo absoluto sería la realidad desplegándose sobre sí misma, esto es, la realidad que no sólo es en sí, sino que es en sí y para sí: lo absoluto sería espíritu. Fue la idea de Hegel. Pero esto no es así. Aun dejando de lado el tema de la identidad de razón y realidad en Hegel —no es nuestro tema en este momento— hay que afirmar que la unidad del orden racional no es la unidad de lo absoluto. La cosa real inteligida racionalmente es la cosa como forma de realidad. Ahora bien, es cierto que el orden transcendental es un orden abierto dinámicamente. Pero esto no significa ni que la constitución misma de cada cosa real en el mundo sea un movimiento, ni que el dinamismo transcendental sea un despliegue. Movimiento no es sinónimo de despliegue; sólo hay despliegue cuando el movimiento consiste en actualizar algo que previamente estaría como virtualmente en lo movido. Pero en la constitución de formas de realidad, no se trata de que *algo* se va configurando, sino que se trata de que cada cosa se va configurando como forma de realidad. No es que el absoluto se

configure o se autoconfigure, sino que lo que se configura es cada cosa real. No hay, pues, despliegue. Y es que no hay una unidad de lo absoluto. Las distintas formas de realidad no tienen más unidad que la unidad de respectividad. Por tanto, el orden de lo racional no es orden de lo absoluto sino orden del mundo. La realidad en cuanto realidad no es lo mismo que la realidad absoluta. Cada cosa real no es un momento de una magna cosa, de lo absoluto, sino que es tan sólo momento respectivo a otras realidades. El orden de lo racional no es ni totalidad kantiana ni absoluto hegeliano: es simplemente mundo.

Con ello hemos completado nuestro segundo paso para conceptualizar la verdad como encuentro. El primer paso fue analizar qué sea la verdad como encuentro: la «verificación». El segundo paso ha sido determinar la esencia formal de este modo de verdad. Lo hemos hecho enfrentándonos con tres cuestiones: qué es verificación, cuál es la estructura formal de la verificación, en qué consiste el orden de la razón. Necesitamos ahora dar un tercer y último paso: determinar lo que pudiéramos llamar el carácter intrínseco de la verdad como encuentro, esto es, el carácter intrínseco de la verdad racional, de la verdad del conocimiento.

### III CARÁCTER INTRÍNSECO DE LA VERDAD RACIONAL

Es menester fijar ante todo el sentido de la cuestión. Hemos visto que la verdad racional es *verificación*. Es un modo de verdadear de carácter especial, un modo según el cual lo real, ya aprehendido como real, da su verdad a la actividad pensante; es decir, es un modo según el cual lo real nos da razón. Hemos visto cuál es la esencia formal de la

verificación. La verificación es el verdadear de lo real en una intelección inquiriente, esto es en un esbozo. Verificar es encontrar lo real, es un cumplimiento de lo que hemos esbozado que lo real podría ser: en este encuentro y en este cumplimiento se hace actual (*facere*) lo real en la intelección (*verum*). Y en ello consiste la «verificación». Y en este verdadear es en lo que consiste la verdad racional. Ahora bien, esta verificación en esbozo envuelve intrínsecamente dos aspectos: es encuentro y es cumplimiento. Hasta ahora hemos hecho ver el carácter de la verdad racional como una verdad que tiene esos dos momentos: encuentro y cumplimiento. Pero esos dos momentos son distintos, y cada uno de ellos imprime a la verdad un carácter propio. De suerte que la unidad de esos dos momentos es lo que constituye la índole intrínseca de la verdad racional. ¿Cuál es en última instancia este carácter intrínseco de la verdad racional, esto es, la unidad intrínseca de encuentro y cumplimiento? He aquí nuestro actual problema.

Para responder a esta pregunta es menester ante todo detenerse en cada uno de los dos momentos de la verificación, el momento de encuentro y el momento de cumplimiento. Repitamos, pues, lo dicho pero de una manera sistemática. Sólo después podremos afrontar la cuestión de su intrínseca unidad, esto es, el carácter intrínseco de la verdad racional.

Para hacerlo con alguna claridad, forzoso será repetir ideas que he expuesto ya más detenidamente.

1° *La verificación como encuentro*. La verdad consiste formalmente en la mera actualización de lo real en la intelección; y esta su actualización es la verdad. Lo real actualizado, pues, verdadear. Hemos visto que hay dos formas esenciales de verdad: la verdad real o simple,

o también verdad elemental, y la verdad dual, aquella que consiste en coincidencia de los aspectos de la actualización dual. Hay verdad dual cuando estos dos momentos son coincidentes; es lo que repetidamente he llamado verdad coincidencial. Y esta verdad coincidencial adopta a su vez tres formas: autenticación, veridictancia, verificación. Ahora bien, no se trata de una simple clasificación de verdades sino de una estructura unitaria, es decir, cada forma de verdad presupone la anterior y se funda en ella. Toda verdad coincidencial de autenticación se funda en verdad real, y envuelve autenticadamente la propia verdad real. Toda verdad de veridictancia se funda en verdad de autenticación, y envuelve veridictantemente la verdad de autenticación, y por tanto la verdad real. Toda verdad de verificación se funda en verdad de veridictancia y contiene formalmente esta verdad veridictante, envuelve por tanto verificantemente la veridictancia, la autenticación y la verdad real. Volveré luego más detenidamente sobre el tema. Pero era necesario indicarlo ya aquí a propósito de la verdad racional: toda verdad racional está fundada en una verdad de veridictancia, es decir, contiene formalmente una o varias afirmaciones, y con ello una verdad real. Pues bien, aquí es donde se halla la novedad irreductible de la verdad racional respecto de la verdad de veridictancia. Como la verdad racional envuelve formalmente afirmaciones, se podría pensar que la verdad racional consistiría en que al encontrar lo real, mis afirmaciones sobre esto real fueran conformes a lo real; la verdad racional sería así simple verdad de veridictancia. Es la idea de toda la filosofía clásica. Pero la verdad racional no es esto. Es cierto que la verdad racional envuelve formalmente afirmaciones, pero no consiste en «estar» conforme con lo real. Ciertamente sin esta conformidad no habría verdad racional, pero la verdad racional no es mera conformidad. La verdad racional es «encuentro» de conformidad, pero el encuentro en sí

mismo no es *conformidad* sino algo que envuelve la conformidad pero de una manera nueva: es *confirmación*. La verdad racional de la afirmación no consiste en la conformidad de lo afirmado con lo real, sino en la confirmación de lo afirmado por lo real. Toda verdad racional es búsqueda, es inquiriencia de algo que se ha esbozado. Y el encuentro no es simple conformidad de la afirmación esbozada con lo real, sino la «confirmación» del esbozo por lo real. Si no hubiera esbozo, no habría encuentro, ni por tanto intelección racional. Por esto es por lo que el encuentro es algo distinto del simple acuerdo o de la simple conformidad.

Pero entendámonos. La palabra confirmación puede tener dos sentidos. Puede significar una especie de ratificación de una afirmación verdadera: se tenía ya una verdad firme y se ratificaría esta verdad por otros caminos. Confirmación sería entonces ratificación de una verdad ya afirmada como verdad. Pero el encuentro no es confirmación en este sentido, por un motivo muy sencillo: es que antes del encuentro, lo afirmado no es afirmado como verdad, sino como simple esbozo de verdad. Entonces confirmación significa algo más radical que ratificación: significa dar carácter de verdad *firme* a lo esbozado como verdad. Lo esbozado es firme «con» lo real encontrado. Este es el «con» de la confirmación. No es la ratificación de una verdad sino la constitución misma de la verdad. La confirmación es el encuentro en cuanto da firmeza. El encuentro no es un tropezón azaroso, sino que es *confirmación constituyente*, es constitución de la firmeza de lo esbozado en y por lo real. No es *confirmación ratificante*.

Pues bien, lo real queda ahora actualizado en confirmación. La simple «a-afirmación» se torna en «con-afirmación». He aquí la verdad



racional como encuentro. *La veridictancia «constata» en conformidad; la verificación «confirma» en encuentro.* La razón no sólo afirma sino que confirma en encuentro. La razón no es formalmente razón porque afirma, sino que la afirmación es formalmente racional porque constituye la verdad del encuentro en coafirmación constituyente. El esbozo es la afirmación de lo que «podría ser». La intelección racional es la confirmación del «podría ser» en y por lo que es. El encuentro es un momento de *intelección inquiriente* de lo que lo real «podría ser» en el mundo. Y por esto mismo es intelección de la cosa real en su fundamento: es *intelección fundamental*. Este fundamento es lo que constituye la realidad profunda, donde profundidad consiste formalmente en instauración en el mundo. La intelección racional es intelección profunda de lo real actualizado en su fundamento. Todas estas fórmulas son idénticas. Y su intrínseca identidad formal es justamente la esencia de la intelección racional como encuentro en confirmación constituyente.

Es la verificación como encuentro.

No es fácil hallar una designación adecuada para este encuentro constitutivo de la verdad racional. Y, sin embargo, es necesario o cuando menos sumamente conveniente hallarla para mayor claridad de lo que después voy a exponer. Para ello, consideremos que toda confirmación envuelve afirmaciones. Y las afirmaciones han sido desde siempre consideradas como propias del logos. Entonces podría llamarse a la verdad racional verdad de un logos, esto es, verdad lógica. Esto es sumamente arriesgado pues con mucha facilidad puede suscitar la idea de que lo racional de la verdad es asunto de lógica: la verdad racional sería una verdad lógicamente fundada. Y esto es un

grave error que repetidamente he venido denunciando a lo largo de este libro. Es que la expresión «verdad lógica» tiene dos sentidos. Puede significar que la verdad del logos es lógica en el sentido de que la esencia del logos consiste en afirmación predicativa. Ahora bien en este sentido, decir que verdad racional es verdad lógica es una ingente falsedad. Es lo que desde el comienzo mismo de la obra vengo llamando *logificación de la inteligencia*. Por el contrario hay que seguir una vía opuesta: ver en el logos un modo de actualización intelectual de lo real. Hay que entender el logos desde la intelección: es la *inteligización del logos*. En tal caso, verdad lógica significa verdad de lo real actualizado en logos. Entonces, evidentemente, la verdad racional es verdad lógica porque la verificación es un modo de verda-dear dualmente que envuelve logos. La nuda realidad no está actualizada en la intelección como logos. La verdad racional, en cambio, no está actualizada formalmente como logos, pero envuelve logos. Pues bien, en este sentido y sólo en este sentido preciso y exclusivo —insisto en los adjetivos— es en el que digo que por ser actualización dual en confirmación, la verdad racional es verdad lógica en el sentido de verdad de una realidad que en uno de sus aspectos verdea en logos. No es una expresión feliz. Pero a falta de otra mejor la emplearé en estas últimas páginas del capítulo para designar no «la» intelección racional sino tan sólo un aspecto de ella, aquel aspecto según el cual la intelección racional envuelve afirmaciones, esto es envuelve logos. Es verdad como encuentro.

Pero aquí es donde aparece el segundo momento de la verificación. La verdad es encuentro de algo que se busca esbozando. Entonces, verificación no es sólo encuentro confirmante sino cumplimiento de lo esbozado. Y esto es esencial.

