

# **INTELIGENCIA Y LOGOS**



**Xavier Zubiri**

## CAPITULO I

### INTRODUCCIÓN

He estudiado en la Primera Parte de este libro qué sea inteligir y cuál es su modo primario y radical. Es el problema que en «INTELIGENCIA SENTIENTE» enuncié con el título INTELIGENCIA Y REALIDAD. Pero la intelección admite dos *modos ulteriores* de intelección. Es el tema en que hay que entrar en la Segunda y Tercera Parte de la obra.

Para emprender este estudio no estará de más recordar algunas ideas esenciales expuestas ya en la Primera Parte, y que espero faciliten la recta comprensión de la Segunda.

Ante todo, inteligir no es un acto de conciencia, no es un acto de darse cuenta de algo, porque para darse cuenta de lo inteligido, lo inteligido ha de estar presente en la intelección. Y este acto de captar algo haciéndolo presente es lo que llamamos *aprehensión*. Este es el acto radical de inteligir, un acto de *aprehensión*.

¿Qué es esta *aprehensión*? Toda intelección es un acto de *aprehensión*, pero no todo acto de *aprehensión* es intelección. También el sentir es *aprehensión*. Estas dos *aprehensiones* pueden recaer sobre el mismo objeto, por ejemplo sobre un color, sobre una piedra, etc. Por tanto para conceptuar qué sea la *aprehensión* intelectual, el camino más directo consiste en estudiar los modos de *aprehensión* de ese término común a ambas *aprehensiones*.

En la *aprehensión* de este término común, por ejemplo del color, la

*aprehensión* tiene un carácter radical propio: es *aprehensión* sentiente. *Aprehensión* sentiente consiste en *aprehensión* en impresión. La impresión no es sólo una *afección* del *aprehensor*, sino que en esta *afección* la impresión nos presenta algo otro que el *aprehensor* y que su *afección*. Esto otro tiene tres momentos constitutivos: un *contenido*, un modo de ser de *otro* (lo que he llamado formalidad de alteridad), y una *fuerza de imposición*. Para nuestro problema lo esencial se halla en el momento de formalidad. Lo *aprehendido* queda en la *aprehensión* según su formalidad: es lo que he llamado *actualidad*. *Actualidad* no es presencia, sino un *estar* en presencia. Es por tanto un momento físico de lo *aprehendido*.

Ahora bien, esta *actualidad*, este quedar o estar presente puede tener dos modos. Puede estar presente como mero signo de respuesta: es la *actualidad* que he llamado *estimúlica*. Es la *formalidad de estimulidad*. Los caracteres de lo *aprehendido*, por ejemplo su intensidad luminosa o sonora, son así momentos determinantes de respuesta. A fuer de tal lo *aprehendido* tiene una *actualidad* pero tan sólo formando parte de la respuesta misma. Es lo que constituye el *puro sentir animal*.

*Pero* hay *aprehensiones* en que los caracteres de lo sentido en impresión son caracteres que se *aprehenden* formalmente como pertenecientes *en propio* a lo *aprehendido*: la intensidad de un color o de un sonido son un momento *aprehendido* como carácter en propio del color o del sonido. Es lo que llamo *formalidad de realidad*. *Realidad* es el modo de ser «en propio», *dentro* de la *aprehensión*

misma. «En propio» significa que pertenece a lo *aprehendido*, por tanto, aún antes de la *aprehensión* misma (*prius*). Como este modo de quedar

en la aprehensión es un modo de quedar en impresión, resulta que la aprehensión es un acto de *impresión de realidad*. En ella su contenido es actual en la impresión, pero sin referencia ninguna a una respuesta. Es lo que llamo *mera actualidad*: lo aprehendido está presente y solamente está presente. Pues bien estos tres momentos (impresión, en propio, y mera actualidad) constituyen unitariamente lo que llamo ser de suyo. He aquí la formalidad de realidad: un modo de alteridad que consiste en el «de suyo». No se trata de realidad en la significación de real como algo «fuera» de la impresión, sino que se trata de una formalidad presente «en» la aprehensión misma. Y como tal esta formalidad es un momento físico de lo aprehendido.

Esta aprehensión de algo en formalidad de realidad es justo *intelección sentiente*, o si se quiere también *sentir intelectual*. Aprehender lo real como real es justamente el carácter formal de la intelección. Ser impresión es el carácter formal del sentir. Por tanto la impresión de realidad es un único acto constituido por dos momentos: impresión (sentir) y realidad (inteligir). A su vez esta aprehensión es un sentir, pero no un sentir puro como en el animal, sino que es un sentir intelectual, un sentir en que se siente la realidad como realidad. El hombre tiene este sentir humano de que el animal carece, y tiene también un sentir puramente estímulo o animal, en ciertas zonas de su realidad. El sentir animal es ciertamente un sentir «del hombre», pero no es un sentir «humano». En el sentir humano, sentir es ya un modo de inteligir, y inteligir es ya un modo de sentir la realidad. Sentir e inteligir no son pues dos actos, ni sucesivos ni concurrentes, ni parciales, sino dos momentos estructurales de un solo acto. Esta estructura única es por tanto *inteligencia sentiente*: una unidad estructural formal, cuyo acto único es la mera actualización impresiva

de lo real.

Como pertenece en propio a lo aprehendido, resulta que esta formalidad de realidad tiene dos aspectos: uno que da a lo aprehendido mismo, otro que da a la inteligencia sentiente. El primer aspecto nos sumerge y nos hace penetrar en lo real mismo. El segundo aspecto nos lleva en cambio a sumergirnos en la intelección misma. Este segundo aspecto es el que aquí nos importa ahora, bien que ambos aspectos no son ni pueden ser independientes.

La formalidad de realidad es abierta desde *sí* misma en tanto que realidad: una única impresión de realidad aloja los contenidos más diversos. Esta apertura es la trascendentalidad: no es un concepto de máxima universalidad, sino una comunidad física de realidad, por tanto un momento de comunicación. En virtud de esta apertura, toda cosa es «de suyo» real tan sólo respectivamente a otras: toda cosa real abre desde *sí* misma un *campo de realidad*. No se trata de una relación extrínseca entre las cosas sino del momento formalmente constitutivo de apertura de cada cosa real en tanto que real. Cada cosa real tiene, pues, dos momentos. Uno, el momento por así decirlo individual de su propia realidad; otro, el momento de abrir un campo, el momento campal. Son dos momentos de una sola realidad: todo lo real es individualmente y campalmente real, y es aprehendido siempre en estos dos momentos.

He aquí pues lo que es inteligir: es la mera actualización de lo real en inteligencia sentiente.

Esta intelección tiene modos diversos, esto es, diversas maneras de actualización en la inteligencia sentiente en cuanto intelección,

determinadas, según dije en la Primera Parte, por la respectividad de la realidad misma, por los modos de actualización.

Hay ante todo un modo primario y radical: es lo que he llamado *aprehensión primordial de realidad*. Esta primordialidad consiste en dos caracteres. Ante todo lo aprehendido está actualizado directamente, inmediatamente, y unitariamente (a pesar de su posible complejidad de contenido, por ejemplo tratándose de un paisaje). Es la aprehensión de lo real *en y por sí mismo*. Esta realidad así actualizada tiene los dos momentos individual y campal, pero están aprehendidos pro indiviso como momentos de la cosa real misma: es lo que llamo aprehensión *compacta* de la realidad. Pero la aprehensión primordial tiene un segundo carácter: no sólo aprehende compactamente lo real en y por sí mismo sino que lo aprehende «solamente» en y por sí mismo. El «solamente» es el carácter modal de la aprehensión primordial de realidad.

Pero hay otros modos que son *modalizaciones ulteriores* de esta aprehensión primordial. Lo real, en efecto, puede ser aprehendido no sólo como algo que tiene carácter campal sino como algo que por abrir un campo está incluido en éste. Entonces lo real no está aprehendido sólo como *campal* sino que está aprehendido él mismo *campalmente*, dentro del campo que ha determinado. El momento campal que en la aprehensión primordial está actualizado compactamente con el momento individual, se autonomiza ahora por así decirlo frente al momento individual. El campo ya no es sólo un momento compacto de la cosa real, sino que es *ámbito de realidad*, un ámbito que aloja muchas cosas reales. Entonces cada cosa real ha de ser inteligida en él no sólo en y por sí misma sino también respecto de las demás

realidades del campo: hemos inteligido entonces no sólo que la cosa es *real* sino lo que la cosa real es en *realidad*. Este «en realidad» es una modalización ulterior de la intelección de la cosa como real.

Pues bien, la actualización de una cosa (ya inteligida como real) dentro del ámbito de realidad de otras, es esa intelección que llamamos *logos*. Es la intelección de lo que una cosa real es en realidad, esto es respecto de otras cosas reales. Este logos es un modo de intelección sentiente. Es ante todo un modo de intelección por ser una mera actualización de lo real en inteligencia sentiente; este modo es una «re-actualización». Como tal, el logos es un momento intelectual. Pero esta cosa real está reactualizada en un movimiento que *le lleva* a otras, y en función de ellas; sólo así queda reactualizada la cosa real. Según este momento el logos es un movimiento impresivo: es el momento sentiente. En él es donde se re-actualiza lo que la cosa real es en realidad. De lo que resulta que el logos es intelección sentiente: es un *logos sentiente*. El logos sentiente es intelección campal, es una modalización de la impresión de realidad. Inteligir lo que algo es en realidad es restaurar la unidad del momento campal y del momento individual de lo real.

Es esencial observar que no se trata de un proceso sino de una estructura. Cuando se entiende lo que algo es en realidad después de haberlo inteligido como real, este «después» no significa que lo que hago es «ponerme» a inteligir lo que esa cosa es en realidad. La inteligencia no «se pone» a hacerse cargo de lo que algo es en realidad, sino que está ya puesta a ello por la realidad misma, por la unidad de su aspecto individual y campal. Es la realidad misma la que al ser aprehendida como real determina su intelección «en» la unidad del

momento campal y del momento individual. No es un acto que parte de mí, sino un modo de actualización que parte de la realidad misma en cuanto es formalmente realidad sentida. Es el carácter sentido de lo real lo que nos determina necesariamente a hacernos cargo de lo que algo es en realidad.

Ciertamente lo real no es respectivo tan sólo a otras cosas reales campal/es; es «a una» respectivo a otras cosas reales *en cuanto reales*, es decir en cuanto mundanales. Mundo es la unidad respectiva de todo lo real en cuanto real. Pero del mundo y de su respectividad al campo me ocuparé en la Tercera Parte de la obra. Esta Segunda Parte está consagrada a la *inteligencia sentiente como logos: Inteligencia y Logos*.

Su estudio lo llevaré a cabo en tres secciones:

*Sección 1.* La intelección de las cosas en el campo de realidad.

*Sección 2.* Estructura formal del logos sentiente I: el logos como movimiento, como estructura dinámica.

*Sección 3.* Estructura formal del logos sentiente II: el logos como intelección mediada.

## **SECCIÓN 1**

### **LA INTELECCIÓN DE LAS COSAS EN EL CAMPO DE REALIDAD**

Para estudiar la intelección de las cosas en el campo de realidad hemos de partir de una conceptualización del campo de realidad. Toda

cosa real tiene dos momentos en su formalidad de realidad: el momento de realidad individual y el momento de realidad campal. A fuer de tal, el campo es un momento dimensional de la cosa real. Este momento campal puede considerarse de maneras distintas. El campo es algo determinado por cada cosa real. Y esta determinación tiene dos aspectos. Uno, el más obvio, es el estar determinado por la cosa real misma; otro, el de ser algo que determinado por cada cosa, es un campo que aloja a todas las cosas reales sentidas. Según el primer aspecto, la realidad es algo *abierto* en sí mismo, y según el segundo aspecto es algo que *abarca* todas las cosas, es *ámbito de realidad*. Comparando el campo a la luz, diremos que la cosa real es ante todo fuente de luz: es *luminosa*, es lo que la constituye en luminaria. Pero no es lo mismo ver que la cosa es luminosa que ver que todas las demás cosas, y aun la propia luminaria, están *iluminadas* por la luz que de esta cosa real emerge. La luz de la luminaria en cuanto luminaria es una nota determinada por esta cosa luminosa. Pero si consideramos la luz como algo que ilumina las cosas reales, entonces esta luz ya no es una mera nota de cada cosa, sino que es un ámbito que abarca a todas las cosas comprendidas en el ámbito de iluminación, incluyendo en este ámbito la propia fuente luminosa. No es lo mismo en efecto ver cómo la luz brota de la cosa luminosa, que ver esta cosa como iluminando, como expandiendo su luz sobre todas las demás. En esta comparación la luz es el campo. Por estar determinado por cada cosa, al aprehender una cosa la aprehendo en aprehensión primordial no sólo en su momento de formalidad individual, sino también en el momento de su formalidad campal tanto en su aspecto de ser una nota de la luminaria como en su aspecto de ser iluminante del ámbito de realidad. Es unidad compacta de los dos aspectos.

Esto supuesto, si aprehendemos las cosas en el campo de realidad podemos a su vez aprehenderlas de dos maneras. Una, como cosas que están incluidas en el campo: es inteligir las cosas como *campales*. Pero podemos también aprehender las cosas en función del campo en el que están incluidas: es inteligirlas *campalmente*. Aprehender la cosa *campal* es propio de la aprehensión primordial de realidad. Aprehender la cosa *campalmente* es lo propio del logos.

De aquí dos pasos en nuestro problema:

1° El campo de realidad.

2° Lo real *campalmente* inteligido.

Serán respectivamente el tema de los dos capítulos siguientes.

## CAPITULO II

### EL CAMPO DE REALIDAD

El campo es ante todo y sobre todo un momento de la formalidad de realidad de cada cosa real. Por tanto aprehender el campo es algo propio de la aprehensión primordial de la realidad. El campo no sólo no es algo privativo del logos sino que no es primariamente un momento del logos. Es un momento del logos pero consecutivo, esto es, derivado de la aprehensión inmediata. Es esencial insistir en este punto. Todo lo que digamos del campo es algo ya dado en la aprehensión primordial de realidad de toda cosa real. Por esto, este estudio debiera de haber estado incluido en la Primera Parte. Sin embargo he preferido reservarlo

para la Segunda, porque es en ésta donde el campo desempeña su más grave función.

Estudiaremos el campo en tres fases sucesivas:

§ 1. Caracteres generales del campo de las cosas reales.

§ 2. Concepto estricto de campo.

§ 3. Estructura interna del campo mismo.

### §1 CARACTERES GENERALES DEL CAMPO DE LAS COSAS REALES

Para describir este campo el lenguaje no posee en general más que términos tomados de la aprehensión visual, con lo cual *parecería* que el campo fuera tan sólo un campo visual. Pero esto es una simple limitación del lenguaje. Así, piénsese que también hay música de fondo, que hay un fondo de huellas, etc., que existe un campo de desplazamiento tanto de las cosas como de mi propio cuerpo. Tomado pues el problema en toda su generalidad, diremos que el campo es la unidad de todas estas cosas en cuanto todas ellas *están* en él, y por tanto el campo las *abarca*. Aun cuando empleemos el lenguaje visual, lo designado por él es mucho más amplio que lo visual. Trátase pues del campo como ámbito de realidad.