2° *La verificación como cumplimiento.* Cumplimiento ¿de qué? De lo esbozado. Pero ¿qué es formalmente lo esbozado, en qué consiste el cumplimiento y cuál es entonces el carácter de la verdad como cumplimiento?

a) *Qué es formalmente lo esbozado.* Aunque ya tratamos de esta cuestión, recojamos aquí las ideas que son esenciales para el actual tema. La intelección racional es actualidad de lo real no en un *acto* de intelección sino en *actividad* intelectual. Es actividad intelectual «hacia» lo real fundamental, en un «hacia» determinado por lo real mismo aprehendido ya como real, y que es lo que ahora queremos inteligir en su fundamento. En este momento del «hacia» es en el que se inteligie lo real en actualidad pensante; y por tanto la realidad está inteligida ya como realidad. Pero lo real mismo inteligido (como realidad mundanal) está formalmente dado según ese modo de lo real que es lo irreal. Lo irreal se inscribe, pues, por entero en la realidad. Esta inscripción tiene dos momentos, si se quiere dos aspectos. Por un lado decíamos que la realidad se actualiza en una intelección, pero no en una intelección forzosamente vacfa sino en una intelección que consiste en concreto en lo que sin compromiso ulterior he llamado, como vulgarmente decimos, «mis ideas». Por esta actualización de la realidad en «mis ideas», el contenido de éstas queda intelectivamente realizado, como mero contenido de la idea en la realidad. Estos dos momentos «a una» constituyen lo *irreal*. En sí mismas las ideas son «a-reales». Se realizan por la actualización de la realidad en ellas. Por esto lo irreal, por razón de las ideas, es una libre creación mfa, y en su virtud, decía, crear no consiste en dar realidad a mis ideas, sino en dar mis ideas a la realidad. Lo irreal se inscribe pues por entero en la realidad por esos dos momentos de actualización y realización. Para nuestro problema esta

inscripción puede tener dos modos. Uno consiste en que lo irreal es lo que lo real «sería». Es, como vimos una intelección de lo real en retracción. El «sería» se inscribe en la realidad en una form;i muy precisa: en *modo irreal* (no en el sentido gramatical sino en el sentido que acabo de explicar). Pero lo irreal puede inscribirse en lo real en otra forma: lo irreal como realidad de lo que lo real «podría ser». Este «podría ser» no es mera posibilidad abstracta, sino algo distinto y mucho más positivo: es la intelección en *modo potencial* (repito lo mismo que he dicho a propósito del modo irreal). El «podría ser» no es lo en sí mismo «posible», sino lo «posibilitante». Por esto, este «podría ser» no se inteligie en movimiento de retracción sino en una marcha esbozante hacia el fundamento de lo real. Lo formalmente esbozado es, pues, la posibilitación de lo real en cuanto posibilitante. Y esto posibilitante es un sistema interno de momentos fundamentantes, es decir, su intelección es «construcción» de posibilitación. Para facilitar la expresión, empleemos aquí la palabra «posibilidades» en plural, a diferencia de lo meramente «posible».

Nos preguntamos ahora ¿qué es lo que estas posibilidades posibilitan? El esbozo, como digo, es ante todo construcción de lo que lo real «podría ser» en su realidad profunda. Por tanto, las posibilidades posibilitan ante todo lo real en su realidad mundanal. La actualización del mundo en la actividad intelectual es actualización de posibilidades de fundamento. No es que estas posibilidades sean anteriores a lo real, sino que son el fundamento mismo según el cual lo real es un momento del mundo.

Pero estas posibilidades no se limitan a ser posibilidades de lo real, porque este sistema de posibilidades está libremente esbozado, está

libremente construido. En su virtud, la actividad esbozante es *apropiación* de las posibilidades en una opción libre. Es la esencia misma del esbozo como intelección. Con ello, las posibilidades no son tan sólo lo que posibilita lo real sino que son también lo que posibilita «a una» con lo real mi intelección pensante de lo real. En este aspecto son posibilidades más; lo que posibilita lo real queda constituido en posibilidad de mi pensar. Al ser apropiadas por mí, las posibilidades que posibilitan lo real en el mundo posibilitan «a una» mi intelección racional. Ni la aprehensión primordial de realidad, ni la autenticación, ni la veridictancia son término de apropiación. La verificación en cambio, es formalmente término de apropiación. Se apropian, repito, las posibilidades de lo real en la intelección. Pues bien, precisamente por esto, la intelección racional no es solamente esbozo: es cumplimiento de lo apropiado.

b) *Qué es cumplimiento.* Mi intelección racional es pues, ante todo actualización de lo real según mis posibilidades esbozadas. Y esta actualización es justo la esencia del cumplimiento. Ni la autenticación ni la veridictancia son formalmente cumplimiento. Pero la verificación es formalmente cumplimiento. Porque no se trata de que lo que se cumple sea el logro de una intelección que se busca. Esta búsqueda, en cuanto búsqueda de un acto intelectual, puede ser común a toda intelección sea cualquiera su índole formal. Pero la verificación, ya lo he dicho, no es búsqueda de intelección, sino intelección formalmente inquiriente, es intelección en búsqueda. La inquirencia pertenece al contenido formal de la intelección misma. Y esto es exclusivo de la intelección racional. Ni la autenticación ni la veridictancia son intelección en inquirencia. Ninguna de estas dos intelecciones consiste en apropiación de posibilidades esbozadas. Pero la verificación sí. El cumplimiento de lo

apropiado no es un carácter ni del acto ni de la actividad sino la actualidad de lo inteligido mismo en esta actividad en cuanto posibilidad de su propia actualización. Intelección es actualización de lo real en la inteligencia. Y cuando la intelección es racional, entonces lo real se actualiza en forma de cumplimiento de un esbozo. Este cumplimiento mismo consiste en realizar las posibilidades esbozadas y apropiadas. Por tanto esta actualización es lo que con todo el rigor semántico y etimológico del vocablo, debe llamarse *actualización cumplida*.

Ahora bien, la actualidad intelectual es estrictamente común a lo inteligido y a la intelección misma. Ya lo vimos. En cuanto es actualidad de lo real cumplidamente inteligido, constituye justamente la esencia misma de la verdad racional. Por tanto la verdad racional en cuanto verdad es el cumplimiento en lo real de lo apropiadamente esbozado por la intelección misma. Es la diferencia esencial entre conformidad y confirmación. El cumplimiento, y sólo el cumplimiento, es confirmación. Y recíprocamente, la confirmación es actualidad cumplida. Y por ello la verdad racional en cuanto cumplimiento tiene un carácter intrínseco propio.

c) *Carácter de la verdad como cumplimiento.* Hemos visto que como encuentro la verdad racional tiene carácter lógico en un sentido muy preciso que ya expliqué, en el sentido de actualización en un logos. En este aspecto la verdad racional es verdad lógica. Pues bien, como cumplimiento la verdad racional tiene un carácter diferente, inseparable del anterior pero distinto de él. En efecto, la verdad racional como cumplimiento es realización de posibilidades. Y toda actualización de posibilidades posibilitantes, sean o no intelectivas, tiene un carácter muy preciso. Por un lado, es actualización realizada por una potencia

(digámoslo así) de las cosas, y por una potencia mía, la potencia intelectual. En este sentido esta realización es un hecho. Pero por otro lado cuando entre la simple potencia y la actualización media el esbozo de una posibilidad posibilitante, entonces la realización es más que hecho: es suceso. La realización es a la vez hecho y suceso; pero ser suceso no se identifica formalmente con ser hecho. Aunque todo suceso sea hecho, sin embargo, no todo hecho es suceso. El hecho es actuación; el suceso es actualización. El hecho es *actuación de «potencias»*; el suceso es *actualización* realizada de posibilidades. Como en la realización de posibilidades es en lo que consiste formalmente la esencia de lo histórico, resulta que, el carácter de la verdad racional en cuanto suceso es lo que constituye formalmente la esencia misma de lo histórico de esta verdad.

Pues bien, la intelección racional por ser cumplimiento es formalmente histórica, puesto que cumplimiento es realización de posibilidades. La verdad racional tiene este carácter de historicidad. La historicidad es un carácter intrínseco de la intelección racional, de la verdad racional. Pero así como tuvimos que precisar, para evitar graves errores, en qué consiste el carácter de la verdad racional como encuentro, así también es menester precisar ahora en qué consiste el que la verdad racional sea histórica.

Que la verdad racional sea histórica no significa ni remotamente que la verdad racional *pertenezca* a la historia. Es decir, no significa que la verdad racional tiene historia. Evidentemente la tiene, y el afirmarlo es una trivialidad. Pero «ser» historia no es ser «histórico». Tampoco significa que la verdad racional además de tener historia esté históricamente condicionada. Es obvio que lo está, como se ve por

ejemplo en la propia ciencia. No en todas las épocas pueden esbozarse los mismos experimentos, etc. Pero aquí no se trata de esto; no se trata de que la verdad racional tenga historia ni de que esté históricamente condicionada, sino de que la verdad racional es formalmente histórica en sí misma en tanto que verdad. Significa por lo pronto que su historicidad es un carácter intrínseco y formal de la verdad racional misma en cuanto verdad.

Pero así y todo hay que apurar aún más los conceptos. Por un lado hay que huir de pensar que la verdad racional en cuanto verdad es verdad de algo histórico. Esto, como es obvio, es radicalmente falso, porque lo real en cuanto real no tiene por qué ser histórico. Unas galaxias, un astro, un objeto matemático no son realidades históricas en cuanto realidades. Por tanto cuando lo real es histórico la verdad racional es doblemente histórica: es histórica porque lo real en este caso es algo histórico y es además histórica por ser una actualización racional. Sólo esto segundo es lo propio de la verdad racional en cuanto verdad. Que la verdad racional sea histórica no consiste pues en que sea verdad de algo histórico. Pero tampoco consiste en que sea una verdad que en cuanto verdad dependa del inteligir mismo en cuanto acto mío. Y esto por dos razones. En primer lugar, porque la intelección no es necesariamente histórica, y aunque lo fuera esta historicidad de mi acto no pertenece al contenido formal mismo de la verdad racional. En segundo lugar, la historicidad de la intelección no consiste en la unidad vital de la acción intelectual y de todas las estructuras vitales, sea cualquiera el modo como esta unidad vital y su propia concreción puedan entenderse. Por mucho que se acentúe este aspecto vital de la historicidad del acto intelectual, sin embargo, es siempre un aspecto extrínseco a la verdad de lo inteligido como tal verdad, pues es una

historicidad de las acciones intelectivas en cuanto acciones. Todo ello pertenece al orden de la actividad. La historicidad de que aquí tratamos es en cambio un carácter formal de la verdad racional misma en cuanto verdad, pertenece al orden de la actualidad. Y no consiste en pensar que lo actualizado sea siempre realidad histórica, ni en pensar que el modo mismo de la acción intelectual es histórico. Que la verdad racional sea histórica en cuanto verdad consiste en que la actualización misma de lo real en la intelección es actualización *cumplida*. La historicidad es aquí un modo de actualidad. No es un modo de actividad.

Pero aún no he terminado. Porque a su vez esta formal e intrínseca historicidad no consiste en ser meramente un carácter dinámico. Ciertamente, toda verdad de veridictancia es, según vimos, un dinamismo de conformidad hacia la adecuación. Pero la verdad racional no es sólo un movimiento de una fase de conformidad de la verdad a otra fase, sino que es cumplimiento en cada una de las fases de su marcha. La marcha intelectual es esbozo de posibilidades posibilitantes: su actualización es actualidad intelectual cumplida. Y en esto es en lo que consiste formalmente la verdad racional. Es una actualización de posibilidades, una actualización del «podría ser». Y la historicidad de la verdad racional no consiste por tanto en *decurso*, ni tempóreo ni temporal, de una actualidad, sino que consiste en un *modo* de *constitución* de la actualidad de lo real: en ser actualidad posibilitada, actualidad cumplida. En este aspecto la verdad racional es formal e intrínsecamente verdad histórica.

Por tanto: 1° aquí historicidad es un modo de actualización, no es un modo de acción o actividad; 2° este modo es cumplimiento, no es conformidad dinámica. Es lo que significa la expresión: historicidad es

actualización, es actualidad cumplida, la verdad racional es verdad cumplida.

En definitiva, la verdad racional tiene por un lado un carácter de encuentro: es verdad lógica. Tiene por otro lado, un carácter de cumplimiento: es verdad cumplida, es verdad histórica. ¿Cuál es la unidad de estos dos caracteres? Es la última cuestión que me propuse tratar.

3° *La unidad de la verdad racional*. Esta unidad es esencial. Para verlo hemos de recordar una vez más que la verdad de la intelección racional es verdad de intelección inquiriente. Pero esto con ser necesario, no es suficiente: hay que precisar después la índole intrínsecamente unitaria de la verdad racional en esta intelección. Sólo deteniéndonos en estas dos cuestiones quedará esclarecida la unidad de la verdad racional.

A) *La verdad racional, verdad de una intelección inquiriente*. La verdad racional, es como hemos visto lógica y histórica. Pero esta «y» se presta a un fatal equívoco. Porque podría pensarse que la verdad racional es «a la vez» lógica y histórica. La «y» sería en tal caso una «y» copulativa. Esto no es del todo falso, pero no es exacto. Porque la verdad racional no es «a la vez» lógica y histórica, sino que es pro indiviso, esto es «a una», verdad lógica y verdad histórica. Logicidad y historicidad son dos aspectos no solamente indivisibles, sino mutuamente codeterminantes de la unidad de la verdad racional. La «y» significa pues unidad intrínseca indivisible.

a) *Para* ver lo que esto quiere decir, recordemos el resultado de nuestro anterior análisis. Como verdad de intelección inquiriente, la

verdad racional es *verdad en esbozo*. Y la verdad de un esbozo es verificación, esto es, consiste en que lo real verdadea, en que lo real da verdad, en intelección esbozante. Esta verificación es encuentro y cumplimiento. Pero no según una «y» copulativa, sino de un modo radical en cada uno de esos dos momentos. Lo real en esbozo es encontrado cumpliendo, y es cumplido encontrando. Encuentro es confirmación, y cumplimiento es possibilitación. Por tanto, se confirma possibilitando y se possibilita confirmando. Lo real verdadea en confirmación possibilitante y en possibilitación confirmante. En la identidad de ambas fórmulas consiste la unidad de la verdad racional. Cada uno de los dos términos (historicidad y logicidad) envuelve intrínseca y formalmente al otro pro indiviso. Esto es, la verdad racional es lógica históricamente (cumpliendo), y es histórica lógicamente (encontrando). Tal es la unidad intrínseca y formal de la verdad racional. Lo lógico de la verdad racional consiste formalmente en cumplimiento histórico; y lo histórico de la verdad racional consiste formalmente en encuentro lógico. Es la identidad radical y formal de lo lógico y de lo histórico en toda intelección racional. Es una identidad que transparece en el carácter esbozante de la intelección racional como tal, es decir, en la intelección inquiriente en cuanto tal. Esbozar es la manera de inteligir inquirientemente. La unidad de lo lógico y de lo histórico en la verdad racional transparece, repito, en el carácter inquiriente de esta intelección. Cada forma y modo de realidad tiene su propia verdad racional. Racional no significa algo propio de la conceptualización o de una teoría, sino que racional es pura y simplemente lo real encontrado como confirmando su intrínseca possibilitación.

b) Pero ¿en qué consiste positivamente esta unidad que así «transparece»? Ya lo dijimos: en ser actualidad. Verificación es un

modo de actualización, esto es, un modo de verdadear. La unidad de lo lógico y de lo histórico en la intelección racional se halla, pues, en el momento de actualidad. ¿De qué actualidad se trata? Es la actualidad, del verdadear de lo real en la actividad pensante. Ahora bien, ésta es la definición formal misma de la razón. La identidad de lo lógico y de lo histórico que transparece en el esbozo es la esencia misma de la razón. Lo lógico y lo histórico son «uno» pro indiviso porque son momentos indivisibles de ese modo de intelección que es la razón. Es la razón misma la que intrínseca y formalmente es lógico-histórica o histórico-lógica. Ahora bien, la razón es inteligencia sentiente activada por lo real mismo. En la intelección sentiente se siente la realidad campalmente en sus diversos modos, por tanto se siente campalmente lo real en ese modo que es el «hacia». Y este «hacia» tiene un aspecto «intra-campal», según el cual la intelección cobra carácter dinámico. Pero este «hacia» tiene también un aspecto «trans-campal»: es el «hacia» del campo todo de la realidad hacia la realidad sin más, esto es, hacia el mundo. Campo es mundo sentido. No son dos «hacias» independientes. El «hacia» mundanal es la actualidad de lo real campal pero como «pro-blema». La realidad mundanal es el problema de la realidad campal. La actualidad del mundo tiene la forma concreta de «pro-blema». Problema no es «cuestión» sino modo de actualización: es la actualidad de lo real como arrojado en la intelección, (de *ballo*, arrojar). Y este airojamiento tiene una estructura muy precisa: es el «hacia» trans-campal de la realidad intra-campal. Problema es justo el modo mismo de actualización de la realidad del mundo. No es que sea problema la realidad mundanal misma sino que es problema el modo como esta realidad nos es dada como real en actualidad.

En su virtud, la intelección cobra el carácter de marcha. A este

«hacia» es a lo que he llamado «dar que pensar». Por tanto la intelección inquiriente es intelección sentiente en marcha. Es decir, la razón es una modulación de la inteligencia sentiente y por tanto es constitutivamente razón *sentiente*. Por serlo es por lo que es razón inquiriente y esbozante. Y en su virtud es una razón lógico-histórica (o histórico-lógica) porque es la actualidad intelectual de la realidad en forma de problema. La unidad de lo lógico y de lo histórico en la verdad racional no es pues sino la unidad misma de la razón sentiente. Sólo una razón sentiente entiende la realidad mundanal como problema, porque la realidad como problema no es sino la realidad sentida en «hacia» mundanal. Y por esto es por lo que hay y tiene que haber inquirencia y por tanto esbozo. En su virtud, la intelección racional es intrínsecamente lógica y histórica, precisa y formalmente porque es intelección de razón sentiente, esto es porque es la actualidad de la realidad mundanal como problema. La unidad, repito, de lo lógico y de lo histórico en la verdad racional —y sólo en ella— no es sino la unidad de la razón sentiente. Y esta unidad consiste en ser intelección sentiente activada por lo real. Esta intelección es mensurante. Razón es la intelección de la medida de la realidad de las cosas. Y por esto la razón sentiente es intelección mensurante de la realidad de lo campal en el mundo. Y en esta unidad intrínseca y formal de la intelección sentiente activada en intelección mensurante, consiste la intelección en esbozo, y por tanto en ella consiste la unidad intrínseca y formal de lo lógico y de lo histórico en la verdad racional. La verdad racional es histórica y lógica, porque es la actualidad de lo real como problema, un problema que activa a la inteligencia sentiente, haciendo de ésta razón sentiente.

Nos preguntábamos cuál es la actualidad de lo real en intelección

racional. Pues bien, es la actualidad pensante de lo real, es *actualidad en razón* sentiente, es decir es formalmente actualidad de lo real como «pro-blema». En este momento de actualidad pensante de lo real en razón sentiente, en la actualidad de lo real como «pro-blema» es en lo que consiste la unidad de la verdad racional. La identidad de lo lógico y de lo histórico consiste en la actualidad misma de la realidad como problema. Una intelección de lo real como problema es esencial y constitutivamente un esbozo inquiriente de la medida de lo real en el mundo de la realidad y es por tanto lógico-histórica.

c) Pero hay que dar un paso más. La razón es actividad de la intelección sentiente activada por lo real mismo inteligido en esta intelección. Y la actualidad de lo real en esta actividad intelectual es justamente, como he dicho, la razón. Por tanto, decía, la actualidad de lo real en la razón, esto es, la actualidad de la realidad como problema, es una modulación de la actualidad de lo real en inteligencia sentiente. Y como lo propio de la intelección sentiente es darnos impresión de realidad, resulta que la actualidad de lo real en la razón sentiente no es sino una modulación de la impresión de realidad. ¿Cuál es esta modulación?

En la intelección sentiente de la aprehensión primordial aprehendemos formalmente lo real, tenemos impresivamente lo real mismo como real. Por tanto, al ser activada esta intelección por lo real sentido en «hacia», la actividad pensante intelectual, la razón, está ya en lo real. Lo real no es algo que tenga que ser alcanzado por la razón. La razón se mueve ya formal y radicalmente en la realidad. Por tanto, digo una vez más, la razón no consiste en ir a la realidad, sino en ir de la realidad campal hacia la realidad mundanal, en ir hacia el fondo de la

realidad campal. Y este fondo consiste en realidad-fundamento. La razón es idénticamente intelección profunda e intelección fundamental. Este fondo fundamental está aprehendido en forma de «hacia» de la realidad misma sentida en intelección sentiente. Por tanto, la intelección sentiente, según vimos ya al tratar del orto de la razón, nos da el momento de realidad en impresión según tres modos. El primario y radical es la realidad como mera alteridad de lo sentido como algo «de suyo». Es la realidad, como *formalidad*. Pero esta realidad tiene intrínseca y formalmente el momento del «hacia» campal. Gracias a ello, realidad es el medio en que inteligimos dinámicamente lo campal. Es la impresión de realidad no como simple formalidad, sino como *medialidad*. Pero el «hacia» nos lanza en marcha hacia lo trans-campal, hacia lo mundanal. Y en este otro aspecto, realidad no es solamente medio de intelección sino fondo fundamentante que mide la mera y simple realidad de lo real. Es la impresión de realidad no como formalidad y como medialidad, sino como *mensuración*. Esta modulación es justamente la razón. En esta intelección las cosas ya aprehendidas como reales nos dan la medida de su realidad. Es la esencia misma de la razón: inteligir la medida de la realidad de las cosas reales. La realidad dada en impresión de realidad es formalidad, es medialidad, y es mensuración. No son, ya lo dije, tres usos de la impresión de realidad sino tres *modos* de una sola y misma impresión de realidad. La razón es una modulación de la impresión de realidad, y por tanto se mueve ya radicalmente en la realidad y queda determinada por ésta no sólo por exigencia evidencial, (esto serfa propio tan sólo de la medialidad), sino que se halla determinada por lo que he llamado la *fuerza coercitiva* de lo real.

Y aquí está la unidad radical y formal de lo lógico y de lo histórico en

la verdad racional: es, repito, la actualidad de lo real como «pro-blema». Esta unidad es lo que constituye la razón sentiente. En efecto, razón consiste en medir la realidad de las cosas; en ella las cosas reales nos dan la medida de su realidad. Pero la razón mide la realidad según principios canónicos campalmente sentidos. En cuanto canónico y mensurante, el principio es lógico. Pero en y por *sí* mismo, el principio canónico no está solamente inteligido sino que además está sentido. Sólo una razón sentiente es formalmente intelección mensurante de lo real. Y por esto la mensuración misma acontece sentientemente en cumplimiento de algo encontrado también sentientemente. La mensura sentida es por esto mensura esbozada, y por tanto es intrínsecamente lógico-histórica. La razón es formalmente sentiente, es intelección sentiente de la medida de la realidad de las cosas; y es por ello por lo que su verdad es lógico-histórica, es verificación de medida. El *facere* sentiente de verificación hace del *verum* algo formalmente lógico-histórico. Por esto es por lo que esta unidad no es sino el precipitado de una razón sentiente. La razón sentiente es la modulación mensurante de la impresión de realidad. Y por serlo es «a una» lógica y histórica, porque es «a una» intelección inquiriente de medida de realidad en impresión de realidad. La activación de la inteligencia sentiente por lo real, en efecto, es actividad inquiriente de la medida de la realidad de las cosas. Por tanto, la verdad de esta intelección, esto es la verificación, es formalmente lógico-histórica. Razón sentiente es modulación mensurante, esto es lógico-histórica, de la intelección sentiente.