El campo tiene una estructura general muy importante. Ante todo hay en el campo una o varias cosas que son las directamente aprehendidas: constituyen el *primer plano* del campo. Y cuando este

primer plano se reduce a una sola cosa, esta cosa cobra entonces el carácter de *centro* del campo. Respecto de este primer plano, las otras cosas constituyen el dominio de *lo demás*. Y estas demás cosas tienen una precisa articulación con el primer plano. En primer lugar, algunas de estas cosas constituyen el *fondo* sobre el que se aprehenden las del primer plano. Esta dimensión es la que constituye el *destacamiento*: las cosas del primer plano se destacan sobre el fondo de las demás. Pero en segundo lugar hay otras cosas que no son ni siquiera el fondo, sino que son simplemente algo que queda en la *periferia* del campo. Gracias a esto, las demás cosas del campo adquieren una dimensión de *proximidad* o alejamiento. La periferia no es en rigor una línea sino una zona variable. A medida que se extienden las cosas de la periferia, van quedando más en lejanía hasta ir perdiéndose progresivamente. Por esto la periferia es la zona de lo indefinido, bien porque no esté determinada en sí misma, bien porque aún estando determinada puede pasar inadvertida por mí. Primer plano, fondo y periferia son la triple dimensión, por así decirlo, del campo. Claro está que estas estructuras no son fijas. Por ejemplo, yo puedo variar el primer plano, con lo cual quedan automáticamente alterados el fondo y la periferia.

El campo así constituido, lo está, si se me permite la expresión, de puertas adentro. Porque la totalidad de este campo en sus tres zonas de primer plano, fondo y periferia está bordeada a su vez por una línea que determina lo que positivamente abarca el campo: es justamente su *horizonte*. El horizonte no es una mera línea de circunscripción externa, sino un momento intrínseco del campo mismo. No pertenece ciertamente a las cosas aprehendidas, pero sí a estas cosas en cuanto abarcadas en mi aprehensión de ellas. Esta línea tiene dos aspectos. Uno, el que determina las cosas que constituyen el campo como

totalidad, con un carácter propio: todo campo tiene esa especie de carácter total que llamamos, en terminología visual, *panorama*. La pertenencia intrínseca del horizonte al campo hace de éste un panorama. El modo de aprehensión de ese panorama es *synopsis*. La disposición de las cosas dentro de este panorama sinóptico es *syn-taxis*. *Synopsis* y *syntaxis* son los aspectos de la unidad panorámica de la aprehensión.

Pero el horizonte tiene además otro aspecto. Horizonte es lo que marca aquello que queda fuera del campo. No es las «demás» cosas sino el puro «fuera». Puede ser otras cosas fuera del campo, o algo que está fuera de toda cosa: es lo «no-definido». Es menester insistir muy rigurosamente en que no es lo mismo «indefinido» que «no-definido». La indefinición es ya un modo de definición; lo «no-definido» no está definido ni tan siquiera como indefinido. Es esencial esta diferencia. Las cosas fuera del campo son lo no-definido.

Claro está, ya lo indicaba, esta estructura del campo no es fija sino variable. Aquella dimensión suya según la cual el campo es variable es lo que llamamos *amplitud*. La amplitud es variable tanto por amplificación como por retracción. Y con ello no me refiero únicamente a la cantidad de cosas que el campo abarca, sino al modo mismo de su unidad campal. Esta variación depende no sólo de mí mismo, sino también de las cosas. Las nuevas cosas modifican ante todo el horizonte: es el *desplazamiento* del horizonte. Pero además toda nueva cosa que se introduce en el campo, o sale de él, o se mueve dentro de él, determina una variación en el primer plano, en el fondo, y en la periferia: es una *reorganización* más profunda del campo. Desplazamiento del horizonte y reorganización interna, son los dos

aspectos de la variabilidad del campo. No siempre son independientes entre sí. No podemos entrar ni en éste ni en otros problemas del campo porque nos saldríamos de nuestra cuestión. Baste con lo dicho.

Ahora tratemos de conceptualizar con algún rigor qué es este campo.

## §2 CONCEPTO ESTRICTO DE CAMPO

Vayamos por pasos contados.

1) Ante todo se nos plantea aquí un problema fundamental. La constitución panorámica del campo en sus dos aspectos de sinopsis aprehensiva y de sintaxis dispositiva, pueden hacer pensar que el campo es siempre algo extrínseco a las cosas. Pero esto, como vamos a ver, no es así. El campo no es nada fuera de las cosas reales; lo repetiré infinitas veces. Pero incluso cuando al describir el campo haya hablado de lo que queda «fuera» del horizonte, este «fuera» pertenece a las cosas mismas del campo. Sin estas cosas no tendría sentido hablar de un «fuera de ellas». El campo, pues, es algo en las cosas mismas. Lo veremos en seguida.

El campo de que venimos hablando puede ser descrito ante todo según su contenido, según las cosas que hay en él: piedras, árboles, mar, etc. Pero el campo puede y debe ser descrito según su propia unidad. Esta unidad, desde el punto de vista de las cosas que contiene, constituye lo que puede llamarse campo *perceptivo*. Pero la denominación es muy impropia como vamos a ver inmediatamente. Evidentemente, en este sentido el campo no concierne a las cosas

mismas. Que unas estén lejos o cerca, que unas estén en el centro o en la periferia de mi aprehensión, nada tiene que ver por lo menos formalmente con las cosas mismas. Es sólo mi acto perceptivo el que las abarca en un solo campo. El carácter de campo está constituido en este caso por sólo mi acto perceptivo. El campo es entonces extrínseco a las cosas. Ciertamente las cosas mismas no son completamente ajenas a su posición en el campo: su tamaño, por ejemplo, no es ajeno a la posición en el campo. Pero así y todo, estas cosas que el acto perceptivo abarca en unidad, son las cosas por razón de su contenido específico.

Sin embargo, estas mismas cosas pueden y deben describirse no sólo por su contenido sino también por su formalidad: son cosas formalmente reales en la aprehensión. Por tanto es menester hablar de *campo de realidad*. Lo que impropriamente, como decía, llamamos campo perceptivo no es sino el contenido aprehendido del campo de realidad. En rigor debe hablarse tan sólo de un campo de cosas reales. El campo de realidad, a diferencia de lo que hasta ahora hemos llamado campo perceptivo, está abierto en y por sí mismo; es en y por sí mismo ilimitado. En cambio, descrito desde el punto de vista del contenido de las cosas, el campo está cerrado por las cosas que lo constituyen y lo limitan. El campo meramente perceptivo ofrece un panorama de cosas; el campo de realidad ofrece un panorama de realidades. En efecto, supongamos que en ese campo perceptivo hay una luminaria apagada, y que de repente esta luminaria se enciende. Desde el punto de vista del contenido, esto es, desde lo que hemos llamado campo perceptivo, hay algo nuevo: una luz nueva en el prado o en la montaña. Pero desde el punto de vista del campo de realidad hay una cosa real que viene desde fuera de la realidad aprehendida antes. Y a donde viene no es



sólo al prado o a la montaña sino también a la *realidad* de mi campo; es algo nuevo *en la realidad*. Con ello se ha desplazado el horizonte de realidad aunque no se haya desplazado el horizonte de las cosas vistas. Con la entrada de la luz en el campo meramente perceptivo, este campo se ha enriquecido aditivamente: se ha añadido una cosa más a las que antes había. Pero desde el punto de vista de la realidad, no hay propiamente adición, sino que el carácter del campo de realidad ha alojado, por así decirlo, una cosa real que antes no estaba en él. Por esto, esta ampliación del campo de realidad no es propiamente hablando «adición» sino más bien «dilatación»: lo que constituye la formalidad de la nueva cosa es numéricamente el mismo carácter de realidad que constituía las demás cosas reales del campo. Lo real como «cosa» es ahora distinto; pero esta cosa como «real», es decir su formalidad de realidad es físicamente y respectivamente, la misma en número. De ahí que lo que ha acontecido es que el campo de realidad se ha dilatado para alojar una nueva cosa. La ampliación o la retracción del campo de realidad, es decir la variación del campo de cosas reales perceptivamente aprehendidas como reales no es pues aditiva sino dilatativa. Por tanto a diferencia del campo perceptivo (en el sentido de cosa contenida en el campo), que es extrínseco a las cosas, el campo de realidad es intrínseco a ellas: me está dado en la impresión de realidad. Esta realidad es, según vimos, formal y constitutivamente abierta. Y esta apertura concierne a la impresión de realidad en cuanto tal, por tanto a todos los modos de presentación de lo real. Entre ellos hay uno, el modo del «hacia». Lo que ahora me importa en este «hacia» es que las otras realidades son en este caso, como ya dijimos, otras cosas reales *respecto* de las cuales cada una es lo que es. Pues bien, esta respectividad es formalmente lo que constituye el momento de cada cosa real según el cual toda cosa está en un campo. Este campo

pues está determinado por cada cosa real desde ella misma; de donde resulta que cada cosa real es intrínseca y formalmente campal. Aunque no hubiera más que una sola cosa, esta cosa sería «de suyo» campal. Esto es, toda cosa real además de lo que podemos llamar laxativamente respectividad individual, tiene formal y constitutivamente respectividad campal. Toda cosa real tiene, pues, los dos momentos de reidad individual y de reidad campal. Sólo porque cada cosa real es intrínseca y formalmente campal, sólo por esto es por lo que el campo puede estar constituido por muchas cosas.

Si queremos expresar con un solo vocablo la índole del campo tal como acabamos de describirlo, podemos decir que el campo «excede» de la cosa real en la medida misma en que es una apertura hacia otras. El momento campal es un momento de excedencia de cada cosa real. Como este momento es a su vez constitutivo de la cosa real, resulta que el campo es a la vez y «a una» excedente y constitutivo: es un «excedente constitutivo». ¿Qué es entonces más concretamente este momento campal de lo real, es decir esta excedencia?

2. El campo, decimos, es «algo más» que cada cosa real y por tanto algo más que la simple *adición* de ellas. Es una *unidad* propia de las cosas reales, una unidad que *excede* de lo que cada cosa es individualmente, por así decirlo. Como cosa y campo tienen, según vimos en la Parte Primera, carácter cíclico, esto es, cada cosa es «cosa-campo», aquella excedencia puede verse desde dos puntos de vista: el campo como determinado desde las cosas reales, y las cosas reales en cuanto incluidas en el campo.

A) Vista desde las cosas reales, la excedencia campal es un modo de lo que hemos llamado en la Primera Parte, transcendentalidad.

Transcendentalidad es un momento de la impresión de realidad, aquel momento según el cual la realidad está abierta tanto a lo que cada cosa realmente es, a su «suidad», como a lo que esta cosa es en cuanto momento del mundo. Es, en fórmula sintética, «apertura a la suidad mundanal». Y como esta apertura es constitutiva de la impresión de realidad en cuanto tal, resulta que la apertura es lo que hace que cada cosa real, por ser real, sea más de lo que es por ser verde, sonora, pesada, etc. Toda cosa real es en sí misma, en cuanto real, algo que ciertamente es ella misma y sólo ella misma, pero que por ser real es más que lo que es por su simple contenido. Es una excedencia transcendental. Y esto es propio de toda cosa real en y por sí misma. Pero cuando hay muchas cosas reales en una misma impresión de realidad, entonces la transcendentalidad es lo que hace posible que tales cosas constituyan una unidad supra-individual: es la unidad campal. Campo no es formalmente transcendentalidad, pero el campo es un modo sentiente (no el único) de la transcendentalidad. La respectividad de las muchas cosas sentidas se torna, en virtud de la transcendentalidad, en respectividad campal. La transcendentalidad es lo que sentientemente constituye el campo de realidad, es la constitución sentiente misma del campo de realidad. El campo como excedente de las cosas reales, es el campo de su respectividad transcendental. A fuer de tal, el campo es un momento de carácter físico.

B) Pero hay que ver también las cosas mismas desde el campo. En este sentido, el campo es algo más que las cosas reales porque las «abarca». Al aprehender la formalidad de realidad, la aprehendemos como algo que ciertamente está en la cosa y sólo en ella, pero que es excedente de ella. Con. lo cual esta formalidad cobra una función en

cierto modo autónoma. Es no sólo la formalidad de cada cosa real, sino aquello «en que» todas las cosas van a ser aprehendidas como reales. Es la formalidad de realidad como *ámbito de realidad*. El campo es excedente no sólo como transcendental, sino también como ámbito de realidad. Es la misma estructura pero vista ahora no desde las cosas sino al revés, vistas las cosas desde el campo mismo.

El ámbito es un carácter físico del campo de realidad al igual que lo es su transcendentalidad: es ámbito de la cosa real misma.

El ámbito no es una *envolvente* material, algo así como una atmósfera que envolviera a las cosas reales. En especial insisto en que el ámbito no es el espacio. Primero, porque el espacio no es nada radical de las cosas, sino que está determinado por algo radical en ellas, por la espaciosidad. Las cosas son espaciosas, y sólo por esto hay espacio. La espaciosidad no es espacio ni absoluto ni relativo. Pero el ámbito tampoco es espaciosidad. Qué sea espaciosidad y espacio es algo que hay que entender desde el ámbito, y no al revés como si el ámbito fuera o bien espacio o bien espaciosidad. El ámbito es más bien algo así como el *ambiente* que generan las cosas. Por tanto no es nada fuera de ellas. El ambiente es ambiente «en» las cosas mismas al igual que la transcendentalidad es transcendentalidad «en» ellas. Y sin embargo, no se identifican formalmente las cosas y su ambiente de realidad. El ámbito es el ambiente «en» las cosas. Es un carácter físico de ellas: consiste ante todo en ser ambiente de cosas reales. El ambiente no es la atmósfera que rodea a las cosas sino el ambiente que determinan ellas mismas. Es la respectividad como ámbito. Por lo mismo este ambiente no es un *vacío de realidad*. Sería salirnos de las cosas reales mismas y esto es imposible. El ámbito es ámbito de la

propia formalidad de realidad, la cual es perfectamente física. Alojarse es justo un momento físico de la formalidad de realidad. Es la respectividad en cuanto constitutiva del campo.

En definitiva, el campo de realidad tiene dos grandes caracteres que expresan su excedencia respecto de las cosas reales. El campo es «más» que cada cosa real, pero es más «en» ellas mismas. El campo es, en efecto, la respectividad misma de lo real en cuanto dada en impresión de realidad. Y esta respectividad es «a una» trascendentalidad y ámbito. Son los dos caracteres que dan su pleno contenido a la respectividad. Como trascendentalidad, la respectividad constitutiva de lo real lleva en cierto modo a cada cosa real desde sí misma a otras realidades. Como ámbito es el ambiente que aloja a cada cosa real. Ámbito y trascendentalidad no son sino dos aspectos de un solo carácter: el carácter campal de lo real sentido. Este carácter es al que unitariamente llamaremos *ámbito transcendental*. La formalidad de lo real tiene así dos aspectos. Es por un lado, la formalidad de cada cosa en y por sí misma, lo que pudiéramos llamar muy laxamente formalidad individual. Pero por otro lado es una formalidad excedente en ella, esto es, es una formalidad campal. Y esta campalidad es ámbito transcendental.

Anticipando ideas diré que según el momento que he llamado individual, la intelección de la cosa real consiste en inteligirla como real: «esta cosa es real». Según el momento que he llamado campal, la intelección de la cosa real entiende la realidad como siendo esta cosa así en realidad: «la realidad es esta cosa». No son dos aprehensiones distintas sino dos momentos de una sola y misma aprehensión. Pero como momentos son distintos.

Ámbito transcendental: he aquí el carácter general, el carácter global por *así* decirlo, de lo que llamamos campo de realidad. Pero hay que dar un paso más. Es menester preguntarnos, en efecto, cuál es la estructura intrínseca del campo de realidad, del ámbito transcendental de realidad. Es el tema del siguiente párrafo.

### §3 ESTRUCTURA DEL CAMPO DE REALIDAD

Por ser ámbito transcendental, el campo de realidad puede contener muchas cosas reales. Pero no las contiene en cualquier forma, esto es como mera multitud. Por el contrario, esta multitud tiene caracteres estructurales muy precisos. Son la estructura misma del campo de realidad. Es una estructura, como ya diré, dada en la aprehensión primordial de realidad.

*Unos cosas «entre» otras*

Para descubrir las estructuras del campo de realidad, partamos del hecho de que la realidad, tal como nos está dada en impresión, tiene distintas formas, una de las cuales es el «hacia», según el cual la realidad nos lleva inexorablemente a otras realidades. No se trata de una inferencia o cosa semejante, ni es tampoco un ir hacia la realidad, sino que es un aprehender la realidad misma en modo de «hacia», en modo direccional como momento de la realidad misma. Este «hacia» no es sólo un modo de presentarse la realidad sino que es, como todos los demás modos, un modo de presentación transcendentalmente abierto. Lo cual significa que toda cosa *por ser real* es en sí misma campal: toda cosa real constituye una forma de realidad «hacia» otra. Ciertamente el

«hacia» es formalmente una forma de realidad, pero el «hacia» en apertura transcendental (propia de la impresión de realidad) es formalmente campal. Y como esta impresión es idéntica numeralmente en todas las cosas reales aprehendidas en impresión, resulta que en el campo determinado por la realidad de cada cosa están también las otras. Es un momento estructural y formal del campo: el campo determina la realidad de cada cosa como realidad «entre» otras. El «entre» está fundado en la campalidad y no al revés: no hay campo porque haya unas cosas entre otras, sino que por el contrario unas cosas están entre otras sólo porque todas y cada una de ellas están en el campo. Y hay campo precisa y formalmente porque la realidad de cada cosa es formalmente campal. El «entre» no es un mero conglomerado. No es tampoco la mera relación de unas cosas con otras, sino que es una estructura muy precisa: es la estructura de la actualización de una cosa entre otras. Ciertamente el «entre» es un momento de la *actuidad* de lo real: una cosa real como tal cosa real está entre otras. Pero el «entre» tiene también un carácter de *actualidad*: la cosa está actualizada «entre» otras. No coinciden evidentemente ambos aspectos del «entre»: puede haber muchas cosas «entre» otras que no estén presentes intelectivamente en actualidad. Lo que aquí nos importa es este «entre» de actualidad. Es un carácter positivo propio de cada cosa real en cuanto campal. El «hacia» de la campalidad es ante todo un «hacia» en «entre», o mejor dicho, es un «entre» que tiene positivamente el carácter de un «hacia» de realidad. Si así no fuera, el «entre» sería pura oquedad. Pero es campo porque es realidad en «hacia» abierta desde cada cosa a todas las demás. Y lo está porque esa apertura está a su vez determinada por la realidad de cada cosa. Por estar determinado por la realidad de cada cosa, el «hacia» es un «hacia» real, es realidad en «hacia». Y en esto

consiste el campo como «entre». Por esto es por lo que las cosas no solamente están unas entre otras, por así decirlo materialmente, esto es en actuidad, sino que tienen las unas respecto de las otras una posición, están unas entre otras por razón de su actualidad. El campo como primer plano, como periferia, como horizonte, es justo la estructura de la posicionalidad, esto es, la estructura misma del «entre» como un «hacia». El campo no es sólo algo que abarca cosas, sino que antes de abarcarlas es algo en que están *incluidas* todas y cada una de ellas. Antes de abarcar cosas, y para poder abarcarlas, el campo incluye las cosas en él. Y esta inclusión se funda en el carácter campal de cada cosa real en cuanto real. Por tanto: 1) la cosa real determina el campo, 2) el campo determina la inclusión de lo real en él, y 3) el campo abarca lo incluido en él. Tal es el primer momento estructural del campo: la posición en el «entre». «Entre» significa etimológicamente el interior determinado por dos cosas. Pero cada una constituye la posibilidad de esta determinación porque cada cosa es real en «hacia». De esta suerte el «entre» es un momento del ámbito transcendental.

Pero no es éste el único momento estructural del campo. Porque las cosas no sólo son *varias* sino también *variables*.

#### *Unas cosas en «función» de otras*

Todas las cosas son variables en el campo de realidad. Ante todo, pueden entrar y salir de él, o variar de posición entre las otras. Pero además cada nota, por ejemplo el color, el tamaño, etc., tomados en y por sí mismos son una cosa que puede variar y varía. Ahora bien, cuando aprehendemos varias cosas en un campo, ninguna de ellas es aprehendida monóticamente, por así decirlo, como si la unidad del campo fuera meramente aditiva. Por el contrario, cada cosa se actualiza

junto a otras o después de otras, o fuera de otras, o en la periferia misma del campo, etc. Toda cosa real está campalmente actualizada no sólo «entre» otras cosas sino también en función de estas otras. Posición, por ejemplo, es propio de una cosa «entre» otras, pero es un «entre» en que cada cosa tiene la posición que tiene en función de otras, y varía en función de ellas. Una cosa real puede desaparecer del campo. Pero esto jamás es una especie de volatilización de esa cosa, sino que es un dejar de estar «entre» otras, y por tanto desaparece siempre y sólo en función de estas otras. La unidad del momento campal y del momento individual es un «entre» funcional. Es lo que llamo la *funcionalidad de lo real*. Aquí funcionalidad está tomado en su sentido más lato, y por tanto sin alusión ninguna a los muy diversos tipos de funcionalidad que pueden presentarse. El que la cosa sea campal tiene justamente un carácter de funcionalidad meramente radical. Recíprocamente, las cosas reales no están primariamente abarcadas en el campo, sino que cada una, como decíamos, está incluida en él: abarcamiento está fundado en inclusión. Pues bien, el modo de inclusión campal de cada cosa real tiene carácter intrínseco y formal de *funcionalidad*.

¿Qué es esta funcionalidad? Ya lo decía: es dependencia en el sentido más lato del vocablo. Esta dependencia funcional puede adoptar formas diversas. Citemos algunas de especial importancia. Así, una cosa real puede variar en función de otra cosa real que la ha precedido: es la mera sucesión. Sucesión es un tipo de funcionalidad. Lo propio debe decirse de una cosa no sucesiva sino más bien coexistente: una cosa real coexiste con otra. Coexistencia es ahora funcionalidad. Desde este punto de vista, cada cosa real en el campo ocupa una posición por una función campal en dicho campo: está junto

a otras, está en primer plano o en la periferia, etc. Pero hay todavía otras formas de funcionalidad. Las cosas reales materiales están constituidas por puntos. Cada punto está «fuera» de los demás: es un ex. Pero no es algo que está simplemente fuera, sino que es un ex que está en unidad constructa respecto «de» los demás ex puntuales de la cosa. Lo expresamos diciendo que todo ex es un «*ex-de*». En su virtud cada punto tiene una necesaria posición respecto de otros puntos por razón de su «*ex-de*». Esta cualidad de posición en el «*ex-de*» es lo que llamo espaciosidad. Es una propiedad de cada realidad material. Pues bien, la funcionalidad de las cosas reales espaciosas en cuanto espaciosas, es el espacio: es la *espacialidad*. El espacio está fundado en la espaciosidad. Y esta funciortali-dad pende de las demás notas de las cosas. Es decir, son las cosas las que determinan la estructura de la funcionalidad, esto es, la estructura del espacio. Esta determinación es a mi modo de ver el movimiento: la estructura del espacio es entonces la impronta geométrica del movimiento. Naturalmente, no me refiero al espacio geométrico sino al espacio físico. Puede ser muy varia: la estructura topológica, afín, métrica, y dentro de esta última caben las distintas métricas, la euclidiana y las no-euclidianas. Sucesión, coexistencia, posición, espaciosidad y espacialidad, etc., son tipos de funcionalidad. No pretendo ni remotamente una enumeración completa: sólo he apelado a estos casos para ejemplificar lo que es dependencia funcional.

Esta funcionalidad es, decía, un carácter intrínseco y formal del campo. Es decir, no es que por ejemplo B dependa de A, sino que existe igualmente la función inversa. En el caso de la sucesión ciertamente B sucede a A, es decir B es consiguiente de A; pero a su vez, la A *precede* a la B, es el antecedente. La funcionalidad, pues, no

es una relación de unas cosas con otras, sino que es un carácter estructural del campo mismo en cuanto campo: unas cosas dependen de otras porque todas están incluidas en un campo que es intrínseca y formalmente campo funcional. Lo cual significa que toda cosa real, por su momento de campalidad es realidad funcional. Es más, la funcionalidad es un intrínseco carácter campal porque compete a cada cosa real por el mero hecho de ser campal: cada cosa determina la campalidad, y por tanto su propia funcionalidad. La realidad campal misma es, en cuanto realidad, de carácter funcional. Que cada cosa real dependa de otra se debe a la propia realidad campal de ambas, al intrínseco carácter funcional del campo mismo. El campo es en sí mismo campo de funcionalidad. Sólo por ello cada una de las cosas puede depender de otras. Puede inclusive ser independiente de algunas de ellas. Independencia es un modo de funcionalidad.

Repito, la funcionalidad es un momento de la realidad de cada cosa campal. Toda cosa es un «hacia» transcendentalmente abierto a otras cosas reales. Cada cosa es formalmente real por ser «de suyo». Pues bien, cada cosa real está «de suyo» transcendentalmente abierta, y esta apertura tiene una dimensión formalmente funcional. Esta actualización campal funcional es propia de la unidad de todos los modos de realidad sentida, uno de los cuales es el «hacia». Lo campal es funcional en «hacia».

De ahí un carácter esencial de la funcionalidad. No es una funcionalidad que concierne primariamente al contenido de las notas de lo real, sino que concierne a su propia actualización como real. No es que un cuerpo, por ejemplo, sea en cuanto cuerpo de carácter funcional, esto es, no es que un cuerpo dependa de otro cuerpo o de algún contenido

distinto. Esto será siempre problemático. Lo que no es problemático es que por ser real, el cuerpo esté en dependencia funcional respecto de otra realidad en cuanto realidad. Por tanto se trata de la *funcionalidad de lo real en cuanto real*. He aquí algo esencial. Lo vamos a ver en seguida.

Pues bien, esta funcionalidad es la que se expresa en la preposición «por». Todo lo real «por» ser campalmente real es real funcionalmente, «por» alguna realidad. Este «por» es algo sentido y no algo concebido. El sentir humano es un sentir intelectual, es radicalmente impresión de realidad; es algo dado «físicamente». Por tanto la intelección ulterior se mueve físicamente en esta realidad físicamente dada. La intelección no tiene que llegar a la realidad sino que está ya formalmente en ella. Ahora bien, como esta realidad se actualiza campalmente, la campalidad es un momento de la impresión de realidad. Y por tanto, la funcionalidad misma es un momento dado en la impresión de realidad. Está dado como momento formal suyo. No se trata, pues, de una inferencia o cosa similar, sino que es un dato inmediata y formalmente dado en la impresión de realidad.

Pero recíprocamente, el dato es dato de simple funcionalidad. Es esencial insistir en este punto para evitar graves equívocos.

Ante todo, funcionalidad no es sinónimo de causalidad. La causalidad no es sino un tipo *entre otros* de funcionalidad. En la filosofía clásica causa es aquello de lo que algo procede mediante un influjo real sobre el ser del efecto. Ahora bien, la causalidad no es algo dado. Nunca percibimos el influjo productor de una cosa real sobre otra. De ahí que, a mi modo de ver, algunos estudios experimentales (por lo demás de primer orden) sobre la presunta percepción inmediata de la

causalidad sean radicalmente inexactos. La percepción jamás percibe la causalidad, pero percibe siempre la funcionalidad: en el campo de realidad sentimos la realidad en su momento funcional como momento campal de la impresión de realidad. Percibimos que una cosa es real en función de otras, una funcionalidad que puede ser y es muy varia. La causalidad es solamente un tipo de funcionalidad, y además sumamente problemático. Por ejemplo, en la línea de la causalidad eficiente no hay en el orden intramundano ninguna refutación posible de un ocasionalismo metafísico. Por ahora dejo de lado las acciones humanas. Volveré sobre ello en la Tercera Parte. El «por» es funcional, pero eso no quiere decir que sea causal. El «por» en cambio lo percibimos siempre.

En segundo lugar, esta funcionalidad está formalmente sentida, es decir, no es sólo algo accesible, sino que es algo ya físicamente accedido en la intelección sentiente, en el «hacia» transcendental. De ahí la inexactitud de la crítica de Hume. Para Hume no está dada la causalidad sino tan sólo la sucesión. Ahora bien, que no esté dada la causalidad, acabo de decirlo yo mismo. Pero lo que Hume no ha visto son dos aspectos distintos de la cuestión. Primeramente, no ha visto que la sucesión es justo una forma de funcionalidad. En segundo lugar, la sucesión no es sucesión de dos impresiones sino una misma impresión de realidad pero de índole sucesiva. Lo cual significa que lo esencial de la funcionalidad no concierne al contenido de las impresiones sino a su formalidad de realidad. En el ejemplo de Hume el tañido de la campana no hace sino suceder al tirón de la cuerda. Pues bien, no es que el tañido de la campana sea en cuanto tañido función del tirón de una cuerda en cuanto cuerda, sino que es la realidad del tañido en cuanto real lo que es función de la realidad del tirón de la

cuerda en cuanto realidad. Y esto es algo perfectamente dado, aunque el tañido no fuera función del tirón. La funcionalidad es funcionalidad de lo real en tanto que real. En este sentido es un concepto que abarca muchos tipos posibles. Esta formalidad, este «por» en cuanto tal está dado en la impresión de realidad. Toda la crítica de Hume está basada en el contenido del sentir, pero se ha deslizado sobre su formalidad. El contenido es siempre problemático. No hay sentir «y» inteligir, sino tan sólo intelección sentiente, intelección impresiva de lo real en cuanto real.

En tercer lugar, observemos que el exordio mismo de la *Crítica* de Kant es Hume. Como la causalidad no está dada, es para Kant una síntesis conceptual a *priori*: es juicio sintético a priori como posibilidad de un conocimiento objetivo. Ahora bien, esto no es aceptable. Ante todo, la funcionalidad no es un juicio ni analítico (Leibniz) ni sintético (Kant). La funcionalidad está dada en impresión, pero no en su contenido sino en su formalidad de realidad, porque es un momento del «hacia». Y el «hacia» no es juicio. Como tal no es un a priori de la aprehensión lógica de objetos, sino un dato de la impresión de realidad. De ahí que el objeto formal del conocimiento no es la causalidad sino la funcionalidad. La ciencia de que Kant nos habla (la física de Newton) no es ciencia de causas sino ciencia de funciones de lo real en cuanto real.

En definitiva, el campo de realidad tiene una estructura determinada por dos momentos: el momento del «entre», y el momento del «por». Cada cosa es real en el campo entre otras cosas reales y en función de ellas. Estos dos momentos no son independientes. La funcionalidad, el «por», es en rigor la forma del «entre» mismo. La forma de estar «entre» es funcional.

Con ello hemos expuesto en sus grandes líneas la estructura del campo de realidad. Para evitar falsas interpretaciones no estará de más insistir de nuevo en el concepto mismo de campo. Ante todo, el campo de realidad es un momento que concierne a las cosas pero en su formalidad de alteridad, esto es concierne a las cosas al ser inteligidas. El campo no es un momento de esas cosas reales en cuanto son reales allende la aprehensión. El campo es una dimensión de lo real tal como está dado en la aprehensión misma. Pero por otro lado el campo no es algo que depende de la intelección *sen tiente* como acto *mfo*; no es por tanto algo que fuera como suele decirse subjetivo. El campo es un momento dimensional de lo real dado en la intelección *sentiente*, pero tan sólo como actualizado en ella. Es un momento de actualidad, no de actuidad. Esta actualidad ciertamente sólo se da en la aprehensión, en la intelección *sentiente*, pero es un momento físico de lo real que está aprehendido en cuanto realidad. Esta actualidad es una mera actualidad, y a fuer de tal constituye una intelección. Como actualidad, es siempre y sólo actualidad de la realidad misma. Por tanto el campo como dimensión de la actualidad de lo real no es un momento de lo real allende la aprehensión, pero tampoco es un momento subjetivo: es un momento de actualidad de lo real como real en la intelección *sentiente*.