¿Cuál es la índole de esta intelección racional en cuanto intelección?

B) *La índole de la intelección racional*. Verdad, como lo he dicho en



repetición casi constante, es el verdadear de lo real en la intelección. Este verdadear acontece en formas diversas, según hemos visto. Estas diversas formas constituyen otros tantos modos de intelección sentiente. Cada uno de ellos es modulación del anterior, porque cada modo de verdad es modulación de la impresión de realidad. Cuando lo real verdadea en esbozo mensurante de realidad, esto es, en razón sentiente, tenemos esa modulación de la impresión de realidad que es la mensura. El modo de verdadear lo real según esta modulación es la verificación. Verificación es *verdad en esbozo*. Y la intelección de lo real como verificación es lo que constituye la razón. Pero ésta es una conceptualización de la verdad racional según lo real inteligido. Ahora bien, así como el modo de verdadear lo real en la razón sentiente es modulación de la impresión de realidad, así también este modo de verdadear lo real modula la intelección misma en cuanto intelección. Intelección, en efecto, es mera actualidad de lo real. Por tanto, la modulación de la actualidad es *eo ipso* modulación de la intelección sentiente. ¿Cuál es esta modulación de la intelección en cuanto intelección? He aquí nuestra última cuestión en este problema.

Pues bien, la intelección de lo real en esbozo, en verificación, es justo lo que constituye el *conocimiento*. Conocer es inteligir lo que algo es en realidad como momento del mundo. Es el modo de intelección de la medida de la realidad de la cosa real, es inteligir lo que algo es en la realidad. Conocimiento es aquella modulación de la intelección sentiente que inteligie la medida de la realidad de lo sentido, es la intelección que consiste en inteligir racionalmente. Ahora bien, como la verdad racional es intrínseca y formalmente lógico-histórica, resulta que todo conocimiento en cuanto tal es intrínseca y formalmente lógico-histórico.

Lo es en el sentido estricto que hemos explicado al tratar de la verdad racional. Por tanto, afirmar que todo conocimiento es intelección lógico-histórica no es ni remotamente lo que suele llamarse *historicismo*. El historicismo consiste en conceptualizar el conocimiento y su verdad como un momento más o menos relativo, como una verdad más o menos relativa a la historia entendida como decurso. Por tanto consiste en afirmar que la verdad del conocimiento es relativa a un momento histórico. Y esto es inadmisibile, porque la historicidad del conocimiento no es decurso sino que es un carácter intrínseco y formal de la intelección misma en cuanto lógicamente verdadera. Ya lo hemos explicado. El conocimiento es verdad en esbozo y es por tanto intrínseca y formalmente lógico-histórico precisamente por ser *intelección cumplida en encuentro*. De ahí que si bien es verdad que el conocimiento «tiene» historia, sin embargo la tiene tan sólo porque el conocimiento «es» formalmente verdad en cumplimiento. Por tanto, la unidad de lo lógico y de lo histórico en la intelección racional es lo que formalmente constituye el conocimiento.

a) Esto nos lleva a insistir sobre la idea misma de conocimiento. Hasta ahora habíamos llegado a tres ideas de conocimiento; y las tres ideas las he empleado indescernidamente. Pero para terminar, conviene examinar ahora la unidad radical de estas tres ideas. Decíamos que conocimiento es intelección inquiriente en profundidad; es intelección del fundamento; es intelección en razón. Pues bien, estas tres ideas son idénticas; cada una no hace sino explicitar la anterior. Conocimiento es intelección inquiriente en profundidad. Esto significa que activada por lo real mismo, la aprehensión en intelección sentiente va de lo real campal a lo real mundano. Y en esto es en lo que consiste la profundidad: es el fondo mundanal de lo real sentido. Este fondo es

formalmente realidad, pues el mundo es realidad sin más. Pero no es algo que «está ahí», sino que el modo de estar ahí es fundamentar: la realidad en cuanto mundanal es «realidad-fundamente». Fondo no es sino realidad fundante. El conocimiento como intelección en profundidad es intelección fundamental. Por tanto decir que el conocimiento es intelección fundamental no es sino explicitar la fórmula según la cual el conocimiento es intelección profunda. Profundidad no es sino fundamentalidad. Y ¿qué es esta fundamentalidad? Consiste en lo real sentido como momento del mundo, como momento de la realidad sin más. Y entonces realidad-fundamento no es sino medida de la realidad de lo real. Y esta medida es justo lo que llamamos razón. Por tanto conocimiento es intelección en razón, en mensura. Y esto no hace sino explicitar el carácter de fundamento y por tanto de profundidad. Las tres fórmulas, pues, no son sino tres expresiones de una identidad fundamental; cada una, en efecto, no hace sino explicitar la anterior. Por esto, podemos siempre emplear la tercera como resumen de las dos primeras: conocimiento es *intelección en razón*. Y la identidad de estas tres fórmulas es justo el conocimiento, es la intelección inquiriente.

b) Digo, intelección «en» razón, y no intelección «con» razón. Porque la razón no es sino un modo de intelección, esto es, un modo de mera actualidad de lo real en la intelección sentiente. La razón no es algo añadido a la intelección (es lo que expresaría el «con»), sino que es una modulación de la intelección (es justo lo que expresa el «en»). De ahí que la esencia del conocimiento se halle en la modulación del verdadear de lo real. Por consiguiente, conocimiento no es juicio ni es sistema de juicios, sino que es formalmente un modo de actualidad de lo real en la intelección. La idea del conocimiento ha de conceptuarse como modo del verdadear, como modo de actualidad, de ese modo de

actualidad de lo real que es el «pro-blema».

Repito, problema no es cuestión intelectual sino modo de actualidad de lo real. Sólo porque la realidad está actualizada como problema, sólo por ello puede haber, y tiene que haber, cuestiones. Sería un grave error conceptuar la razón al modo del logos, y sobre todo del logos predicativo. Sería una logificación del conocimiento. Por el contrario, el logos mismo (en todas sus formas, incluso en la forma predicativa) no es sino un modo de actualidad intelectual de lo real. Por tanto ha de conceptuarse el conocimiento como modo de verdadear, a saber, un verdadear de lo real en actualidad de «pro-blema» y no como juicio o sistema de juicios, que fue grave error de toda la filosofía moderna, y sobre todo de Kant.

c) Conocer es pues un modo de actualidad de lo real, un modo del verdadear. Por tanto es, como decía, modulación de la intelección sentiente. De ahí que todo lo que el conocimiento tiene de intelección, y por tanto de verdad, lo debe a ser modulación de la intelección previa, en última instancia a ser modulación de la aprehensión primordial de realidad. De ésta recibe toda su posibilidad y todo su alcance como verdad. La aprehensión primordial no es conocimiento rudimentario, sino que el conocimiento es intelección sucedánea de la aprehensión primordial. El conocimiento nace de una intelección insuficiente y termina en intelección ulterior. Así, desde el punto de vista del contenido de lo inteligido, el contenido del conocimiento puede ser a veces, aunque no siempre, más rico que la intelección primaria, más rico que la aprehensión primordial. Pero todo el alcance del conocimiento, lo que hace que el conocimiento sea conocimiento es el momento de realidad de lo conocido. Ahora bien, este momento no está producido por el

conocimiento mismo sino que le está dado al conocimiento en y por la aprehensión primordial, por la primaria intelección sentiente. Entonces resulta que el conocimiento no sólo está fundado en intelección sino que está subordinado a ella. El conocimiento es, pues, como acabo de decir, mero *sucedáneo* de la intelección de la aprehensión primordial. Una intelección, una aprehensión primordial completa, jamás daría lugar a un conocimiento, ni necesitaría conocimiento alguno. El conocimiento como modo de intelección, esto es, de mera actualidad de lo real es esencialmente inferior a la intelección primaria, a la aprehensión primordial de lo real. El conocimiento, decía, es modulación de la intelección. Y la intelección es, acabo de repetirlo, mera actualidad de lo real, y por tanto el conocimiento es modulación en problema de la actualidad de lo real. Y esta actualidad así modulada es unitariamente, intrínsecamente, y formalmente, actualidad lógico-histórica. De donde resulta que lejos de ser la forma suprema de intelección, el conocimiento es, (por ser actualidad racional de lo real de índole lógico-histórica), una intelección inferior a la mera intelección de la aprehensión primordial.

El conocimiento, repito, es sucedáneo de la aprehensión primordial, y éste su carácter de sucedáneo consiste precisa y formalmente en ser una actualización lógico-histórica de la realidad actualizada como problema.

He aquí pues, el carácter intrínseco de la verdad racional. La verdad racional es una intrínseca y formal actualidad pensante de lo real como problema. Es pues una verdad de índole lógico-histórica. Esta actualización es la razón. La razón consiste en la intelección de la medida sentiente de la realidad de las cosas reales. Y este modo de

intelección es lo que constituye el conocimiento. Por esto es por lo que la verdad racional es verdad lógico-histórica. Y a fuer de tal es modulación sucedánea de una intelección. De ahí la unidad de la verdad. La forma primaria de la verdad es la verdad real. Cuando se distiende en campo, la realidad queda actualizada dualmente. Esta actualidad dual es actualización en forma de autenticación y veridictancia. Autenticación y veridictancia son la verdad real misma campalmente actualizada, esto es, distendida. Finalmente, como la dualidad es también trans-campal, la verdad real misma queda actualizada en forma de verificación. Cada forma de verdad incluye formalmente las formas anteriores, y por tanto incluye siempre formalmente la verdad real.

La intelección comienza en aprehensión primordial, y fundada en ella queda activada en razón cognoscente, cuya verdad racional consiste formalmente en reversión a aquella aprehensión primordial, de la que en última instancia nunca se había salido. La razón es razón sentiente, es modulación de la intelección constitutivamente sentiente. De ésta nace, en ella se mueve, y en ella concluye.

En el mismo caso está, como vimos, el logos por ser sentiente. Esto manifiesta ya que tanto la razón inquiriente, como la intelección campal del logos y como la aprehensión primordial de realidad, a pesar de su intrínseca diferencia esencial, constituyen sin embargo una profunda unidad, la unidad de la intelección sentiente. De esta suerte, el análisis de la modalización de la intelección pone ante nuestros ojos la unidad profunda de esta intelección. De ella hemos partido. Por esto, al final de nuestro análisis bueno será volver a la unidad de la intelección, como conclusión general de este estudio.

## CONCLUSIÓN GENERAL

### LA UNIDAD DE LA INTELECCIÓN

Hemos examinado a lo largo de este estudio lo que es la inteligencia sentiente y lo que son sus modalizaciones: aprehensión primordial de la cosa real, intelección de una cosa real entre otras de un campo (intelección campal, logos), la intelección de cada cosa real ya aprehendida en el campo pero actualizada ahora como momento de la realidad del mundo (razón). En la primera forma modal se nos actualiza la cosa real en y por sí misma como real; en la segunda, nos movemos hacia una actualización en el logos, de lo que la cosa ya real es en realidad; en la tercera modalización lo que la cosa real es en realidad se nos actualiza como momento del mundo, inteligimos la medida de la realidad de esa cosa en cuanto real. Realidad en y por sí misma, lo que es en realidad, y la mensura de su realidad, *he* aquí los tres modos de la intelección sentiente de toda cosa.