En este campo así determinado en y por cada cosa real aprehendemos en intelección ulterior lo que las cosas ya aprehendidas como reales son en realidad. *Es* una intelección modal de su primordial aprehensión. ¿Cuál? Es el tema del capítulo siguiente.

### CAPITULO III

#### LO REAL CAMPALMENTE INTELIGIDO: EL LOGOS SENTIENTE

En aprehensión primordial hemos aprehendido toda cosa real en su doble dimensión individual y campal. Pero inteligir algo campal no es forzosamente inteligirlo campalmente. La campalidad concierne a las notas de la cosa real; el campo es una dimensión de estas notas. Pero inteligir algo campalmente es asunto distinto: es inteligir la cosa real en cuanto incluida en el campo que ella misma ha determinado antes por sus notas. Es inteligir no la cosa campal sino inteligirla «en» el campo.

La intelección de la cosa real en el campo de realidad es, ya lo hemos dicho, una intelección ulterior como modalización de la intelección primordial de algo real. Ciertamente esta modalización no es sólo campal; toda intelección de una cosa real tiene la modalización de ser inteligida como momento del mundo. En ambos casos no sólo inteligimos algo como «real», sino que inteligimos lo que esto real es «en realidad». Pero en la intelección campal inteligimos lo que algo es en realidad respecto de otras cosas reales sentidas o sensibles; mientras que en la intelección mundanal inteligimos lo que algo es en realidad en el mundo. En esta Segunda Parte me refiero tan sólo a lo que algo es en realidad respecto a otras cosas campales.

Para ver lo que es esta intelección hemos de explicar dos grandes problemas: 1° en qué consiste la intelección campal en cuanto tal, y 2° cuál es la estructura básica de esta intelección.

#### §1 LA INTELECCIÓN CAMPAL EN CUANTO TAL



Esta intelección tiene distintos aspectos y momentos. Para englobarlos en una sola denominación emplearé el vocablo ya clásico de *logos*.

Este vocablo tiene en griego muchos sentidos. Pero aquí me referiré tan sólo a aquel sentido según el cual el *logos* consiste en decir declarativamente algo acerca de algo. Ahora bien, a mi modo de ver este *logos* no fue conceptualizado por los griegos con suficiencia radical. Por esto necesito precisar con algún rigor cómo entiendo yo el *logos*.

1) *Logos* proviene del verbo *légein* que significa reunir, recoger. Es el sentido que sobrevive aún en vocablos tales como florilegio. En el problema que nos ocupa, los griegos anclaron su idea del *légein* en esta idea de reunión. Ahora bien, a mi modo de ver esto es insuficiente. Ciertamente *légein* significa reunir, recoger. Pero ¿reunir qué? Esto es lo que hay que empezar por decir. Los griegos no se detuvieron en este punto. Pues bien, se reúne y recoge lo que está en el campo de realidad. De suerte que *légein* antes que denotar la reunión misma debe servir para designar un acto de reunión «campal»: es un *légein campal*. Por bajo de la reunión hay que ir pues a la campalidad del *légein*.

2) De *légein* derivaron los griegos el vocablo y la idea de *logos*. Del sentido de reunir, *légein* pasó a significar enumerar, contar, etc. De ahí *légein* cobró el significado de decir. Es lo que expresa el vocablo *logos*. El *logos* tiene los dos significados de «decir» (*legón*) y de «lo dicho» (*legóme-non*). Los griegos afincaron su reflexión en lo dicho mismo. Cuando esto que se dice es una declaración de lo que la cosa es, entonces los griegos decían que se trata del *logos* por antonomasia: *logos* declarativo (*logos apophantikós*). Este *logos* declarativo consiste en «declarar algo acerca de algo» (*légein tí kata tinos*). El *logos*

envuelve siempre una cierta dualidad de «alcos». Pero los griegos no se detuvieron en el primer algo; pensaron que lo que se dice puede ser en sí mismo una idea sin más. Ahora bien esto no me parece sostenible porque las llamadas ideas vienen siempre sólo de las cosas. Por tanto la declaración de lo que algo es no se puede llevar a cabo sino *desde otra cosa del campo*. No se entiende lo que una cosa es en realidad sino refiriéndola a otra cosa campal. Por tanto el *logos* antes que declaración es intelección de una cosa campal desde otra. Lo cual significa que el *logos* mismo es un modo de intelección y por tanto no es una estructura que repose sobre sí misma. La tendencia de los griegos fue siempre una tendencia contraria, una tendencia a lo que he llamado *logificación de la intelección*. En el orto mismo de la filosofía, en Parménides, hay una creciente intervención del *phrâzein*, del expresar, una tendencia que culmina en un «discernir con *logos*», *krinein logoi*. Y esto no fue un simple modo de elocución. La prueba está en que su discípulo Zenón se nos presenta en Platón como teórico de la discusión dialéctica. Inclusive las concepciones teológicas han atribuido *logos*, en el sentido filosófico de juicio, a Dios. Pero esto es imposible. Inteligencia no es *logos* sino que el *logos* es un modo humano de intelección. Dios tiene inteligencia pero no tiene *logos*. No se puede *logificar la intelección* sino que por el contrario hay que *inteligizar el logos*.

3) El *logos* fue para los griegos un problema de primera magnitud. Pero entendieron siempre este problema viendo en el *logos* la forma suprema del *nous*, de la *inteligencia*, esto es, el *nous* expresado o expresable. Desde Parménides sólo esta intelección lógica es estricta intelección: lo demás es mera *dóxa*, opinión. Sea lo que quiera lo que Parménides entendió por *dóxa*, lo cierto es que Platón y Aristóteles entendieron que *dóxa* es *aisthesis*, sentir. Instalado así Parménides en

el nous, nos dice de él que inteligir algo es idénticamente (*tautón*) inteligir que este algo «es»: lo inteligido es *ón*, ente. La logificación de la intelección trajo consigo la entificación de la realidad. Y como el logos envuelve siempre una cierta dualidad, Parménides insiste por eso morosamente en que el *ón*, el ente, es uno, *hén*.

A los griegos todo esto les pareció contundente. La prueba está en la forma según la cual Platón y Aristóteles discutieron con Parménides. A Platón, la identidad de lo inteligido y del ente le lleva al problema de la negación: se dice de algo que «no es». Por tanto el «parricidio» que Platón cree cometer con Parménides no es sino un acto de suprema fidelidad parmenideana: inteligir que algo «no es» es inteligir siempre que «es» lo que «no es». Fue la idea del ser del no ser en Platón. Aristóteles afronta el problema de Parménides no desde esta identidad del *legómenon* con el *ón*, sino desde la presunta unidad del ente mismo. Para Aristóteles «ente» se dice de muchas maneras: no rompe la unidad del ser pero le dota de diversas maneras de unidad. El logos es un «uno» copulativo que posee distintos modos de unidad.

En definitiva se vio el problema radical del logos en el plano formal del ente y del uno, es decir en el plano de lo dicho. Pero a mi modo de ver habría que haber llevado la discusión no dentro de este plano formal sino descendiendo de él a un plano más fundamental.

En primer lugar, ¿es verdad que el logos recae formalmente sobre un «es» (incluyendo el propio «no es»)? La verdad es que los griegos nunca nos dijeron en qué consiste formalmente inteligir. Pero creyeron siempre que el inteligir y por tanto el logos es siempre intelección del «es». Pues bien, a mi modo de ver el acto formal de inteligir no es inteligir el «es» sino que consiste en aprehender realidad; el término

formal del inteligir no es el ser sino la realidad. Lo he explicado ya en la Primera Parte. Por tanto lo inteligido, la cosa, no es formalmente ente. No se puede *entificar la realidad*, sino que por el contrario hay que *reificar el ser*. Entonces inteligir es algo anterior a todo logos, porque lo real está ya propuesto al logos para poder ser declarado. En su virtud, inteligir no es formalmente juzgar, no es formalmente decir lo que lo real «es». No se puede *logificar la intelección*, sino justamente al revés: hay que *inteligizar el logos*, esto es, conceptuar el logos como un modo, como una modalización del inteligir, es decir de la aprehensión de lo real como real.

Entificación de la realidad y logificación del inteligir son los dos grandes supuestos de la filosofía griega. Pienso por mi parte que hay que reificar el ser e inteligizar el logos: he aquí el plano fundamental del logos. ¿Cuál es la índole de este plano?

Los griegos opusieron siempre inteligencia (*nous*) y sentir (*aisthesis*). Sea lo que fuere la *doxa* de Parménides, lo cierto es que la filosofía griega adscribió siempre la *doxa* al sentir. Pero ¿qué es sentir? Es desde luego la presentación de algo que en una o en otra forma tiene un momento de realidad. Pero si esto es así nunca hay en el hombre una oposición estructural entre inteligir y sentir. Como inteligir es aprehender lo real, resulta que si lo real está ya presentado en y por los sentidos como real, entonces la intelección misma tiene ya carácter radicalmente sentiente. No hay pues oposición entre inteligir y sentir, sino que hay una unidad estructural: inteligir y sentir son sólo dos momentos de un solo acto: el acto de aprehender impresivamente la realidad. Es la *inteligencia sentiente* cuyo acto es impresión de realidad. El logos es una modalización de esta impresión de realidad. El logos no

es intelección del ser sino de la realidad sentida en impresión; el «es» del logos no es sino la expresión humana de la impresión de realidad. Por tanto, en última instancia el logos es intrínseca y formalmente un modo de intelección sentiente: es *logos sentiente*. ¿Qué significa esto más concretamente? Lo vamos a ver detenidamente a lo largo de estas páginas. Pero para orientar al lector anticipemos algunas ideas.

Ante todo no se trata tan sólo de que el logos se apoye en una impresión de realidad; esto sería tan sólo un *logos sensible*. Se trata de que la impresión de realidad es ella misma la que necesita del logos. Y esta necesidad es lo que confiere al logos su carácter sentiente. El logos en efecto nos dice lo que algo es en realidad. Y la diferencia entre «real» y «en realidad» está determinada por la impresión misma de realidad en su momento campal.

Tampoco se trata de que lo inteligido en el logos sea sentido al igual que un color o un sonido; puedo inteligir en mi logos por ejemplo números irracionales. Pero es que tanto el color como el número irracional pertenecen al contenido de lo inteligido, mientras que la intelección misma en su modo sentiente concierne no al contenido sino al modo como este contenido queda en la aprehensión. Lo veremos detenidamente. El número irracional no se aprehende como un color, pero al igual que el color es aprehendido en la misma formalidad de realidad, en la misma impresión de realidad en la que es aprehendido el color. El número irracional no es igual que un color, pero es real en la misma formalidad de realidad en la que es real el color. Es en ambos casos numeralmente la misma formalidad de realidad. El logos es sentiente no por la índole de lo inteligido, sino por el modo de su intelección: es una intelección dentro de la formalidad de realidad

sentida.

¿Cuál es la estructura sentiente de este logos?

En primer lugar, el logos como modo de intelección es un modo ulterior de mera actualización de lo real. Este modo consiste en ser «re-actualización» campal de lo ya actualizado en aprehensión primordial de realidad. Por bajo de todo acto de logos está la reactualización campal de lo real. Es lo que hace del logos un modo de intelección, un modo de actualización de lo real. El logos está así entendido desde la intelección: es una inteligización del logos.

En segundo lugar, esta actualización está impuesta por la impresión de realidad. Es ella la que nos lleva desde lo ya real a lo que esto real es en realidad. Lo inteligido en el logos es lo real en su momento campal, porque toda impresión de realidad es *campal*. Sin embargo lo real así aprehendido no está forzosamente campalmente sentido. Toda impresión de realidad es, en efecto, campal; tiene un momento de apertura transcendental a otras cosas sentidas. Lo real sentido tiene pues una formalidad de realidad con dos momentos: momento individual, por así decirlo, y momento campal. Pero aprehender lo real campalmente es algo distinto: no es aprehender que la realidad individual abre un campo determinado por ella, sino que es aprehender la realidad individual desde el campo mismo de realidad. Y esto no es forzoso que ocurra siempre, no es forzoso que la formalidad individual esté aprehendida campalmente. Pero en cambio aprehender la individualidad campalmente, es decir desde el campo, es forzosamente un modo de sentir. Y en este modo de sentir siento no sólo que lo aprehendido es real, sino que siento lo que lo aprehendido es en realidad. Ahora bien aprehender lo que algo es en realidad es justo el

logos. Por tanto el logos es el modo campal de sentir la realidad, y recíprocamente sentir campalmente lo real es ya un logos incoativo. El logos es, pues, un modo de sentir, y el sentir es incoativamente un modo de logos: es el *logos sentiente*. Es el modo de sentir campalmente lo real, esto es, el modo de inteligir lo real desde el campo de la realidad sentida.

En tercer lugar, la impresión de realidad nos «lleva» sentientemente al logos. Por tanto sentir campalmente es formalmente movimiento. No es un movimiento que lleva de una intelección a otra, sino que el movimiento mismo es aquello en que formalmente se reactualiza lo real. ¿Qué es este movimiento? No es una simple intencionalidad, no es dirigirse a un término desde otro. Por bajo de la *intención* hay algo más radical: la *atención*. La atención no es un mero fenómeno psíquico sino que es un momento propiamente intelectual. Sin embargo no es lo más radical. La atención en efecto, es *llevada* de un término, a otro. Y lo que atencionalmente nos lleva, es por tanto anterior a la atención misma. Y esto que nos lleva atencionalmente es justo el movimiento en que formalmente consiste el logos: sólo porque estamos moviéndonos atendemos a distintos términos, y solamente atendiendo a distintos términos tenemos también intenciones distintas. Pues bien ese movimiento es un movimiento estricta y formalmente sentiente. Para aprehender algo real desde el campo necesitamos, dentro del campo mismo, tomar distancia de la cosa real en cuestión. No es una distanciaci3n en el 3mbito del espacio, sino en el 3mbito *de* la realidad. Pero de una realidad sentida como formalidad. Esa distanciaci3n es pues sentiente: se halla estructuralmente fundada en el momento del «hacia» de la intelecci3n sentiente. Es por tanto una distanciaci3n en intelecci3n sentiente. Y aprehendida as3 la cosa distanciadamente

volvemos campalmente desde el campo «hacia» ella afirmando lo que es en realidad. Afirmaci3n es reversi3n intelectual sentiente a lo real. La distancia es una distanciaci3n en intelecci3n sentiente, y la reversi3n a la cosa en intelecci3n sentiente es la esencia misma de la afirmaci3n, es el logos. Es una intelecci3n sentiente en distancia campal. El dinamismo, formalmente constitutivo del logos es ser un movimiento intelectual distanciado en el campo sentido de la realidad.

Reactualizaci3n de lo real campalmente en movimiento: he aqu3 lo que esencialmente es el logos, a saber, logos sentiente. Una inteligencia que no fuera sentiente no podr3a tener, ni necesitar3a tener, logos ninguno. Frente a la filosof3a cl3sica hay que pensar pues, que el logos es formal y constitutivamente logos sentiente.

Esto supuesto, hay que explicar m3s detenidamente esta estructura en dos pasos: cu3l es esa estructura b3sica de todo logos, y cu3l es la estructura *formal* misma del logos. Como este segundo paso es sumamente extenso constituir3a por s3 mismo una Secci3n aut3noma de esta Parte.

## §2 LA ESTRUCTURA B3SICA DEL LOGOS

Esta estructura b3sica tiene, ya lo he apuntado, tres momentos. En primer t3rmino el logos dice algo acerca *de* algo. Por tanto hay dos algos: es la estructura dual del logos como modo de intelecci3n: ¿en qu3 consiste esta dualidad? En segundo lugar, el logos se mueve en esta dualidad. ¿En qu3 consiste este movimiento? En tercer lugar, el logos declara lo que algo es en realidad, por tanto est3 instalado en la

realidad campal como realidad constitutiva del medio de la intelección misma. La estructura básica del logos tiene estos tres momentos: dualidad, dinamicidad, medialidad. Sólo sobre esta base puede haber un logos declarativo de algo acerca de algo. Examinémoslos sucesivamente.

I. *La dualidad de ja intelección* en que el logos sentiente consiste. Volvamos a repetir lo dicho para exponerlo de un modo coherente. El logos nos dice algo acerca de una cosa real, y lo que nos dice es lo que esta cosa es en realidad. Esto que nos dice de ella está apoyado a su vez en la intelección anterior de otra cosa real, porque lo que nos dice, las llamadas ideas, según advertía ya, no flotan sobre sí mismas sino que son intelección de cosas. Por tanto que el logos nos diga algo acerca de una cosa real significa que no inteligimos lo que esta cosa es en realidad sino desde la intelección de otra anterior. Ahora bien, estas dos cosas, aquella que queremos inteligir lo que es en realidad, y aquella anterior desde la cual lo inteligimos, son cada una término de aprehensión primordial. De suerte que en la intelección de lo que algo es en realidad intervienen dos aprehensiones. Primeramente esta cosa es aprehendida como *real* en aprehensión primordial; por ejemplo aprehendo una cosa como realidad en el paisaje. Pero hay otra aprehensión, la aprehensión de esta misma cosa real ya aprehendida, y en cuanto es lo que es *en realidad*: de lo aprehendido en aprehensión primordial decimos ahora que consiste en ser árbol. Para ello recurro a la aprehensión anterior de algo que era árbol. Y es desde la intelección de este árbol desde lo que inteligimos que la cosa real en el paisaje consiste en realidad en ser árbol. Esta segunda aprehensión ya no es aprehensión primordial de realidad. Es algo distinto: es una *aprehensión* que llamaré *dual*. Porque ciertamente se aprehende una cosa real pero

es con la mirada en otra anteriormente aprehendida.

Lo aprehendido en lugar de estar aprehendido directamente, está aprehendido por tanto en función de una aprehensión anterior. Se tiene un pie en la cosa que se intelige, y otro en algo que ya se ha inteligido. Por eso esta aprehensión es dual. Se intelige entonces que aquella cosa de la que queremos inteligir lo que es en realidad, es igual, semejante o distinta de la primera y de la anterior. La aprehensión de lo real como «real-entre» es constitutivamente dual porque esta aprehensión envuelve la aprehensión de la cosa real y la aprehensión de aquello «entre» lo que la cosa está. Si no hubiera un «entre», la aprehensión jamás sería dual. Pero habiendo un «entre» la aprehensión es necesariamente dual. Y como el «entre» es sentido, lo es también la dualidad.

¿Qué es esta dualidad? La aprehensión dual es un modo de actualización de lo real. No está constituida por el hecho de que algunas notas de su contenido sean complejas. No se trata de esto. Porque hasta lo más simple de su contenido puede estar inteligido en aprehensión dual: la simplicidad del contenido sería una derogación o absorción de toda complejidad. No es pues esto lo que constituye la aprehensión dual. La aprehensión dual es un modo de actualización de este contenido, simple o complejo, un modo de estarme presente. Por esto a lo que se opone la aprehensión dual es a la aprehensión primordial de realidad, la cual está constituida como mera actualización de la realidad. Son pues dos modos estructuralmente distintos de actualización. La aprehensión primordial es la actualización de lo real en y por *sí* mismo; la aprehensión dual es su modo de actualización desde otra cosa. Repito, es una diferencia estructural, y por tanto no es una

diferencia de carácter psíquico ni vital.

Claro está, que esta aprehensión no es rigurosamente dual sino plural, porque puedo partir, y en general parto, no de una sola cosa sino de varias. Pero para simplificar las englobaré todas en la expresión «dual».

En la aprehensión primordial se aprehende toda la posible variedad de cosas de modo unitario, por ejemplo un paisaje con árboles. Pero ahora no aprehendemos estas cosas unitariamente; no aprehendemos, como antes, el paisaje con muchas cosas, sino que aprehendemos cada cosa que hay en el paisaje. No aprehendemos «un paisaje variado», sino «varias cosas en un paisaje». Estas diversas cosas están ciertamente en un mismo campo, y por tanto en «una» actualización, pero esta actualización «una» no es «unitaria», sino que es lo que llamo *actualización diferencial* o diferenciada. Se trata, pues, de una unidad pero «diferencial», y no simplemente «variada». En la actualización diferencial hay una estricta unidad; de lo contrario no sería «una» actualización. Pero de esta unidad las cosas no son meras notas del paisaje, sino que cada una es ya en y por sí misma una cosa. Por tanto la unidad de actualización está diferenciada en cosas, las cuales son diferentemente momentos de la unidad de actualidad.

La actualización diferencial es un modo de actualización intelectual, un modo de estarnos presente la cosa real en intelección sentiente. No se trata de que el contenido de la actualización diferencial sea múltiple sino de que es positivamente actual diferenciadamente. Pues bien, al ser diferenciada, la aprehensión de la cosa real queda convertida en algo de lo que decimos que es en realidad.

Esto nos lleva a una concepción más estricta de lo que es la dualidad. Inteligir lo que es en realidad una cosa entre otras es ir desde algo anteriormente aprehendido hacia una cosa de la que quiero inteligir lo que es en realidad. Si se pensara que la dualidad consistiera en las dos aprehensiones, la aprehensión de la cosa que quiero inteligir lo que es en realidad, y la aprehensión de la cosa anterior a la que recurro, entonces lo que tendría es «dos» aprehensiones primordiales de realidad, pero no «una» aprehensión dual. «Dos unos» no constituyen sin más «un dos». La dualidad no consiste en dos aprehensiones primordiales sino que es una aprehensión dual.

En segundo lugar, se podría pensar que esta presencia de la cosa anterior, desde la que se intelige lo que es en realidad una cosa real, consiste en una fusión interna (o llámesele como se quiera), una especie de radical reminiscencia, de suerte que la aprehensión de lo que la cosa es en realidad sería en buena medida un compuesto de aprehensión y de reminiscencia. Pero no es esto lo que constituye la dualidad de que aquí tratamos. Porque sea lo que fuere de esta fusión, la presencia de una aprehensión en la otra no es una fusión. Esto es, la dualidad no es composición.

La dualidad en cuestión no es pues ni duplicidad ni composición de aprehensiones primordiales. Porque tanto la duplicidad como la composición afectan tan sólo al contenido de la intelección, al contenido de lo que es dual. Pero la dualidad misma es algo mucho más sencillo y decisivo. Porque la aprehensión dual es la aprehensión de una cosa «real» que quiero aprehender según es en realidad. Y en esta realidad, y no en su contenido, es donde se halla formalmente la dualidad: ser *en realidad* lo que es *real*. Realidad ha intervenido dos veces, y en esta

idéntica formalidad consiste la unidad de las dos aprehensiones. La aprehensión dual consiste en algo así como en aprehender la realidad de la cosa a la luz de la realidad de otra cosa anteriormente aprehendida. Esta aprehensión de la cosa anterior está presente en la cosa que queremos inteligir como una luz en la que esta cosa es aprehendida según es «en realidad». El «desde» es la luz generada por la aprehensión de la cosa anteriormente inteligida. Y esto es lo esencial. Pero es necesario precisar más todavía qué es esto que llamo luz.

Podría pensarse que fuera una especie de «comparación» entre la segunda aprehensión y la primera. Pero no es así. Porque toda comparación presupone una «comparecencia» de lo que se compara y se funda en esto. Y en esta comparecencia es justamente donde está ya la impresión dual: la cosa real comparece a la luz que constituye la realidad de la cosa anterior. Y esta luz o claridad de comparecencia es justo la aprehensión dual. La aprehensión dual es «una» aprehensión pero es aprehensión en la luz de algo anteriormente aprehendido. Lo que aquí llamamos luz no es pues sino el momento campal de cada cosa real que constituye «la» realidad. Se trata de que a la luz de la realidad campal de la cosa anteriormente aprehendida es como se aprehende lo que una cosa real es en realidad: igual, o parecida, o completamente distinta de la anterior. Precisamente por ello todo el proceso de la intelección en esta línea va siempre lastrado con el peso de lo antiguo. Porque lo antiguo hace posible aprehender lo que lo nuevo es en realidad, pero tiende con exceso a asimilar lo nuevo a lo antiguo.

Para evitar malentendidos no estará de más fijar lo dicho brevemente. La aprehensión primordial de una cosa real, y la

aprehensión de lo que esta cosa real es en realidad son dos aprehensiones; pero sólo esta segunda aprehensión es la que a su vez es estrictamente dual. No confundamos pues los dos actos de aprehensión (aprehensión primordial y aprehensión de lo que algo es en realidad) con la dualidad interna de la segunda de estas dos aprehensiones.

Pues bien, esto nos lleva a la posibilidad de un logos.

1° Toda cosa real además de individual es «de suyo» campal. Y esta campalidad es la que determina el campo de realidad en el que la cosa misma está incluida y que abarca a todas las demás. Este campo ha sido pues generado por la realidad de cada cosa. Lo cual significa a su vez que la unidad de lo campal y de lo individual es una unidad que constituye dentro de la cosa misma una especie de *desdoblamiento* de los dos momentos en la cosa misma: su «realidad», y su «en realidad». El logos está intrínseca y formalmente basado en que una cosa real *remite* campalmente, en apertura transcendental, a otra cosa real. El logos es una intelección remitente, es un modo de actualidad remitente de la realidad de algo a lo que este algo es en realidad.

2° Este desdoblamiento en la cosa real es a su vez el fundamento intrínseco y formal del ámbito de su actualización en *dualidad intelectiva*. Al remitirnos a una cosa anterior queda constituido el ámbito en que el logos se va a constituir en intelección dual. Es el ámbito de la inteligibilidad propia del logos.

3° Esta dualidad es el fundamento intrínseco y formal de la *aprehensión de los dos algos*, del algo que se dice (*tí*), y del algo de quien se dice (*kata tinós*). Sólo porque estamos remitidos a algo anterior

podemos inteligir cuál es este algo. El ámbito de la dualidad intelectual es el que hace posible las dos aprehensiones. Sólo porque hay una remisión intelectual puede haber la aprehensión de una cosa anterior que nos ilumine. Con lo cual el algo de esta cosa anterior queda constituido en principio de inteligibilidad de la cosa real.

4° Y estas dos aprehensiones son finalmente el fundamento intrínseco y formal que permite decir, inteligir, un «algo» desde otro «algo determinado»; esto es, es el fundamento del logos mismo, de la intelección de lo que algo real es en realidad. Es la constitución formalmente dual del logos. El logos se basa radicalmente, pues, en una modalización de la aprehensión primordial de realidad. Por esto es un modo de intelección sentiente que a su vez sólo ha de conceptuarse desde la intelección y no desde las dos aprehensiones que intervienen en el decir.

He aquí el primer momento estructural básico del logos: la dualidad. Pero hay un segundo momento esencial, aquel momento según el cual se va desde una cosa real a otra anterior, e inversamente de ésta a aquélla. Este «ir» es manifiestamente de índole dinámica. El logos «dice» algo acerca de algo, y este decir es un «ir», es una intelección dinámica. La modalización en que el logos sentiente consiste es modalización dinámica. Es lo que hemos de examinar.

II. *El dinamismo de la intelección* en que el logos sentiente consiste. Como acabamos de decir, en el logos hay dos «algos». Y de esos dos algos el logos «dice» en intelección dual uno acerca del otro. Este decir tiene en cuanto tal su estructura básica esencial. El logos envuelve una dualidad, pero no se trata de una dualidad estática sino de una dualidad en la que la intelección sentiente aprehende una cosa real yendo desde

otra. El logos consiste pues en una dualidad en que los dos términos son dos momentos de un unitario movimiento. Es dualidad dinámica. Es el segundo momento estructural básico del logos. ¿En qué consiste?

1. Ante todo, este movimiento parte de la cosa aprehendida ya como real en aprehensión primordial. Esta aprehensión en cuanto punto de partida es una aprehensión en la que «estamos» ya en lo real. ¿Qué es este «estar»? Este estar es justamente lo que constituye un estado. Es un concepto esencial. La filosofía moderna ha resbalado en general sobre la realidad del estado. A mi modo de ver es menester recuperarlo. En nuestro problema, estado no es un modo de afección contrapuesto por ejemplo a los actos. Si así fuera, el estado así entendido sería con todas sus necesarias matizaciones un *estado psicológico*. Aquí no se trata de esto sino del estado en otro sentido: «estar» es un «quedar en» algo. Toda impresión tiene, según vimos ya en la Primera Parte, un momento de afección. Pero toda impresión tiene otro momento, el momento de alteridad, que consiste en que lo presente en la impresión no hace sino quedar presente según su propia formalidad, bien de estímulo, bien de realidad. Aquí no nos interesa más que la formalidad de realidad: el quedar de lo presentado como algo en propio. Y este quedar es aquí lo esencial: es la esencia misma del «estar». Estado es ante todo un «quedar en» lo que queda. Y este «quedar», aquello en que habíamos quedado, es el punto de partida del movimiento del logos.

Pero es menester evitar algunas posibles confusiones. Desde luego no es una «relación» sino una «respectividad», y además una respectividad común a la intelección impresiva de lo real y a lo real mismo. Este «quedar» no es algo estático. Es decir, «quedar» no se



opone a «inquietud». Porque quedar no es ni quietud ni inquietud. Estos dos caracteres competen no al quedar sino al contenido de la realidad tanto mía como de las cosas. Pero «quedar» es algo que compete al modo mismo en que la realidad, sea quiescente o inquieta, queda en mi impresión.

En definitiva, estado es ante todo un «quedar en» como modo de estar, y un «estar» como modo de «quedar-en»: es un «estar-quedando». Y este estado es por tanto un momento físico y real. Pero la aprehensión primordial como punto de partida de la intelección sentiente en que el logos consiste, no es un quedar cualquiera.

Con lo dicho parecería, en efecto, que estado no sería más que otra denominación de la actualización. Y no es así. Porque como punto de partida del movimiento, el quedar tiene un preciso carácter formal que es esencial y decisivo. La impresión, en efecto, además del momento de afección y del momento de alteridad, tiene un tercer momento que he llamado fuerza de imposición de lo real. Pues bien, como punto de partida del movimiento intelectual, esta fuerza de imposición de lo inteligido en aprehensión primordial, consiste en que lo real aprehendido, al movernos hacia lo que es en realidad, nos retiene en tanto que real. Es el *retenimiento* de lo real. Estamos en lo real, quedamos en lo real, y quedamos retenidos por lo real. Quedamos retenidos no en este color rojo en cuanto rojo, sino en este rojo en cuanto real. Por el quedar en lo real como real, trátase de un estado; por el estar retenidos en él es un estado formalmente inicial. Retenimiento no es certeza o cosa parecida, porque toda certeza, y hasta toda intención intelectual se funda en un previo retenimiento. Lo real nos retiene. Pero ¿cómo?

2. Retenidos por lo real lo estamos según todos los modos de realidad. Uno de ellos es el «hacia». El «hacia» es un modo de presentarse lo real mismo. En cuanto determina intelección tiene un peculiar carácter. Por un lado vamos «hacia» aquello que se presenta como real en «hacia». Pero no vamos fuera de lo real, sino al revés, continuando retenidos en la realidad de que partimos vamos a más realidad. Y en esto consiste el movimiento intelectual en cuanto movimiento: en estar moviéndose en la realidad misma que nos retiene y nos remite. ¿Hacia qué? Hacia las diversas cosas reales «entre» las cuales está lo real que queremos inteligir. Es un movimiento concreto por razón de la retinencia del punto de partida, y por razón del «entre» campal hacia el que vamos. Es un movimiento en la realidad. Por esto es un movimiento de carácter sentiente, un movimiento de intelección sentiente. El logos es logos sentiente no sólo por ser dual sino por ser movimiento en la realidad campal. El logos no simplemente es «ir» moviéndose, sino que «apunta» ya a un término que puede ser ignorado, incluso vacío; es lo propio de un movimiento sentiente. Si no fuera sentiente no habría movimiento en el logos.