En estos tres modos, cada uno de los dos últimos está apoyado en el anterior y lo incluye formalmente sin identificarse con aquél. Lo cual significa que la intelección tiene una peculiar unidad. Esta unidad es ante todo «peculia»; será necesario entonces decir en qué consiste formalmente esta unidad. Pero esto no es suficiente. Porque esta unidad confiere a la intelección misma una cualidad unitaria, por *así* decirlo. No tenemos de un lado la intelección y de otro sus diversas modalidades, sino que en cada caso tenemos la intelección entera, porque sus diversas modalizaciones están impuestas por lo real mismo desde su primordial aprehensión. ¿Qué significa esta unidad? Hemos

de examinar, pues, dos cuestiones: la unidad de la intelección como problema, y la estructura intrínseca de esta unidad de la intelección. Serán los temas de los dos capítulos que componen esta CONCLUSIÓN GENERAL.

## CAPITULO VII

### EL PROBLEMA DE LA UNIDAD DE LA INTELECCIÓN

Hay que precisar con algún rigor qué es en sí misma la unidad de la intelección.

No es una *unidad de estratificación*. Aprehensión primordial, logos y razón no son tres estratos de la intelección, aunque se añada que cada estrato está apoyado en el anterior. No se trata de que aprehendemos algo como real y de que subimos a un piso distinto, al piso de lo que las cosas sentidas son en realidad, y de que finalmente ascendemos al piso de la pura y simple realidad mundanal. Aprehensión primordial, intelección campal, y intelección racional no son tres pisos o estratos que constituyen algo así como una geología de la intelección. Esta concepción se nutre de la idea de que cada intelección, esto es la aprehensión primordial, la intelección campal, y la intelección racional tienen cada una su unidad propia y conclusa, independientemente de la unidad de los otros dos modos de intelección. De suerte que la intelección se movería en cada plano sin tener nada que ver con los otros dos. Lo más que podría decirse es que cada estrato se apoya en el anterior, de una manera en última instancia extrínseca: cada plano tendría su propia y exclusiva estructura. En rigor, se trataría pues de

tres unidades. La unidad de la intelección sería puramente aditiva. Y esto es falso. Cada uno de esos que llamamos estratos no sólo presuponen el anterior como apoyo, sino que incluye el anterior intrínsecamente. La aprehensión primordial está formalmente presente y incluida en el logos, y ambas intelecciones están formalmente presentes y incluidas en la razón. No son tres unidades sino una sola unidad. Y es que no se trata de tres *planos* de intelección sino de tres *modalidades* de una única intelección. Son tres modos y no tres planos. Ciertamente cada modo tiene su estructura propia y irreductible. Sería falso atribuir a la aprehensión primordial la estructura del logos o de la razón. Pero por ser modalidades de una misma función intelectual confieren a esta unidad una precisa estructura. ¿Cuál?

Se podría pensar que al ser tres modalidades distintas serían cuando menos modalidades sucesivas. Se trataría de tres *modos sucesivos* de intelección. Como modos lo serían de algo así como un sujeto subyacente, de la inteligencia. Primeramente aprehenderíamos algo como real. Después, conservando esta aprehensión, entenderíamos lo que esto real es en realidad, y finalmente conservando lo real y lo que es en realidad lo entenderíamos como momento del mundo. Pero esto no es exacto. Porque la intelección campal no viene *después* de la aprehensión primordial sino que está *determinada* por ésta. Y esta determinación tiene dos aspectos. Por un lado, el momento según el cual la aprehensión primordial determina el logos. Pero la aprehensión primordial no es tan sólo *anterior* al logos sino que es *incoativamente*, bien que sólo incoativamente, logos. No se trata de mera anterioridad sino de incoación. Pero hay otro aspecto. Lo determinado, el logos, envuelve entonces la aprehensión primordial misma como algo en la que ésta se *despliega*. No hay pues tan sólo anterioridad sino que hay

incoación y despliegue. Lo propio debe decirse de la razón: el logos, y por tanto la aprehensión primordial, determinan la intelección racional la cual está entonces incoativamente determinada por dichas dos intelecciones como un despliegue de ellas. Los modos no son meramente sucesivos sino que tienen una unidad más radical.

Podría pensarse finalmente que esos tres modos así implicados constituyen cuando menos una unidad *lineal*. Es decir, no se trataría sino de una trayectoria de eso que vagamente llamaríamos entender. Que haya una trayectoria del entender es ciertamente innegable. Pero no es lo mismo el que haya una trayectoria y el que esta trayectoria constituya la esencia formal de los tres modos de intelección. Cada modo no solamente despliega el anterior y es incoativamente el siguiente, sino que cada modo se incluye *formalmente* en el siguiente. Este carácter formal lo vengo enunciando monótonamente pero sin hacer hincapié en él. Ahora en cambio es menester detenerse en él. Porque si es así, entonces es claro que en virtud de esta inclusión, el modo anterior queda de alguna manera cualificado por el siguiente. Cada modo tiene una intrínseca estructura propia, pero por el hecho de estar formalmente incluido en el modo siguiente queda afectado por él. No se trata pues de una trayectoria sino de un crecimiento, de una *maduración*. Hay una trayectoria del entender pero está fundada en algo más delicado: en la maduración. La trayectoria es tan sólo un aspecto derivado y secundario de la maduración. La unidad de los tres modos es la unidad de una maduración.

Es una unidad estructural. La madurez enriquece pero es porque es necesario madurar. ¿Para qué? Para ser plenariamente lo que ya se es. Esta indigencia *de* maduración es pues una insuficiencia. ¿De qué? No

ciertamente de realidad sin más. Esta se tiene inamisiblemente desde la aprehensión primordial, desde el primer modo. Pero lo real así aprehendido es doblemente insuficiente; no nos actualiza lo que la cosa es en realidad y lo que es en la realidad. Sin la aprehensión primordial no habría intelección alguna. Cada modo recibe de la aprehensión primordial su alcance esencial. El logos y la razón no hacen sino colmar la insuficiencia de la aprehensión primordial, pero gracias a ello, y sólo gracias a ello, se mueven en la realidad. La maduración modal no es constitutivo formal del inteligir, pero es su inexorable crecimiento determinado por la estructura formal del primer modo, de la aprehensión primordial de la inteligencia sentiente. La intelección sentiente en su modo de aprehensión primordial inteligie en impresión la realidad como formalidad de la cosa en y por sí misma. Esta impresión tiene diversos momentos. En su momento de «hacia» actualiza la respectividad de cada cosa real a otras cosas sensibles y a la realidad mundanal. Esta respectividad es constitutivo esencial de la impresión de realidad. Por tanto aunque no es constitutivo formal de la intelección, es sin embargo algo estructuralmente determinante de los otros dos modos. Esta estructura es pues algo que enriquece la impresión de realidad, pero la enriquece no en tanto que realidad sino en su término respectivo. Pero entonces no se sale de la impresión de realidad, sino que se la determina como logos y como razón. Logos y razón son plenificación incremental de una inamisible y fontanalmente presente impresión de formalidad de realidad. Es la unidad radical de los tres modos de intelección. Pero esto no es suficiente. Porque ¿en qué consiste la unidad formal de esta impresión de realidad en sus determinaciones modales, en su maduración? He aquí la cuestión que hemos de tratar como conclusión de todo este estudio.

## CAPITULO VIII

### ESTRUCTURA FORMAL DE LA UNIDAD DE LA INTELECCIÓN SENTIENTE

La intelección sentiente es formalmente una mera actualización de lo real según lo que éste es «de suyo». Esta estructura formal determina la actualización de lo que la cosa real es en realidad, y de lo que ella es en la realidad. Estas dos actualizaciones modalizan lo formal de la intelección. En esta modalización resulta modalizado el acto de intelección, resulta también modalizado el inteligir mismo, y resulta modalizado el estado intelectual en que quedamos. ¿Cuál es la índole del acto modalizado? ¿Cuál es la índole del inteligir mismo modalizado? ¿Cuál es el estado intelectual en que quedamos modalizadamente? Hemos de exponer pues, tres cuestiones esenciales:

§1. La unidad del *acto* de intelección.

§2. La unidad del *inteligir* mismo.

§3. El *estado* en que quedamos intelectivamente.

#### §1 LA UNIDAD MODAL DEL ACTO

La estructura formal del inteligir, vuelvo a repetirlo monótonamente, consiste en mera actualización de la cosa como real en intelección sentiente. Pero ulteriormente esta misma cosa da lugar a dos

intelecciones: la intelección de lo que lo aprehendido es en realidad, y la intelección de lo que lo que es en realidad es en la realidad: logos y razón. Para no complicar innecesariamente la frase, designaré ambas intelecciones ulteriores con una sola expresión: la intelección de lo que la cosa es «realmente». «Realmente» abarca tanto el «en realidad» como «en la realidad». Trátase por tanto de ambas intelecciones como de una sola a diferencia de la aprehensión primordial. Estas dos intelecciones, la aprehensión primordial de realidad y la intelección de lo que realmente es, tienen la unidad de ser actualización de la misma cosa real. Pero no son meramente dos actualizaciones, sino que la segunda es una re-actualización de la primera. Y esto es lo decisivo. La actualización determina la re-actualización pero entonces ésta re-actualiza, y determina a su vez la primera actualización. La intelección primordial de lo real es entonces por un lado determinante de la re-actualización. Pero a su vez esta re-actualización determina de alguna manera la actualización primera. Esta es la esencia misma del «re». Es un «re» en el que se expresa la estructura formal de la unidad de las dos intelecciones. ¿Cuál es esta estructura?

Desde luego no se trata de completar una representación de la cosa real, porque inteligir no es representar sino re-actualizar. Inteligir siempre es presentar, esto es, tener presente lo inteligido, es decir, que lo inteligido esté presente. Intelección es hacer «estar presente» en cuanto «estar». Por tanto la segunda intelección, por ser re-actualización, lo que hace es determinar otro modo de presentación. ¿De qué? De la misma cosa real. Es la re-actualización. ¿Cómo? En toda re-actualización volvemos de la segunda actualización a la primera. Y en esta reversión consiste la unidad del «re». ¿Cómo?

Reactualización es «re-versión». Es decir, con la segunda intelección en la mano volvemos a la primera desde la segunda. Dado el fotón, volvemos al color verde. Y en esta reversión la segunda intelección envuelve a la primera. Inteligimos el color verde desde el fotón, volviendo a este color verde real desde lo que realmente es. Por consiguiente la primera intelección queda como encapsulada o encerrada en la segunda. La aprehensión del verde queda *compreendida* por el fotón. Comprender no es mero a-prehender, sino abarcar algo. Aquí comprender tiene el sentido etimológico de *comprehendere*. La comprensión es lo que va a constituir el modo de estar presente la cosa real nuevamente. Es una circunscripción periférica, por así decirlo, de la aprehensión primordial de lo real. En esta comprensión de la cosa real queda incorporado a ella lo que realmente es; el fotón queda incorporado al color verde. Y esta incorporación tiene un nombre preciso: es *comprensión*: hemos comprendido y no solamente aprehendido el verde real. Aquí la palabra comprensión no tiene el sentido etimológico sino el sentido usual en nuestro idioma actual: entender algo. La «com-prehensión» de la cosa real, desde la intelección de lo que realmente es, nos hace comprender lo que dicha cosa real es. El «re» de la reactualización y su pertenencia a lo real ya actualizado en aprehensión primordial es ser «comprensión». El acto unitario de esta intelección es pues comprensión.

¿Qué es más precisamente esta comprensión? Conviene acotarlo con algún rigor.

Para ello conviene conceptuar la comprensión frente a otros usos del vocablo. Desde luego no es lo que la filosofía medieval llamó *ciencia*

*comprensora*: la intelección de todo lo que es inteligible en una cosa inteligida. Porque lo que usualmente llamamos comprender no es esta comprensión total. Y es que no se trata sino de un modo propio de intelección según lo que algo es *realmente*.