3. Este movimiento va desde lo que queremos inteligir hacia algo otro aprehendido anteriormente en lo real mismo, un segundo algo desde el que moviéndonos queremos inteligir el primer algo. En su virtud, aquello desde lo que vamos a inteligir la cosa es algo distinto y distanciado de ella. Es el *distanciamiento* en la realidad campal. No se trata de mera distinción sino de distanciamiento campal. Los dos momentos de la formalidad de realidad, el momento individual y el momento campal, quedan en cierto modo autonomizados en la cosa

real misma. En el campo están incluidas las cosas, y el campo las abarca. Con lo cual el campo mismo, según decimos, adquiere una cierta autonomía propia. Y este campo «excedente» respecto de cada cosa, actualiza cada una de ellas de un modo muy preciso: en distanciamiento. Es una rigurosa distancia. Distancia no es simplemente longitud ni distinción. La longitud es distancia solamente cuando es o ha de ser recorrida. El movimiento intelectual recorre el «entre», y entonces la posición de unas cosas «entre» otras cobra el carácter de distancia. El movimiento intelectual es distancial, por así decirlo. La distancia es la distinción *recorrida*.

4. Esta distancia es recorrida de un modo muy preciso. El punto de partida en «hacia» apunta a su término, hacia aquello desde lo que se entiende. Con este término no está unívocamente fijado el movimiento mismo, pero necesita estarlo. De ahí que el movimiento intelectual distancial sea esencialmente movimiento orientado. La orientación no es una especie de colocación extrínseca de la inteligencia para que se dispare su movimiento, sino que es un carácter propio de la intelección misma en cuanto tal. Toda aprehensión de las cosas en un campo lleva en lo entendido mismo la impronta de la orientación en que han sido primordialmente entendidas. La orientación no consiste tan sólo en que estén ya fijados el «desde» y el «hacia» del movimiento, sino en que aun dentro de esta misma fijación quepan trayectorias distintas de intelección. Estas trayectorias expresan lo que entiendo aquí por orientación. Con el mismo «desde» y con el mismo «hacia» puede haber y hay orientaciones distintas para ir de una cosa a otra. Esta diversidad de orientaciones es en el fondo arbitraria: es resultado de una opción intelectual. De ahí el carácter optativo de la intelección concreta en movimiento. Aquí, naturalmente, no nos interesa el

problema de esta opción en cuanto opción sino tan sólo su fundamento en la realidad de lo entendido. Este fundamento es justo el carácter sentiente de la intelección; por ser sentiente es por lo que esta intelección es orientada.

5. Finalmente, la intelección en distancia no está definida tan sólo por razón de la trayectoria sino también por razón del término a que apunta el «hacia» mismo desde el que se parte. Puedo, en efecto, elegir un poco arbitrariamente aquello en que voy a apoyarme para entender desde ello la cosa; puedo ir hacia distintas cosas más o menos arbitrariamente alejadas. El movimiento que constituye la intelección de lo que algo es en realidad no está unívocamente determinado en aquello desde lo que se parte. Y esta falta de univocidad actualiza el campo de realidad justamente como *campo de libertad*. En buena medida, la intelección diferencial de lo que algo es en realidad es una intelección libre. Con esto no me estoy refiriendo a que esa intelección sea un acto arbitrario de la voluntad, sino al hecho de que el movimiento intelectual hacia la cosa, y hacia lo que ésta va a determinar en la intelección, es un movimiento que no está unívocamente determinado más que por un acto de libertad.

Este movimiento intelectual como vemos, no es algo primario de la inteligencia como pensó Hegel. El movimiento intelectual (dialéctica la llamaba Hegel) no es la estructura formal de «la» inteligencia, sino «una» determinación de la inteligencia según el modo diferencial de presentación de lo real. Además, como esta diferencialidad está constituida por el carácter de la realidad impresionablemente dada, resulta que el movimiento intelectual es una determinación no de «la» inteligencia sino de la «inteligencia sentiente», y además de esta

inteligencia en cuanto actualización ulterior y campal de la realidad. Por estas dos razones, digo, es falsa en su misma raíz la idea de la Lógica de Hegel. Ninguna dialéctica está montada sobre sí misma.

6. ¿Cuál es el carácter de este movimiento intelectual? Lo real nos retiene no tanto por su contenido como por su propia formalidad de realidad, según he indicado antes. Ahora bien, ya hemos visto que sentimos intelectivamente la formalidad de realidad como siendo «más» que la realidad de cada cosa. Ya lo he dicho y lo repito para mayor claridad en este otro contexto. El «más» no es exterior a la cosa real sino que es un carácter intrínseco y formal de la realidad de una cosa: es justo el momento campal de su realidad. Lo real tiene los dos momentos de formalidad individual y campal, y esta formalidad en sus dos momentos es lo que nos tiene retenidos.

Esta retentividad o retinencia tiene a su vez en la realidad misma dos momentos propios. En primer lugar, lo real por ser campal nos retiene en una forma muy concreta: empujándonos al campo de realidad. Es el momento impelente de la retentividad de lo real, la *impelencia* de lo real. Lo real de la cosa es algo que nos impele a ese «más» propio de la realidad.

Pero no nos saca de ella sino que precisamente nos retiene en ella. El empujarnos impelentemente a aquel «más» no es hacernos abandonar la cosa, sino justamente al revés: toda impelencia envuelve por esto una constitutiva *reversión* hacia la cosa. No es estricta reversión porque no se ha salido de la realidad de la cosa; es reversión justamente en el sentido de una constitutiva evitación de la salida. Y a esta evitación es a lo que llamo reversión: es la reversión del momento campal al momento individual. Esta reversión es lo que se expresa en la

frase: «Esta cosa es esto en realidad». Mientras la impelencia nos retiene abriéndonos desde la cosa a lo campal, lo campal nos retiene llevándonos del campo a la cosa. Este momento de ir desde el campo a la cosa es lo que llamo *intentum*. Voy a explicarme, porque a mi modo de ver es un concepto esencial.

El *intentum* es lo que etimológicamente significa el vocablo mismo: un «tender-a». No es primariamente una intención —lo veremos en seguida— sino un tender. Pero este tender no es una «tendencia» en sentido psicológico, sino más bien una *tensión* estructural, la tensión por la que la realidad nos retiene en la cosa de la que nos habíamos ido distanciando. Toda aprehensión de lo real es por este lado tensiva. Acotemos este concepto.

El *intentum* como tensión es, como lo dice el vocablo mismo, un intento. Pero este intento tensivo no es un intento de llegar a la realidad de la cosa puesto que no hemos salido de ella; es la retentividad misma de la cosa que nos retiene tensamente en ella. Por esto, el intento en cuestión no es un *intentum de realidad*, sino que es *realidad en intentum*. La retención es un *intentum* tensivo por parte de la realidad. Si se quiere emplear la metáfora de la luz, es la reversión de la claridad sobre la propia luminaria.

No es tampoco una especie de ensayo para aprehender la cosa real. En nuestro idioma, intento es tanto como ensayo; pero originariamente, *intentum* no es ensayo, no es ensayo de ir a la realidad, porque estamos ya en la realidad de la cosa y no podemos abandonarla. No tiene sentido, pues, hablar de un ensayo. Para no confundir intento con ensayo es justamente por lo que recurro al vocablo latino *intentum*.

El *intentum* tampoco es formalmente intencionalidad. Intencionalidad es un vocablo y un concepto que usa la filosofía desde hace siglos. En términos generales es el acto, o cuando menos el carácter del acto en que miramos a algo, a lo inteligido. Es la acepción de intención volitiva trasladada al acto de intelección. Esta intencionalidad tiene cuando menos dos sentidos. En sentido escolástico, intencionalidad es el carácter que tiene lo inteligido considerado tan sólo en cuanto inteligido: en cuanto inteligido es término de una mirada intelectual. Y si algo no tiene más entidad que el ser inteligido en intención, la escolástica dirá que tiene solamente existencia intencional. En la filosofía actual la idea de intencionalidad no es exactamente ésta. Para la fenomenología, intencionalidad no es un carácter de la entidad inteligida, sino un carácter del acto de conciencia: la conciencia es un «referirse-a» algo, una *nóesis* que en cuanto tal se refiere a algo que es por ello su *nóema*. Pues bien, el *intentum* de que estoy hablando no es intencionalidad en ninguno de estos dos sentidos. Ambos, en efecto, se apoyan en que la intelección es un mirar hacia algo. Pero el *intentum* no es eso. Porque esta mirada intencional supone que por su propia índole tenemos que ir «hacia» la realidad, con lo cual la realidad sería algo hacia lo que hay que ir: se trataría a lo sumo de una correlación. Y esto es falso. No vamos hacia la realidad, sino que estamos ya en ella y retenidos por ella. El *intentum* no es un «ir» sino un «estar» tensivamente en la cosa real, retenidos por ella. Sólo puede haber intencionalidad porque hay básicamente un *intentum*. Lo veremos en otro capítulo.

De ahí que el *intentum* no tiene carácter intencional sino «físico». En primer lugar la intencionalidad misma no es algo puramente intencional sino físico. Es a mi modo de ver un acto físico de la inteligencia, es la física referencia a lo inteligido, y es también y sobre todo el carácter

estrictamente físico del acto de intelección: es la física misma de la intelección. Algo así como la virtud. La virtud no es un mero valor al que me determino a ir, sino que es el carácter físico del estar en este valor, o de haberlo incorporado a mi física realidad. No es un acto de voluntad que acepta un valor como objeto, sino que es un carácter físico de este aceptar mismo, un afectar valioso en sí mismo en cuanto aceptación. La virtud es la «física moral». Pues bien, la intencionalidad es justo el carácter físico del acto intelectual. Es un modo del *intentum*. Por esto es por lo que he dicho, y lo repetiré mil veces, que no hay intencionalidad sino como modo del *intentum*. Ya veremos cuál es este modo. Pero además el *intentum* es en sí mismo algo físico. Como estamos ya en lo real, la reversión no es un «ir-hacia» sino un «estar-tenso-en». Sobre el *intentum* está fundada tanto la *nóesis* como el *nóema*. Pero el *Nous* es un *ergon*. Y este *ergon* es el *intentum*. La estructura primaria de la intelección no es noética sino noérgica. En rigor, noergia no es un carácter exclusivo del *intentum* porque el *intentum* es un momento ulterior de la aprehensión primordial de realidad. Y es esta aprehensión la que constitutiva y formalmente es noérgica. Retenidos por la realidad estamos impelidos físicamente a lo campal, y estamos también físicamente tensos en la cosa real. La actualidad física de lo real es físicamente retentiva en sus dos momentos de impelencia y de reversión.

En definitiva, lo real en impresión nos retiene en sus dos aspectos, individual y campal, pero no como aspectos yuxtapuestos sino en la unidad radical de la impresión de realidad. Esta estructura tiene el doble momento de impelencia y de *intentum*. No son algo añadido a la impresión de realidad sino que constituyen la estructura misma de la impresión de realidad en cuanto campal. Como intrínseca y

formalmente campal, la impresión de realidad es *impelente* y es *intentum*. Recíprocamente, impelencia y *intentum* son lo que son tan sólo como momentos estructurales de la impresión de realidad en cuanto campalmente estamos retenidos en ella.

7. Este movimiento intelectual, precisamente por su momento de impelencia es por lo que es un movimiento en distancia. Y en cuanto *intentum*, tiene un carácter muy definido. Partiendo «desde» una cosa real anterior «hacia» otra en movimiento orientado a través del campo de realidad, es como aprehendemos qué sea en realidad esta cosa real. Pues bien, como aún no lo hemos aprehendido, no tenemos aún aprehensión dual sino movimiento dual hacia ella: es la *expectación* en el sentido más etimológico del vocablo, «mirar desde lejos» (de donde ha derivado el sentido de esperar). El movimiento intelectual es formal y constitutivamente expectante. La expectación no es un estado psicológico de tensión general de espera, sino que es un carácter intrínseco y constitutivo del movimiento intelectual en cuanto intelectual. Expectación es la intelección de lo otro en su primer presentarse como otro. Es un modo de intelección: inteligimos lo que la cosa es en realidad en un movimiento desde lejos, por tanto expectante. Fácilmente se propendería a pensar que esto significa que estamos larvadamente *preguntándonos* por lo que la cosa sea en realidad. Pero no es así: preguntar no es sino la forma proposicional de la expectación y no al revés. Preguntamos porque estamos intelectivamente expectantes. Más aún, en general estamos expectantes sin preguntar ni preguntarnos nada: simplemente «estamos». La pregunta es siempre algo intencional, la expectación en cambio es algo noérgico. Expectación es la intelección distante *in vía* en cuanto intelección. Lo que expectamos es lo que la cosa ya aprehendida como realidad es en

realidad.

Este movimiento intelectual es aquello en que consiste el «decir» propio del logos. Naturalmente no me refiero al decir mismo en cuanto tal sino a lo dicho en cuanto dicho en ese decir. El logos es intelección sentiente en que estamos retenidos por lo real en su momento campal, esto es en el «hacia» de la realidad. El término de este «hacia» es un término distanciado de la cosa real que queremos inteligir. A ese término vamos impelidos por lo real, pero retenidos por esto real al que por eso mismo nos vemos revertidos. El logos no es solamente una intelección dual, sino que esta dualidad es inteligida en un transcurso, en un movimiento. La intelección no es sólo dual sino que recorre esta distancia de lo dual. Y en ese transcurso desde un término a otro, la intelección es un movimiento en el que consiste el decir de una cosa desde otra lo que aquélla es en realidad. La estructura radical básica del decir es movimiento. Por tanto no se trata tan sólo de que sea dinámico el acto de mi intelección sino de que lo real sentientemente actualizado esté actualizado en dualidad dinámica. Es, repito, un momento intrínseco de la actualidad sentiente de lo real. Y como ya vimos, esta actualización es lo que hace posible el decir. El dinamismo de la dualidad intrínseca de cada cosa real es lo que hace posible el movimiento de decir algo acerca de algo otro.

Pero hay más. El logos de que aquí nos ocupamos no sólo tiene dos algos, y no sólo dice algo acerca de otro algo, sino que este decir tiene un carácter sumamente preciso: es declarar. Y esta declaración es un transcurso en un medio de intelección. Es el tercer momento estructural del logos.

III. *La medialidad de la intelección* en que el logos sentiente

consiste. El decir propio del logos puede adoptar, y adopta efectivamente, formas muy diversas. Pero para los efectos de la intelección se trata solamente de un decir declarativo, *apophantikós*. Es un movimiento en que se entiende algo desde otro algo declarando lo que el primer algo es en realidad. ¿Cuál es la estructura radical básica de la intelección declarativa?

La intelección del logos se mueve en la dualidad de un campo de realidad. Pero volvamos a recordar lo que es este campo de realidad. Toda cosa real está en cuanto real abierta a otras cosas reales: es el «hacia» como apertura trascendental. En su virtud, toda cosa real está entre otras cosas reales. Este «hacia» del «entre» es lo que formalmente constituye el *campo de realidad*. Como este campo es el mismo en todas las cosas que en él se incluyen, resulta, según he repetido muchas veces, que este campo cobra entonces cierta autonomía propia. El campo no es ni un concepto ni una relación. Es un *momento físico* de lo real en su actualidad. Por eso decimos que «estamos» en el campo de realidad. Y en este campo en que ya estamos por la aprehensión primordial, es donde campalmente entendimos lo que una cosa es en realidad.

El campo como realidad es aquello «en» que el logos, «en» que la intelección diferencial, se mueve. Esto es, el campo de realidad es un *campo de movimiento*. Pero ¿de qué movimiento? No se trata de una especie de lugar vacío en que el movimiento transcurre. Esto sería volver a la idea del campo como espacio. Y el campo no es un campo espacial sino campo de realidad. Como campo de realidad el «entre» tiene muchos caracteres distintos. Puede tener por ejemplo el carácter de entorno físico o vital. Aquí no se trata de esto sino de la unidad del

«entre» como un «hacia» de realidad. En su virtud, el campo no es un lugar ni una cosa más que contenga a las cosas, sino que es algo esencialmente distinto: es un campo que al ser recorrido, y en su recorrido mismo, constituye la intelección; es *campo de intelección*.

El campo está entendido dinámicamente. Pero lo así entendido no lo es como si fuera una cosa más. Acabamos de decirlo: el campo no es una «cosa». Y sin embargo es algo entendido. ¿Cómo? No como cosa u objeto, sino como algo cuya función no es ser visto en sí mismo sino en hacer ver en sí mismo las cosas: es «medio» de intelección. ¿Qué es medio? ¿Y en qué consiste su carácter intelectual?

1. Medio no es aquí aquello por *medio* de lo cual vamos de una cosa a otra, esto es, no es aquello por lo cual entendimos algo partiendo de otro algo. Si así fuera, toda intelección del logos sería *mediata*, estaría mediatizada por aquello por medio de lo cual entendimos. Que esto pueda ocurrir así es innegable. Pero como carácter formal del logos esto es falso: hay también *logos inmediato*. Si digo que este papel que veo es en realidad blanco, mi logos es inmediato.

El «medio» de que aquí tratamos es algo distinto. En el medio mediatizante hay dos aprehensiones: una la aprehensión de aquello por medio de lo cual entiendo, y otra la aprehensión de su función de mediatización en virtud de la cual a la visión de la «cosa-medio» se agrega la aprehensión de aquello a que este medio nos conduce mediatamente. Pero en el medio que aquí me preocupa no se trata de algo que se aprehende en un acto distinto de su función medial, sino que se aprehende tan sólo esta su función misma: no es algo que se ve sino algo *en* que se ve, algo que permite ver. Así la luz (dejemos de lado la psicología), así el espejo: no son cosas que se ven sino cosas

que hacen ver. En realidad este medio no es visto en un acto distinto de aquel en que vemos lo que hace ver. Tan es así, que para entender el medio como si fuera término de intelección, hace falta llevar a cabo una especie de retorsión sobre la cosa vista en él; para ver un espejo perfecto hace falta un esfuerzo especial de retorsión, para convertirlo en cosa vista. Todo logos es *mediado*, aunque sea *inmediato*.

.Este concepto de medio es esencial en todo orden de intelección. La filosofía moderna ha considerado la intelección de las cosas como resultado de dos factores, por así decirlo: como resultado de la inteligencia y de la cosa. Pero esto es insuficiente. Porque es esencial considerar el medio de intelección. No es lo mismo entender una cosa en cierto modo individualmente por ella misma, que entenderla en un medio social. En este aspecto la sociedad es un medio de intelección. No es algo que *pertenece* a lo entendido, pero es desde luego algo que hace ver lo entendido de una manera peculiar. Más aún, en medios distintos las mismas intelecciones pueden tener modalidades distintas. Y no me refiero solamente al medio social en general sino inclusive a medios sociales especiales, por ejemplo un gremio: el medio gremial hace ver las cosas de un modo peculiar. No es lo mismo entender algo en un medio social (general o especial) que entenderlas en un medio religioso. La sociedad en sus diversas formas, la religión, etc., son desde este punto de vista no lo que entendimos, sino algo que nos hace entender las cosas. En diferentes medios se ven las cosas de distinta manera. Por eso digo que el medio es algo esencial a la intelección en todos los órdenes.

2. Pero si esto es así, si la índole del medio modula muy profundamente la intelección de las cosas ¿cómo se podrá hablar de la

intelección de una cosa real, como lo hemos hecho hasta ahora, a saber, como algo que está determinado en el campo de realidad solamente por la cosa misma? He aquí un problema esencial.

Para responder a esta cuestión basta con considerar más atentamente lo que acabamos de decir acerca del medio social, religioso, etc. de la intelección. Estos medios son medios porque vemos en ellos las cosas, mas las vemos de distinta manera. Pero ¿qué cosas? Las cosas reales como reales. Entonces es claro que esos distintos medios no son sino modalidades diferentes de lo que me hace ver las cosas como reales. Ver las cosas reales en un medio individual o social presupone ver medialmente las cosas como reales. Entonces todos los diferentes medios remiten a un medio primero, a un medio básico que me haga entender lo que las cosas como reales son en realidad. ¿Cuál es este medio?

Entender las cosas reales en un movimiento desde unas a otras es entenderlas, según hemos visto, en el campo de realidad. Lo cual significa que el campo de realidad, mejor dicho, la realidad como campo es justo aquello en que entendimos una cosa desde otras. Es decir: la realidad campal en cuanto realidad es el medio mismo de intelección del logos. He aquí lo que buscábamos. Todos los demás medios son cualificaciones de este medio primario y básico: la realidad campal en cuanto realidad. ¿Por qué? La respuesta es clara. Entender es la mera actualización de lo real como real. En la aprehensión primordial de realidad entendimos la cosa real misma. Pero la intelección campal es una modalización de la intelección primordial de lo real: entendimos lo que algo es en realidad de una manera no directa sino mediada. Por tanto esta intelección es justamente reactualización. De donde resulta

que el campo de realidad, por lo que concierne a nuestro problema, es un campo de actualidad, mejor dicho, un campo de re-actualidad. La realidad campal nos hace ver la actualidad de una cosa real desde otra y con ello reactualiza lo real. En cuanto campo de actualización es como la realidad campal constituye el medio primario y básico de la intelección del logos: es la *realidad como medio*.

El logos pues no es sólo dual y dinámico sino que es también medial. Ver una cosa real desde otra moviéndonos en el campo de realidad es actualizar lo real como físicamente real en el medio de la realidad. Y esta reactualización de lo real como real es justamente lo que es su «declaración», es el logos *apophantikós*. La intelección medial es intelección declarativa. El campo de realidad como medio de actualización es el fundamento medial de la declaración. Tal es la estructura del logos declarativo. Sólo la medialidad de la realidad como campo es lo que hace posible el logos en cuanto declarativo.

En definitiva, el logos en cuanto tal tiene una estructura básica primaria: el logos es una intelección campal de carácter dual, dinámico y medial. El logos es una intelección sentiente en que se declara dinámicamente en el medio de la realidad campal, lo que una cosa real es desde otra, en realidad. Esta es su estructura básica. El logos es logos sentiente precisamente porque es campal.

Esto supuesto, nos preguntamos ahora cuál es la *estructura formal* y no sólo radical de esta intelección. Esta estructura formal tiene dos momentos: el momento dinámico y el momento medial, porque la dualidad es en el fondo un carácter de los otros dos momentos. El estudio de esta estructura formal en sus dos momentos constituye el tema de las dos secciones siguientes.

## SECCIÓN 2

### ESTRUCTURA FORMAL DEL LOGOS SENTIENTE:

#### I. ESTRUCTURA DINÁMICA

Aun a trueque de monótonas repeticiones, reanudemos nuevamente el hilo de nuestro problema. La aprehensión primordial de realidad tiene desde luego los dos momentos de formalidad individual y de formalidad campal, dos momentos de una sola y misma formalidad de realidad de la cosa. La unidad de estos dos momentos aprehendida *explícita* y *formalmente* es lo que constituye la intelección de lo que la cosa es «en realidad». En la aprehensión primordial de realidad, la unidad del momento individual y del momento campal es inmediata: es por esto una aprehensión que podríamos llamar compacta. En actualización diferencial, la unidad en cuestión cambia profundamente de carácter. Porque entonces se intelige una cosa «entre» otras. Lo cual significa que la cosa inteligida lo es en la distancia que hay entre esta cosa y las demás. De lo cual resulta que el campo de «la» realidad es el campo de la distanciación del «en realidad». En actualización diferencial, la intelección de lo que la cosa es en realidad es, pues, un despliegue *distanciado* por la presentación de una cosa «entre» otras.

En su virtud, la intelección misma de lo que algo es en realidad es un movimiento intelectual en dos fases.

Primeramente, es la fase del *movimiento de impelencia* de la cosa real a un campo, al campo de «la» realidad. La impelencia es



distanciación de lo que la cosa es en realidad. Y en efecto, para inteligir lo que una cosa entre otras es en realidad, lo primero que ha de hacerse es «pararse a considerar» la cosa. Y pararse a considerar es ante todo una especie de suspensión intelectual, es un *tomar distancia* de la cosa pero en ella y desde ella misma.

Por otra parte en esta distanciación la cosa real nos retiene siempre tensos en ella, y por consiguiente revertidos a ella en un *intentum* por la tensión misma de la distancia. Es un *movimiento del intentum* para inteligir desde el campo lo que la cosa es en realidad. Por tanto es un referirnos desde el campo a la cosa: es *intención intelectual*. El *intentum* se ha tornado en intención. Toma de distancia y intención intelectual: he aquí los dos momentos del movimiento intelectual.

Para estudiar la estructura dinámica de esta aprehensión dual hemos de examinar:

Capítulo 4: Qué es *tomar distancia* de la cosa.

Capítulo 5: Qué es *inteligir en distancia* lo que la cosa es en realidad.

## CAPITULO IV

### DISTANCIACIÓN DE LA COSA

En esta intelección la cosa nos remite a un campo de realidad para inteligir en él lo que dicha cosa es en realidad. En otras palabras, como acabamos de decir, hay que tomar ante todo una cierta distancia de ella.

Tres puntos hay que examinar entonces:

1° Qué es distancia.

2° Qué es «tomar distancia».

3°Cuál es la estructura propia de lo aprehendido en este acto de distanciación.

### §1 QUE ES DISTANCIA

Hemos visto que toda cosa real tiene un momento individual y un momento campal: es la estructura del desdoblamiento. Cuando esta cosa real está aprehendida en aprehensión primordial, la diferencia entre los dos momentos está en cierto modo abolida: es justo lo que he llamado compacción. Pero cuando la cosa está aprehendida «entre» otras, entonces la unidad es tan sólo dual. Pues bien, la unidad en desdoblamiento es lo que formalmente constituye la distancia. Distancia pues no significa una distancia espacial sino algo esencialmente distinto. Precisemos este concepto.

A) Ante todo desdoblamiento no es distancia de la realidad. De ser así nos situaríamos «fuera» de la realidad, lo cual es imposible. La cosa real es término de una aprehensión primordial de su realidad; y esta aprehensión misma es la que por ser de realidad (por tanto sin salimos de la formalidad de realidad) nos sitúa en el campo de «la» realidad como algo expresamente distinto de la realidad individual. Esta instalación en «la» realidad es obra de la aprehensión primordial de realidad, la cual es inamisible.

B) Pero «la» realidad no es un piélagos en que cada cosa real estuviera sumergida. Es sólo un momento propio de cada cosa real. Es un momento según el cual cada cosa real al ser en y por sí misma real, es sin embargo en y por sí misma algo «más». Este carácter de «más» no es un «allende ella», pero sí es un «más en ella». Por consiguiente distancia es sólo un momento dentro de la cosa misma. No salimos fuera de la cosa sino que estamos «en ella». No sólo no salimos fuera de la realidad, sino que no salimos ni de la cosa real misma: la distancia es un momento intrínseco a la cosa, es algo en ella misma. ¿Qué es este momento?

C) En esta distanciaci3n sus dos momentos no est3n correlativamente distanciados. Lo que la cosa real individual es en realidad queda distanciado de esta realidad corrió realidad individual. Es decir, se mantiene la realidad de la cosa individual tanto en su formalidad de realidad como en su contenido, pero nos distanciamos por lo que concierne a lo que es «en realidad», es decir hacemos del campo algo autónomo, un campo que ha de recorrerse. En esta distanciaci3n queda instalada la cosa real individual en el campo de realidad. Por tanto, repito, no salimos ni fuera de la cosa real misma ni fuera del campo de realidad, sino que nos quedamos en su momento campal para inteligir desde él lo que es en realidad su momento individual mismo. Vamos entonces *en la cosa real* desde su momento campal hacia su momento individual, la inteligimos campalmente. Esto es, recorreremos la distancia como momento interno de la cosa, recorreremos la dualidad como unidad en desdoblamiento.

Siendo esto así, resulta claro que la cosa real aprehendida entre otras cosas reales nos impele al campo en una impelencia que tiene un

carácter muy preciso: nos impele a «tomar» distancia de la cosa. ¿Qué es este «tomar» distancia?

## §2 QUE ES TOMAR DISTANCIA

Naturalmente, es estar llevado por la cosa misma en su formalidad de realidad individual a su momento campal diferencialmente autonomizado. Esta moci3n tiene algunos rasgos importantes.

1) Ante todo ¿de qué se toma distancia? Lo que de la cosa ha quedado distanciado en el campo de la realidad es lo que aquella cosa real es en realidad. ¿De qué manera? Alejándonos de su unidad con el momento campal de la realidad.

2) La cosa real no queda por tanto eliminada. Todo lo contrario. Porque es la cosa real la que nos tiene impelidos desde su realidad individual al campo de «la» realidad. Por tanto, esta impelencia no consiste en abandonar la cosa real, sino en mantenernos *en ella*, pero solamente como punto de apoyo para un repliegue intelectual que deje en suspenso lo que esa cosa es «en realidad». Esta suspensi3n es un movimiento propio: es un esfuerzo que llamo *retracci3n*. Retracci3n es intelecci3n de la cosa real dejando en suspenso lo que es en realidad. Tomar distancia es pues, en definitiva, «movimiento de retracci3n». Estar lanzados por la cosa formalmente real al campo de «la» realidad es dejar en suspenso *retractivamente* lo que la cosa es en realidad.

3) Entonces es claro que la inteligencia sin dejar de estar en la realidad y sin abandonar las cosas reales, se sitúa ciertamente en ellas

pero en cierto modo «sobre» ellas. En «retracción», la inteligencia se sitúa «sobre» lo que las cosas son en realidad. La articulación de esos dos momentos, entre el momento de retracción, y el momento de estar sobre las cosas, es esencial. Su desconocimiento ha sido fuente de un doble error. En primer lugar, la inteligencia no «está» sobre las cosas por sí misma —fue un error de todo el idealismo desde Descartes hasta Schelling, y en el fondo hasta Husserl y Heidegger— sino que «llega a estar» sobre las cosas por un movimiento de retracción frente a ellas. El «sobre» se funda en la «retracción». Y en segundo lugar, aquello sobre lo que está la intelección no es la pura y simple realidad sino tan sólo lo que las cosas reales son «en realidad». Hemos visto, que lo que el movimiento intelectual entiende no es lo real en cuanto real sino lo que esto, ya inteligido como real, es «en realidad». Por esto, lo repito hasta la saciedad, es por lo que todo movimiento intelectual es tan sólo una modalización de la aprehensión primordial de realidad.

4) Es decir, en la retracción inteligimos «la» realidad como algo abierto a lo que las cosas puedan ser en ella. Por tanto, estar en esta forma en «la» realidad, es estar *liberado* por lo pronto de lo que las cosas son en realidad. Pero esto, según hemos dicho no es abandonarlas. Lo que hacemos es inteligir lo que sean en realidad tan sólo como libre punto terminal de lo que es «la» realidad, es inteligir que «la» realidad es esta cosa. Inteligida así lo que la cosa es en realidad, el punto firme de esta nueva intelección es «la» realidad, y lo que lo real sea en cada caso no es sino mero punto terminal de «la» realidad. En la retracción por tanto llevamos a cabo una liberación del «en realidad» apoyándonos en «la» realidad. Ver lo que las cosas son en realidad es inteligirlas liberadamente: La cosa como mero término libre ya no «es» lo que la cosa es en realidad, sino tan sólo lo que «sería» en realidad.