Tampoco se trata de un momento lógico de la llamada *comprensión* de notas a diferencia de la *extensión* de los sujetos posibles de ellas.

Comprender tampoco significa aquí lo que en la filosofía de Dilthey se ha llamado *Verstehen* de una vivencia a diferencia de la *explicación* de ella y de su contenido. Para Dilthey la comprensión recae sobre la vivencia y sobre lo vivido en ella. Para Dilthey, las vivencias, explíquense como se pueda, no por ello están comprendidas. Sólo lo estarán cuando hayamos interpretado su sentido. Comprender es, para Dilthey, *interpretar un sentido*, y recíprocamente sentido es vivencia interpretada. Con la ley de la gravedad no comprendemos la caída mortal de un hombre, es decir, si es suicidio, accidente, homicidio, etc. Las cosas se explican, las vivencias se comprenden, se interpretan. Pero esto es insuficiente.

Comprender no es interpretar sino que interpretar es tan sólo un modo de comprender. Y además como modo de comprender no abarca todas las cosas reales, sino solamente algunas, las vivencias de que Dilthey nos habla. Pues bien, aún tratándose de vivencias comprender no es interpretar su sentido. El término formal de la comprensión de una vivencia no es el sentido. En la idea de vivencia hay un posible equívoco. La vivencia es realidad. Y lo que se comprende no es el sentido de esa realidad sino la realidad de ese sentido. El sentido no es sino un momento de la realidad de la vivencia. Lo que se comprende no es la vivencia de la realidad sino la realidad de la vivencia. El sentido no

es sino un momento de la realidad de la vivencia. Lo que se comprende, repito, no es la vivencia sino la realidad de la vivencia en cuanto realidad; es si se quiere la realidad vivencial, el que esta realidad tenga, y tenga que tener, sentido. Entonces desaparece la diferencia última entre explicación y comprensión. El problema de la comprensión en cuanto tal queda intacto con sólo la interpretación. Pero además no se comprenden solamente las vivencias, esto es, las realidades vivenciales, sino todas las realidades. Toda realidad inteligida en aprehensión primordial puede y, en principio, tiene que ser re-inteligida en comprensión.

Esta adscripción del comprender, del *Verstehen* al sentido puede tener otros caracteres diferentes como parece suceder en Heidegger. Digo «parece suceder» porque la cosa no está clara en él. Por un lado, *Verstehen* para Heidegger es interpretar. Con todas las variantes que se quiera es la misma idea que se encuentra en Dilthey, y al propio tiempo en Rickert. Pero por otro lado, *Verstehen* es empleado otras veces por Heidegger como simple traducción del «*intelligere*»; así al comienzo de su gran libro. Ahora bien, esto no es admisible. *Intellectus* no es comprensión sino intelección. Y aparte todo problema histórico y traductorio, comprender no es sinónimo de inteligir; comprender es sólo un modo de inteligir. Hay millones de cosas que aprehendo intelectivamente, esto es que aprehendo como reales, pero que no comprendo. Son intelección no comprensiva.

Comprensión no es pues ni ciencia comprensora, ni comprensión nocional, ni interpretación de sentido. Es un modo especial de inteligir. Y entonces hemos de preguntarnos qué es comprender.

Ya lo hemos dicho: en la comprensión se vuelve a aprehender una



cosa ya aprehendida como real, a la luz de lo que hemos aprehendido que ella realmente es. Hay pues; tres actualizaciones intelectivas de una misma realidad. En primer lugar, la actualización intelectual de la cosa como real: la aprehensión primordial de realidad. En segundo lugar, la actualización intelectual de lo que la cosa real es realmente, La intelección modal en logos y razón. Finalmente en tercer lugar, la actualización intelectual de la misma cosa real (que se había aprehendido ya en aprehensión primordial), pero incorporando modalmente a ella lo que se ha actualizado en la intelección (logos y razón) de lo que realmente es. Esta tercera actualización es la comprensión. Comprender es aprehender lo real desde lo que realmente es. Es inteligir cómo la estructura de la cosa está determinada desde lo que realmente es. Es justo el acto de intelección unitaria y modal.

La cuestión precisa consiste por tanto en que digamos cuál es el objeto formal de la comprensión. Esta pregunta se desdobra en otras dos: qué es lo que la comprensión incorpora, y en qué consiste la incorporación misma.

1. ¿Qué es lo que en la comprensión se incorpora a la aprehensión primordial de lo real? Aprehendida en aprehensión primordial la cosa real como real, queda intelectivamente actualizada en formalidad de realidad, tanto en su momento individual como en su momento campal y mundanal. El momento individual es un determinante radical del momento campal y mundanal: sin cosas reales individuales, no habría ni campo de realidad ni mundo. Pero a su vez, lo campal y lo mundanal, una vez determinados, determinan lo individual. En su virtud, los momentos individual y campal y mundanal constituyen una unidad no

aditiva sino una *unidad estructural* de determinación. Para inteligir esta unidad se pueden seguir dos vías distintas. Puedo seguir la vía según la cual lo individual determina lo campal y lo mundanal. Lo individual no queda sin embargo anulado, sino que queda absorbido en el momento campal y en el mundanal, como determinante de éstos. Esta intelección de lo individual como determinante del campo y del mundo es lo que, como hemos visto, constituye la intelección de lo que realmente es lo real individual. Inteligir lo que algo es realmente es inteligir lo que es lo real individual en el campo de realidad y en el mundo. Pero no es ésta la única vía posible de intelección. Puedo también inteligir lo individual como determinado a su vez por aquel momento campal y mundanal que lo individual mismo había ya antes determinado. Entonces la unidad estructural cobra un carácter intelectual distinto. Al inteligir lo que lo individual es realmente, la unidad estructural está inteligida en lo real, pero tan sólo «materialmente»: habíamos inteligido en qué consiste lo real como *estructurado*. Pero al inteligir lo individual no sólo como determinante sino como determinante y determinado, lo que he inteligido no es sólo lo estructurado, sino la *estructuración* misma de lo real: es la unidad estructural «formalmente» considerada. Lo que realmente se determina es la estructura real de la cosa. Entonces vemos la unidad radical del «realmente» y lo «real»: es la formal unidad estructural de real y realmente. Vemos la cosa real desde lo que realmente es. Pues bien, esta intelección es justo la comprensión. El término formal de la comprensión no es lo estructurado sino la estructuración misma. Es la estructura como plasmación formal (no sólo material) del *in*. La estructuración es el *ex* determinado por el *in*. Comprender es inteligir la estructuración misma de lo real según lo que la cosa realmente es. Naturalmente, las fronteras entre inteligir lo que algo es realmente y comprender lo que ese algo es, son muchas veces

casi imperceptibles. Por eso es tan difícil distinguir a veces los dos modos de intelección. Sin embargo estos dos modos son distintos. Su diferencia no es sólo una diferencia *de hecho* en mi intelección, sino que es una diferencia *constitutiva* del inteligir humano. Para verlo, tomemos el ejemplo más huerro, el cual precisamente por ello pone ante nuestros ojos más claramente lo constitutivo de la diferencia en cuestión: inteligir que este papel es verde. Intelijo en aprehensión primordial este papel con todas sus notas, inclusive la del verdor. Pero si afirmo que «este papel es verde» no sólo he inteligido el papel con su nota sino que he inteligido este papel «entre» otros colores, de los cuales sólo se realiza uno en el papel verde. Esta afirmación es por tanto una intelección de lo que el papel es cromáticamente en realidad. Pero yo puedo considerar también este papel diciendo, por ejemplo, «lo que el verde realmente es, es el color de este papel». Es un giro de la frase no a la mera realización del verde en este papel sino a la estructuración misma según la cual este papel es verde. Esto es más que haber inteligido lo que cromáticamente es este papel: es haber comprendido el verdor de este papel. Toda afirmación es intelección de una realización, y cuando intelijo esta realización como estructuración es cuando la unidad estructural está formalmente inteligida: es justo la comprensión. La trivialidad del caso muestra que la diferencia entre estos modos de intelección no es un mero hecho sino que procede de la índole misma del inteligir, a saber de su doble momento de «real» y de «realmente». Esta trivilidad muestra asimismo que la diferencia entre inteligir lo que algo es realmente y comprender lo que es este algo real puede ser casi evanescente. Volveré enseguida sobre este punto. Por ello es por lo que ha solido quedar inadvertido. Pero que esta diferencia sea tan sólo «casi» evanescente expresa justamente que sin embargo es una diferencia real.

En definitiva, el término formal de la comprensión es estructuración. Comprender es inteligir la estructuración de lo real como real, es inteligir en lo real como momento interno suyo la manera como lo que realmente es determina las notas estructurales de la cosa. Estructuración es determinación interna. La unidad estructural de lo comprendido es por esto la unidad formal de «real» y «realmente». La intelección de esta formal unidad es lo que se incorpora a lo real desde la intelección de lo que este papel es en realidad. Comprender es «ver» cómo lo que algo es realmente va determinando, o ha determinado la estructura de esa misma cosa real. Pero ¿en qué consiste esta incorporación misma? Es la segunda pregunta.

2. ¿En que consiste la incorporación misma? La incorporación no es desde luego «adición» puesto que lo que lo real es realmente está intelectivamente determinado por lo real mismo; por tanto no se trata de añadir a lo real algo desde fuera. Tampoco es una mera «aplicación». No se trata de inteligir lo que algo es realmente y aplicar después esa intelección a lo real concreto que en mi intelección tengo. No es aplicación sino determinación intrínseca de las notas según lo que realmente son. Para inteligirlo tengo que inteligir en la cosa cómo sus notas van *saliendo* por así decirlo de lo que la cosa realmente es. Es justo lo que he llamado la estructuración. Estructuración no consiste meramente en poseer una estructura, sino en inteligir esta estructura, poseída intrínsecamente, como modo de realidad. Y aquí está la cuestión. Evidentemente, de donde sale la intelección de la estructuración de lo real es desde la intelección del mismo. Y como intelección es actualización, resulta que aquello de donde sale, y aquello donde se intelige la estructuración, es justo esa actualización. Incorporar significa, pues, en primer lugar, formar cuerpo, constituir en

cierto modo la corporeidad de la actualización de lo real. Pero esto no es suficiente. Porque en segundo lugar, lo que corporaliza esta actualización es justamente la estructuración. Y para lograr inteligirla hemos tenido que ir a los momentos campal y mundanal de lo real, distanciándonos en cierto modo de su estricto momento individual. En este distanciamiento es en el que se entiende lo que lo real es realmente. Ahora vuelvo desde este distanciamiento a lo individual. Esta vuelta es el retorno en que entiendo lo que la cosa era en su estructuración, esto es, entiendo cómo lo que era realmente constituye la estructuración misma de lo real. Pero entonces es claro que en lo que formalmente consiste el retorno mismo no es en el mero «volver» a lo real sino que es en el recuperar intelectivamente, desde lo que realmente la cosa es, su estructura y sus notas. Y en esto es en lo que consiste la corporeidad de la actualización: es recuperación de la plenitud de lo real. Esta plenitud consiste justamente en estructuración. Por tanto la incorporación no es ni adición ni aplicación sino *recuperación*. En la distanciamiento de lo real he entendido su estructura, en el retorno he recuperado lo que quedó distanciado: la estructuración. Comprender una cosa es recuperar desde lo que ella realmente es sus notas y su estructuración. Es entender cómo el fotón determina estas notas virídeas.

En esto es en lo que consiste la comprensión. Su objeto formal es la estructuración, y el modo de actualización de la estructuración es recuperación. Con ello hemos entendido algo más que antes. No es rigurosamente un «más», sino más bien un «mejor». Es mejor actualización. Y esto es lo que faltaba a la aprehensión primordial de realidad: la comprensión. Sí, aunque sea muy impropiedades (según vimos), llamamos a la aprehensión primordial intuición, habrá que decir que la intuición sin más no es comprensión. Bergson creía siempre que

intuición es comprensión. Fue a mi modo de ver, uno de sus graves errores metódicos. La intuición es algo que necesita ser recuperado para que haya comprensión. Comprensión no es intuición sino recuperación de lo intuido desde lo que realmente es. La riqueza de la intuición, un momento innegable de ella, deja por tanto en pie su pobreza de comprensión.

La intelección es aprehensión de lo real, y por tanto toda intelección, incluso la comprensiva es una maduración de la aprehensión primordial. Y lo que en esta maduración madura es finalmente la comprensión. Por esto la intelección plenaria es *aprehensión comprensiva*.

Esta es la estructura unitaria de la intelección» modal como acto: es la actualización que va *de* la «impresión de realidad», *por* la intelección de lo que es «realmente», a la intelección *de* la recuperación de lo real desde lo que realmente es.

Esta comprensión no es sólo un hecho: es una *necesidad*. Y lo es porque lo real está siempre entendido en inteligencia sentiente. Comprender es en el hombre comprender sentientemente, esto es impresivamente. Y esto es lo que se manifiesta en algunos caracteres de la comprensión. Dos palabras respecto de estos caracteres.

1. Esta comprensión es intrínseca y constitutivamente *limitada*. La comprensión, ya lo dije, no es la ciencia comprensora de todo lo inteligible, como pretendía la filosofía medieval. Sólo comprendemos algo de algo. Y ello en varios sentidos.

La comprensión es limitada en cuanto puede transcurrir en *direcciones distintas*, porque lo que algo es realmente es también

direccionalmente distinto. No es lo mismo comprender algo como interioridad, o como manifestante, o como actuación de algo otro, etc. Lo que es comprensión en una dirección puede no serlo, y generalmente no lo es efectivamente, comprensión en otra. Aun limitada a una dirección, la comprensión es gradual. Se puede comprender más o menos, mejor o peor. Hay limitación pues, no sólo por razón de la dirección sino también por razón de *amplitud*.

2. Pero además, hay diferencias por razón del *nivel* a que se lleve la intelección. No es lo mismo comprender una cosa real, por ejemplo un perro, en un nivel bioquímico o en un nivel filogenético o en otros. No es lo mismo comprender al hombre filogenéticamente que comprenderlo socialmente, etc.

3. Pero sobre todo hay que subrayar muy enérgicamente que hay diferentes tipos de comprensión. Uno de ellos es la explicación causal o según leyes. Contra Dilthey es menester sostener que la explicación misma es un modo de comprensión. Otro modo es la interpretación, la cual no se limita al sentido sino a la realidad misma de lo vivencial, etc. Pero lo más importante es que hay tipos de comprensión distintos de la explicación causal y de la interpretación. Es esencial a mi modo de ver, introducir un tipo de lo que pudiéramos llamar causalidad personal. La idea clásica de causalidad (las cuatro causas) está esencialmente plasmada sobre las cosas naturales: es una causalidad natural. Pero naturaleza es tan sólo un modo de realidad; hay también las realidades personales. Y es necesaria una conceptualización metafísica de la causalidad personal. La causalidad entre personas en cuanto personas no puede vaciarse en las cuatro causas clásicas. Y sin embargo es estricta causalidad. A mi modo de ver, causalidad es la funcionalidad de

lo real en cuanto real. Y la funcionalidad personal no es idéntica a «sentido». Las personas se hallan funcionalmente vinculadas como realidades personales, y esta su vinculación no consiste en «sentido». No puedo entrar en este lugar en este magno problema de la causalidad. Es suficiente enunciarlo someramente para ver que la comprensión puede revestir diversos tipos.

Todas estas diferencias de limitación, nivel, tipo, etc. No son tan sólo diferencias de hecho sino que son radicalmente constitutivas: radican en el carácter formalmente sentiente de nuestra intelección. La necesidad de comprender lo real está determinada por la intelección sentiente. Comprender es siempre y sólo recuperar en la intelección de una cosa real su estructuración como realidad sentida.

He aquí la unidad de la intelección modal como acto: es el acto de comprensión. Y después de haber examinado la unidad de este acto como acto modal, hemos de preguntarnos ahora qué es la inteligencia misma modalizada como función de inteligir, qué es el inteligir mismo modalmente constituido.

## §2 LA UNIDAD MODAL DEL INTELIGIR

Es el problema que concierne no al acto de intelección sino al inteligir mismo en cuanto tal. Si se quiere emplear un vocablo usual diré que se trata de la unidad modal de la facultad intelectual misma. La *comprensión* es el acto propio de esta inteligencia modalizada. Pues bien, la inteligencia así modalizada es lo que debe llamarse *entendimiento*. El acto propio del entendimiento es justamente

comprender, esto es entender lo que algo es realmente. A mi modo de ver, no es lo mismo inteligencia y entendimiento. Llamo inteligencia a la capacidad de aprehender algo como real. Mil cosas hay que inteligimos, esto es, que aprehendemos como reales pero que no entendemos lo que realmente son. Entendimiento es inteligir algo real tal como realmente es. En español y en otras lenguas (no en todas) tenemos los dos vocablos inteligencia y entendimiento. En cambio el propio latín no tiene sino un solo vocablo, *intellectus*, para designar inteligencia y entendimiento. Entendimiento es pues, la inteligencia que entiende lo que algo ya aprehendido como real es realmente: «realmente», es decir lo que la cosa es en realidad (logos) y en la realidad (razón), la cosa real campalmente y mundanalmente considerada. Este entendimiento no es pues lo mismo que inteligencia. *A posteriori* podemos designar logos y razón con el vocablo único razón, puesto que el campo, y por tanto el logos, son el mundo sentido, es decir razón sentiente. Entonces para conceptuar lo que es el entendimiento hará falta acotarlo frente a lo que es la razón y a lo que es la inteligencia.

I. *Entendimiento y razón.* Por la aprehensión primordial aprehendo la cosa en su formalidad de realidad. Y esta formalidad por ser respectiva nos lleva a inteligirla como momento del campo y del mundo. Inteligimos así lo que la cosa es realmente, y esta intelección es la razón. Si ahora inteliço esa misma cosa real *desde* lo que realmente es, es decir, desde la razón, tendré una intelección más rica de esta cosa: la habré entendido. Por tanto el entendimiento es el resultado modal de la razón. Para la filosofía clásica y para Kant, la razón es la forma suprema de intelección, porque la razón sería la facultad de los principios, conceptuando que principio es juicio fundamental, y que por tanto la razón sería entonces síntesis de juicios del entendimiento. Con

ello la razón sería algo fundado en el entendimiento. Pero no es así. Entender algo es solamente inteligirlo desde lo que realmente es, desde la razón. El entendimiento es pues resultado de la razón y no principio de ella. El entendimiento es la forma suprema de la intelección, pero solamente en la línea modal. Porque principio no es juicio fundamental sino que es la realidad misma. Esta realidad no es patrimonio de la razón sino que le viene a la razón desde la aprehensión primordial de la nuda realidad. Por tanto el entendimiento es resultado de la razón pero solamente en la línea modal. Lo cual nos lleva a acotar el entendimiento no sólo frente a la razón sino también frente a la nuda intelección.

II. *Entendimiento y inteligencia.* Entendemos lo que algo realmente es, es decir, el entendimiento presupone la inteligencia, porque la aprehensión de algo como real es justamente la inteligencia. Lo real así aprehendido, por ser respectivo lleva realmente a otras cosas reales tanto del campo como del mundo. Lo aprehendido mismo tiene un *contenido, pero tiene* también la *formalidad* de realidad, del «de suyo». Esta formalidad es pues aprehendida en inteligencia sentiente. Pero su contenido es insuficiente. De ahí la necesidad de ir a lo que la cosa realmente es. No vamos a la realidad, sino a lo que realmente lo real es. La raíz de esta nueva intelección es, pues, la insuficiencia del contenido. Pero por lo que concierne a la formalidad de realidad, la aprehensión primordial, la nuda inteligencia, tiene una prerrogativa esencial y inamisible. Desde el punto de vista de su contenido, la inteligencia está parcialmente fundada en lo que el entendimiento haya averiguado. Pero desde el punto de vista de la realidad, el entendimiento está fundado en la inteligencia. Sin nuda inteligencia -no habría entendimiento. Tampoco habría razón. Para la filosofía usual y

para Kant el entendimiento es la facultad de juzgar. Y no es así. El entendimiento es la facultad de comprender. Para Hegel, en cambio, la razón sería el principio de toda intelección no sólo en la línea modal sino en la línea de la nuda intelección. Es una concepción que desconoce el problema de la unidad modal de la inteligencia en que nos sitúa justamente la aprehensión primordial de realidad.

De esta suerte, en última instancia, la intelección tiene dos fuentes. Una, la primera y suprema, la nuda inteligencia sentiente, y otra la inteligencia modalizada, el entendimiento. No son dos facultades, sino que el entendimiento es la modalización suprema de la inteligencia. La unidad de ambas dimensiones es la respectividad de lo real. El entendimiento no es sino la inteligencia sentiente modalizada desde la línea campal (logos) y desde la línea mundanal (razón).

### §3 LA UNIDAD DEL INTELIGIR COMO ESTADO INTELECTIVO

Todo acto de intelección nos deja en un estado intelectual, es decir, en un estado de la inteligencia misma. ¿Cuál? Esta es nuestra cuestión. Para afrontarla hemos de examinar tres puntos: qué es estado, qué es estar en estado intelectual, cuáles son los diversos tipos intelectivos de este estado.

I. *Qué* es estado. Estado es siempre un modo de «quedar» determinado por algo. Es necesario volver a la idea de estado; como cuestión se halla ausente de la filosofía ya desde hace varios siglos. Precisamente por esto es menester conceptuar con exactitud qué se entiende por estado en nuestro problema. Para la psicología, estado es

el modo quiescente en que queda el sujeto humano por una afección de las cosas o por los demás momentos del psiquismo propio y de las demás personas. Estado es cómo «se» está. Es el concepto de estado *psicológico*. Aquí no se trata de esto. Y ello por dos razones. Ante todo porque quien está en el estado, en el problema que aquí nos preocupa, no es el sujeto humano sino la inteligencia en tanto que inteligencia; sólo puede extenderse esta idea de estado al hombre entero en cuanto éste puede estar determinado a su vez por la inteligencia. En este respecto, el estado a que me estoy refiriendo es más restringido que el estado psicológico. Pero esto no es suficiente, pues no se trata de una mera restricción. Porque —y es la segunda de las dos razones a que acabo de aludir— no se trata de la inteligencia como una nota estructural de la realidad humana, sino de la inteligencia según su propia estructura formal, esto es, se trata de la inteligencia en cuanto inteligente. Y en este aspecto el estado a que nos estamos refiriendo no es más restringido que el estado psicológico, sino que es un estado que nada tiene que ver con este último: es meramente estado intelectual, es el estado de la intelección misma formalmente considerada. ¿Qué es este estado intelectual en cuanto estado? Es un mero «quedar» en lo inteligido. No es un quedar psicológicamente afectado como sujeto sino un quedar en lo inteligido, un quedar que en español expresamos diciendo por ejemplo: «quedamos en que...». No es una quiescencia sino más bien, por así decirlo, una aquiescencia.

¿En qué consiste este quedar en lo inteligido? Es la pregunta de qué sea el estado intelectual no sólo en cuanto estado sino en cuanto intelectual.

II. Qué es estado *intelectivo*. Qué sea lo intelectual de este estado

pende de lo que sea lo inteligido. Ahora bien, lo inteligido en cuanto tal es realidad. Por tanto estado intelectual es un quedar según lo real en cuanto real. Es, con toda la elementalidad y provisionalidad que se quiera, el «estatuto de lo real». Este quedar es «a una» un quedar de lo real y un quedar de la intelección. No son dos «quedares» sino que es un solo quedar en el cual quedan «a una» lo real y la inteligencia. Por ser un quedar de lo real este quedar es intelectual. Por ser un quedar de la intelección es un estado. No son dos quedares sino un solo «conquedar». Y esta unidad es clara: lo real queda en la intelección y la intelección misma queda prendida en lo real. Es lo que llamo la *retentividad*. Lo real retiene y en esta retención queda constituido lo real en cuanto retinente, y su actualidad intelectual como estado retenido.

Esta retentividad tiene precisos caracteres. 1° es retinente por lo real. No se trata de lo que es por ejemplo el retenimiento por el estímulo estímulicamente sentido. Es un retenimiento por lo real como real. 2° Es retinente *en* lo real. No es un retenimiento en ésta o en la otra cosa según su importancia, por ejemplo, sino que es un retenimiento en lo real en cuanto real. Quedamos en la realidad. 3° Es retenimiento por lo real y en lo real, pero tan sólo actualizadamente. No se trata de una retención en la línea de la actividad sino en la línea de la actualidad. Y precisamente por esto es por lo que el retenimiento es formalmente intelectual, pues la mera actualización de lo real en cuanto real en la inteligencia es justo la intelección.

El estado intelectual es, pues, un *quedar retenidos* intelectualmente por lo real y en lo real en cuanto tal.

Esto supuesto, nos preguntamos en qué forma quedamos retenidos en la intelección. El quedar intelectualmente retenidos por lo real y en lo

real en cuanto tal es justo lo que rigurosa y formalmente llamamos *saber*. Saber es quedar intelectualmente retenidos en lo inteligido. Toda aprehensión tiene una fuerza propia de imposición de lo aprehendido, y la imposición en el estado intelectual en cuanto estado es el saber. Precisemos algunos de sus caracteres.

Saber no es una intelección sin más. Esto sería una ingente vaguedad. Saber no es un acto sino un estado, es un quedar retenido en el sentido explicado. Es menester subrayarlo enérgicamente. Precisamente por ello su expresión lingüística más exacta es el «perfecto», el *per-fectum* algo terminativamente inteligido. En latín *novi*, en griego *oída*, en védico *veda* no significan simplemente «yo sé», sino que su sentido riguroso es algo así como «lo tengo sabido», «ya lo sé», etc. Son presentes perfectivos o perfectos en sentido de presentes. En rigor, pues, son «presentes de estado». Así, entre los epítetos de Agni en el Rig.-Veda está el ser *jatá-vedas* (456,7 y 13); Agni es el que tiene sabido todo lo que ha nacido (del verbo *jan-*). Para el Veda las cosas no son «entes» sino «engendros», «productos», o «nacidos», *bhuta-*, *jata-*. Diferenciada en las diversas lenguas indoeuropeas aparece la raíz *gen-*, nacer, engendrar, que dio lugar al védico *jan-*, al griego *égnon*, y al latín *novi*. Pues bien el que tiene ya sabidos los «engendros» es el que tiene *veda*. El saber viene designado en perfecto. Como infinitivo, el latín expresa el saber con el verbo *scire*. Creo que su sentido primario sea tal vez «cortar», y pienso que se halla en el verbo *scire* como saber en designación tajante, esto es, como designación de un estado concluso, de la conclusividad. La idea de conclusividad tal vez sea el sentido de *scire*: hallarse en un estado concluso (tajantemente).

Este estado expresado en *oída* y *veda* está designado por una raíz

*veid-* que significa directamente la visión. El saber sería así un estado de tener ya visto algo. Pero esto es una limitación enorme. El saber es un estado de intelección, y la intelección no es sólo visión. Inclusive en el caso de la visión no se trata de la visión como acto de los ojos sino de una visión intelectual. Sólo por esto la raíz de ver ha podido significar saber. Es una visión no óptica, sino a mi modo de ver una visión de intelección sentiente. Y como he expuesto largamente, pienso que todos los sentires son momentos de una sola intelección sentiente. Por tanto no puede extrañar que el estado de saber venga designado en latín, y sobre todo en las lenguas románicas con una raíz que pertenece al sentido del gusto, *sapere*. Saber es más sabor que vista. De donde *sapientia*, sabiduría. Con varias raíces distintas tenemos así en latín una misma idea, la idea de un estado intelectual expresada en gradación ascensional desde *scire*, saber, a través de *scientia*, ciencia, hasta *sapientia*, sabiduría. El germánico expresa esta misma gradación con la sola raíz de " lo visual: *Wissen* (saber), *Wissenschaft* (ciencia), *Weisheit* (sabiduría). Como la raíz de *se/re* puede significar, a mi modo de ver, conclusividad, pienso que *scire* es lo que más se aproxima a este estado intelectual concluso que consiste en quedar intelectivamente retenido en lo real por lo real como tal. Saber es, pues, un estado y no un acto. Es un estado, es un quedar, y un estado intelectual: un quedar retenido en lo real actualizado. Admite diversos tipos.

III. Tipos *diversos de saber*. Trátase de estados, por tanto no es cuestión de enumerar la forma distinta de saber sino de diferenciar cualitativamente algunos, modos de intelección.

1) Hay ante todo la nuda intelección, la aprehensión primordial de

realidad. Es una intelección sentiente; precisamente por esto nos deja en un estado propio. Su contenido es más o menos rico, pero por lo que concierne a la formalidad de realidad su riqueza es máxima. En esta intelección quedamos en primera línea no en ésta o la otra cosa. En lo que formalmente, y además inamisiblemente, quedamos es en la nuda realidad. Por la simple intelección, en lo que quedamos es en la realidad. Esto es un saber primordial y radical: la inteligencia queda retenida en la realidad por la realidad misma en cuanto tal. Es la impresión de realidad. Todas las demás intelecciones y todo lo que en ellas se nos actualiza se debe a que estamos en la realidad.

2) Esto supuesto, lo real así aprehendido da lugar a la intelección de lo que eso real es realmente: logos y razón. La intelección de la cosa real desde lo que ella es realmente: he aquí el segundo tipo de saber. Es quedar en haber inteligido lo que la cosa realmente es. El saber es entonces no un quedar en la realidad, sino que es un quedar en lo que realmente es lo real. Es el segundo tipo de saber: el saber no como estar en la realidad sino el saber como estar en la respectividad misma de lo real. A su vez, este segundo tipo de saber se diversifica según lo que realmente es la cosa. Y aquí las diferencias pueden ser enormes.

Así, en Grecia, la forma primera de Intelección de la respectividad fue el discernir. Fue en el fondo la idea directriz de Parménides. Saber es no tomar una cosa por otra. En última instancia el error sería confundir lo que la cosa es con algo que no es, con algo otro. Recogida por Platón esta idea fue filosóficamente elaborada por él en forma distinta y más rica. El saber no está determinado sólo por el discernimiento sino como forma distinta y más rica de respectividad: la *definición*. Ahora, saber no es no sólo no confundir una cosa con otra



sino que es a su vez *definir*. Finalmente Aristóteles recibe esta concepción y la elabora más hondamente aún: saber no es sólo discernir y definir sino que es también y sobre todo *demostrar*, en el sentido etimológico de «mostrar-desde», mostrar la necesidad interna de que las cosas tengan que ser como son. Este demostrar tiene a su vez en Aristóteles distintos momentos: el rigor del razonamiento, la intelección de los principios en que se apoya y la impresión sensible de aquello a que se aplica. Lo que sucede es que esos tres momentos no tenían la misma raíz. Se adscribieron los dos primeros al nous, al inteligir, pero el tercero al sentir. Es el dualismo radical de inteligir y sentir. De ahí que esos tres momentos han corrido disociados a lo largo de la historia de la filosofía, precisamente porque se encuentran radicalmente dislocados en la contraposición de inteligencia y sentir. Pues bien, hay que conceptualizar por el contrario su radical unidad: la intelección sentiente. Desde ella es desde donde deben diferenciarse los tres momentos de discernir, definir y demostrar. Por esto estos tres actos son ciertamente diversos pero son solamente tres modalidades intelectivas ancladas en una sola estructura formal del inteligir sentiente. Ciertamente no están ancladas en él directamente de la misma manera. El inteligir sentiente determina así dos tipos de intelección y por tanto de saber: la intelección y el saber de que algo es real, y la intelección y el saber de lo que esto real es realmente. Sólo la intelección sentiente determina la dualidad entre real y realmente. Pues bien, discernir, definir y demostrar no son para los efectos de nuestro problema tres intelecciones adecuadamente distintas, sino que son tan sólo tres modos de inteligir lo que algo es realmente.

3) Pero hay todavía un tercer tipo de saber: el saber en que quedamos comprensivamente en la realidad. Es una especie de íntima

penetración en la cosa real desde lo que sabemos que realmente es. El estado de saber es ahora el estado en que quedamos retenidos en lo real por lo real mismo inteligido en comprensión. Es propiamente el estado en que quedamos por el entendimiento.

Tenemos así tres grandes tipos de saber: estar en la realidad, estar en lo que lo real es realmente, estar comprensivamente en la realidad.

Repitémoslo una vez más. El objeto del saber no es la objetividad ni es el ser. El objeto del saber es la realidad. La inteligencia ni es la facultad de lo objetivo ni es la facultad del ser; es la facultad de realidad. Esta realidad no es algo distinto a lo que impresiona los sentidos. Realidad es una formalidad de la alteridad de lo sentido: es el «de suyo». Como formalidad que es, es algo impresivamente sentido: es impresión de realidad. Como la facultad de realidad es la inteligencia, resulta que la impresión de realidad es el acto de una inteligencia que aprehende lo real en impresión: es una inteligencia sentiente. La inteligencia humana es inteligencia sentiente. No es una inteligencia concipiente o cosa similar. Ciertamente nuestra inteligencia concibe y juzga, pero no es ese su acto formal. Su acto formal consiste en sentir la realidad. Recíprocamente el sentir humano no es un sentir como el del animal. El animal siente lo sentido en formalidad meramente estímulo. El hombre aunque sienta lo mismo que el animal lo siente, sin embargo, en formalidad de realidad, como algo «de suyo». Es un sentir intelectual. La inteligencia sentiente no es una inteligencia sensible, esto es, una inteligencia vertida a lo que los sentidos le ofrecen, sino que es una inteligencia estructuralmente una con el sentir. La inteligencia humana siente la realidad. No es una inteligencia que comienza por concebir y juzgar lo sentido. La filosofía ha contrapuesto

sentir y inteligir fijándose solamente en el contenido de ciertos actos. Pero ha resbalado sobre la formalidad. Y aquí es donde inteligir y sentir no sólo no se oponen sino que, pese a su esencial irreductibilidad, constituyen una sola estructura, una misma estructura que según por donde se mire debe llamarse inteligencia sentiente o sentir intelectivo. Gracias a ello, el hombre queda inamisiblemente retenido en y por la realidad: queda en ella sabiendo de ella. Sabiendo ¿Qué? Algo, muy poco, de lo que es real. Pero, sin embargo, retenido constitutivamente en la realidad. ¿Cómo? Es el gran problema humano: saber estar en la realidad.

El análisis de esta estructura ha sido el tema de este prolijo estudio de la inteligencia sentiente.