El «sería» es el modo propio y formal como la cosa está mantenida en retracción. La realidad de lo terminal en cuanto meramente terminal es la realidad «en sería». Las cosas reales, presentes ahora tan sólo como lo terminal de una aprehensión reactiva, tienen entonces una intrínseca ambivalencia. Por un lado pertenecen a la realidad, y en su virtud son ya reales en su realidad primordial. Pero por otro lado, lo que sean en realidad es momento meramente terminal de intelección: es simplemente lo que «serían» en realidad. Lo explicaré en seguida.

5) ¿En qué consisten entonces más precisamente estas cosas en retracción? En impelencia, la intelección ya no es *aprehensión primordial* de realidad, sino *simple aprehensión*, mero término de intelección. Lo que la cosa es «en realidad» es ahora, y por lo pronto, simple aprehensión. Simple significa ahora ser mero término de aprehensión. Precisemos.

La filosofía clásica ha conceptualizado siempre: a) que la simple aprehensión es aprehensión de algo que formalmente no tiene ningún carácter de realidad, sino que por el contrario prescinde de este carácter; b) que esta aprehensión es el primer acto propio de toda posible intelección; c) que la intelección de algo formalmente real es siempre una intelección ulterior: el juicio. El juicio es así la única intelección que envuelve formalmente el momento de realidad. Pero estas tres afirmaciones son a mi modo de ver falsas.

En primer lugar, la simple aprehensión no prescinde formalmente del carácter de realidad, sino que formalmente lo mantiene: es que lo real aprehendido es en realidad un momento terminal y sólo un momento terminal de «la» realidad. En cualquier simple aprehensión aprehendemos la cosa formalmente como si fuera un momento de algo

que real y efectivamente es una realidad. No se prescinde de la realidad; es imposible. Es la aprehensión tan sólo de lo que sería la cosa «en realidad». No se trata pues de una retracción de lo real en cuanto real, sino de una retracción de lo que esta cosa, formalmente mantenida como real, es «en realidad». Y esta unidad de realidad y retracción es lo que constituye el «sería». No es el «sería» de «realidad» sino el «sería» del «en realidad». La simple aprehensión por tanto envuelve formalmente el carácter de realidad. La filosofía clásica ha hecho de la simple aprehensión algo que reposa sobre sí mismo como material de que está compuesto el juicio. Esto es, ha considerado la simple aprehensión tan sólo como momento «material» del logos judicativo. Esta concepción es resultado de la logificación de la intelección. Pero la simple aprehensión envuelve formalmente la realidad. Por tanto no puede entenderse la simple aprehensión como un momento de la logificación de la inteligencia, sino por el contrario ha de entenderse el momento lógico de la simple aprehensión como modo de actualización, esto es como un modo de inteligización del logos.

En segundo lugar, la simple aprehensión no es el primer, acto propio de toda intelección, sino que toda simple aprehensión es, y solamente es, una simple aprehensión por «retracción»; es una aprehensión «retraída» de una aprehensión primordial. Por consiguiente, el primer acto propio de intelección no es la simple aprehensión sino la aprehensión primordial de realidad.

Finalmente, y en tercer lugar, la realidad formal y efectiva no es patrimonio del juicio sino de la aprehensión primordial de realidad. Ya lo vimos: la aprehensión primordial de realidad es lo que envuelve formalmente el carácter de realidad "anteriormente al juicio. Tratándose

de simple aprehensión, el adjetivo «simple» denota que lo que la cosa es «en realidad» queda aprehendido como mero momento terminal de «la» realidad: «la» realidad es aquí y ahora, esto o lo otro, «en realidad».

¿Cuál es la estructura propia de lo aprehendido en este acto de distanciación que es la simple aprehensión?

### §3 ESTRUCTURA DE LO APREHENDIDO EN DISTANCIA

Esta estructura plantea tres graves problemas. He hablado ya de ellos pero conviene destacarlos claramente: cuál es el origen de la simple aprehensión, cuál es la condición de lo simplemente aprehendido, cuáles son los modos de la simple aprehensión.

1) *El origen de la simple aprehensión.* Trátase de la simple aprehensión en cuanto tal. No se trata de lo que clásicamente se llamó origen de las ideas, porque no toda simple aprehensión es idea. Hay que afrontar el problema del origen no en la línea de las ideas sino en la raíz primaria de la simple aprehensión. Este origen, ya lo hemos visto, es un *acto de retracción* impuesto por lo real mismo primordialmente aprehendido: es su dimensión campal lo que nos impone aquel acto.

A) Esta retracción no consiste en un simple «prescindir». Porque prescindir es siempre algo que afecta al contenido de lo aprehendido, un contenido que comprende, como veremos en seguida, tanto lo que clásicamente se llamó esencia como lo que se llama existencia. Pero la retracción conserva todo el contenido de la cosa como realidad, y lo que

deja en suspenso no es «la realidad», sino lo que la cosa es «en realidad». Continúa la realidad siendo el «de suyo», pero no sabemos qué es en realidad este «de suyo». Y esto no es una mera sutileza.

B) stamos lanzados por el momento campal de lo primordialmente aprehendido hacia las otras cosas campales. Estas son ciertamente reales y están aprehendidas en aprehensión primordial; pero por el momento de retracción el contenido de estas cosas deja de ser contenido «de ellas», y queda reducido a ser *principio de inteligibilidad* de la cosa que remitió a estas otras cosas campales. Ser principio de inteligibilidad consiste en ser aquello respecto de lo cual queda re-actualizada una cosa real. Y esto es la simple aprehensión: intelección de un real principio de inteligibilidad. El contenido de estas cosas, pues, ya no es contenido de cosa sino tan sólo principio de inteligibilidad de otra o de otras.

C) Este movimiento, y por tanto la simple aprehensión, transcurren dentro del campo físico de realidad. Pero el contenido de lo simplemente aprehendido en este movimiento está en el campo tan sólo como principio de inteligibilidad. En cuanto tal, el contenido no «es» en sí mismo sino lo que «sería» el contenido de lo que es en realidad la cosa que quiero inteligir. El «sería» es el carácter del contenido de las cosas reducido a principio de inteligibilidad. Estas cosas no quedan fuera del campo de realidad, pero no están en él como un contenido que «es» sino como un principio de lo que «sería» la cosa de que hemos partido. El principio de inteligibilidad pertenece al campo de realidad: es en él donde transcurre el movimiento de retracción, y donde se constituye el principio de inteligibilidad. Si al ver un bulto en aprehensión primordial no sé lo que es en realidad, y me veo impelido a

las cosas que hay en el paisaje, por ejemplo, a los árboles, estos árboles están aprehendidos en aprehensión primordial al igual que el bulto mismo, pero considerados como lo que el bulto «sería» en realidad, han quedado convertidos en mero momento terminal de la aprehensión de lo que el bulto es «en realidad». Repito, no se trata de renunciar a la realidad de las cosas sino que se trata de la reducción del contenido de ellas a principio real de inteligibilidad. Es una nueva condición de lo que antes era aquel contenido. ¿Cuál es esta condición?

2) *La condición de lo aprehendido en simple aprehensión en cuanto tal.* Lo aprehendido queda, como hemos dicho, en condición de mero término de aprehensión como principio de inteligibilidad. Ser mero término es haber quedado suspendido el contenido de la realidad en tanto que contenido, con lo cual este contenido ya no es propiamente real sino irreal. En retracción, lo que las cosas son en realidad constituye por lo pronto el orbe de lo irreal. Todo pende pues de que se diga qué es irrealidad.

Irrealidad no es mero no tener realidad. Si la cosa irreal no tuviese nada que ver con la realidad, la cosa no sería «irreal» sino «arreal». Ser irreal es pues una manera de tener que ver con lo real. Lo cual es obvio, puesto que como hemos dicho la simple aprehensión se constituye formalmente en el campo mismo de realidad como realidad. ¿Cuál es esa manera? Esta es la cuestión. La estructura de lo irreal está constituida por tres momentos.

a) Por lo pronto, lo irreal no reposa sobre sí mismo sino que reposa sobre lo real. Todo lo irreal está constituido por «des-realización». Y el «des» no es un momento puramente negativo: si lo fuera, repito, la cosa

no sería irreal sino arreal. Por tanto es un «des» positivo: es la positiva inclusión en la realidad en forma de «des». Es, por así decirlo, realización en forma de «des». ¿Qué es este «des» como forma de realización? Para entenderlo hay que volver a recordar qué es realidad. Podría pensarse, en efecto, que ser real es ser existente; de lo cual resultaría que lo irreal es lo que no tiene existencia sino que sería solamente lo que suele clásicamente llamarse esencia. El «des» sería nulidad de existencia. Pero esto es imposible, porque realidad no es existencia sino ser «de suyo». Y ser «de suyo» es una formalidad allende la esencia y la existencia clásicas. Lo existente es real sólo cuando la existencia compete «de suyo» a la cosa. Si así no fuera, la presunta existencia no haría de la cosa algo real (es lo que he llamado espectro; es un problema en el que aquí no puedo entrar). Ser real es pues estructuralmente anterior a ser existente. Asimismo, lo irreal no tiene esencia clásica, porque la esencia clásica es formalmente esencia de lo que la cosa es «de suyo». En su virtud el «des» de la desrealización abarca la cosa real entera tanto en su existencia como en su esencia clásicas. Lo irreal tiene existencia irreal y esencia irreal. El carácter del «des» sale, pues, intacto de esta discusión. Y es que realidad no ha de entenderse como existencia ni como esencia, sino como ser «de suyo». Y entonces irrealidad consiste en un «des» del «de suyo». ¿Qué significa esto?

Hemos distinguido en toda cosa real, en todo «de suyo», un aspecto de realidad individual y un aspecto de realidad campal que autonomizado llamamos «la» realidad. Es el desdoblamiento. Estos dos momentos son ante todo momentos físicos y no sólo conceptivos. Como momentos, son distintos. En la aprehensión primordial de la cosa real los aprehendemos unitariamente. Pero por la realidad abierta en su

modo de «hacia» inteligimos la campalidad como momento distinto, con lo cual la cosa real queda distanciada de otras cosas reales en «la» realidad. Esto significa que es posible mantenerse en el campo aun suspendiendo la unidad de éste con una formalidad individual determinada. Entonces tenemos «la» realidad como ámbito pero sin una realidad individual propia. Este «sin» es justo el perfil negativo del positivo «des» de la desrealización. La desrealización no afecta a lo campal, a «la» realidad misma, sino a la cosa real en su momento de lo que ella es «en realidad». Esto es, «la» realidad ya no es forzosamente aquí y ahora esta cosa real determinada. Desrealizar no es suspender «la» realidad, sino suspender el contenido que aquí y ahora es real, suspender aquello en que está realizada «la» realidad. Ahora bien, realidad es el «de suyo». Por tanto «la» realidad es un «de suyo» que de suyo puede realizarse en esta cosa o en otra. La cosa real ya no es «de suyo» aquello en que «la» realidad se realiza «en realidad». Entonces surge la irrealidad. La irrealidad es el modo des-realizado de estar en «la» realidad. Es el primer momento de la irrealidad. Según este momento lo irreal envuelve «la» realidad. Primero, la envuelve formalmente: sólo puede ser irreal estando en «la» realidad desrealizadamente, esto es sin que ésta tenga forzosamente un contenido determinado. Y segundo, la envuelve físicamente: en lo irreal, «la» realidad es «la» realidad que físicamente aprehendemos en la aprehensión primordial de cualquier cosa real. «La» realidad no es un concepto o una idea o algo semejante, sino que es la física dimensión campal de las cosas reales. Es la misma «realidad física» de este paisaje, de esta piedra, o de este prado, es esta misma realidad física, digo, la que se constituye campalmente en toda simple aprehensión de cualquier índole que sea: en un centauro «la» realidad aprehendida es la misma que en esta piedra. Lo que no es lo mismo es el contenido. La

simple aprehensión no prescinde de «la» realidad como suele decirse secularmente, sino que la envuelve formal y físicamente como realidad sin contenido propio.

b) Este ámbito de desrealización es un ámbito físico de la aprehensión. Y en esta realidad como algo físico es en lo que queda actualizado el contenido de toda aprehensión intelectual. La intelección, en que «la» realidad se actualiza, no es una intelección vacía, huera, sino que es una intelección en la cual a medida que se actualiza el ámbito se van elaborando en él una o varias simples aprehensiones. «La» realidad desrealizada de toda cosa real individual, queda actualizada en las simples aprehensiones de mi intelección. Es el segundo momento de lo irreal: el momento de *actualización* de «la» realidad en las simples aprehensiones.

c) Pero entonces, la simple aprehensión queda en «la» realidad pero libremente realizada y reducida a principio intelectual de lo que «sería» el contenido de «la» realidad. Realización es actualización de algo como contenido de «la» realidad. Es pues realización liberada. Es como el reverso de aquella actualización de «la» realidad. Es el tercer momento de la irrealidad. Por tratarse de una realización en «sería», es una realización constitutivamente libre. Lo irreal no es una cosa mental tratada como si fuera real, pero tampoco es una cosa física: es cosa *libre*. No se trata de que yo considere libremente que este contenido es real, sino de que, justamente al revés, yo considere libremente que la física realidad campal «es así», esto es, tenga este contenido determinado. Por ejemplo, lo real en la ficción no consiste en ser ficción de realidad, no consiste en fingir realidad, sino que, como veremos en seguida, consiste en ser realidad en ficción; lo que fingimos es el

contenido de la realidad. «La» realidad queda actualizada libremente en algo que se realiza en ella. De lo que se está libre no es de «la» realidad sino de su contenido determinado.

Actualización de «la» realidad y libre realización en aquella de lo inteligido son los dos momentos que intrínsecamente «unos» constituyen positivamente el carácter de desrealización. De estos dos momentos positivos, el segundo está fundado en el primero: el contenido queda realizado porque «la» realidad física se ha actualizado en la intelección sin contenido. En virtud de este primer momento, lo aprehendido, esto es lo irreal, es *realmente irreal*; en virtud del segundo momento lo irreal es *irrealmente* real. La unidad de estos dos momentos es lo que constituye lo irreal que expresamos en el «sería». «Sería» es la unidad de actualización desrealizada y de libre realización. Con ello queda constituido el dominio de lo irreal. Lo irreal es pues cosa libre, por tanto cosa creada. La creación es creación no de la realidad sino de su contenido en ella; bien entendido, una realización libre. Si se quiere hablar de ideas (expresión vitanda, aunque usual como ya dije), diré que crear no es dar realidad a mis ideas, sino que es justamente lo contrario: es dar mis ideas a la realidad. De aquí toda la gravedad de esta intelección: está en juego la física realidad misma según su contenido, es decir está en juego lo que las cosas reales son en realidad. Actualizar la realidad física desrealizada en un contenido libre: he aquí la esencia de la creación.

En definitiva: la aprehensión de lo real en retracción del contenido, esto es en simple aprehensión, tiene carácter formal de irrealidad. La irrealidad es la unidad intrínseca y formal de actualización de «la» realidad física y de realización libre de su contenido: es el «sería». El

«sería» es un *modo irreal*, no en sentido gramatical sino en el sentido de la realidad en modo de libre contenido.

Esto supuesto nos preguntamos cuáles son los modos de la simple aprehensión, esto es, cuáles son los modos estructurales de la intelección de lo irreal. Es el tercer punto que queríamos examinar.

3) Los modos *estructurales de la simple aprehensión*. «La» realidad se conserva físicamente y formalmente como ámbito de libre creación de lo irreal. Pero tanto la desrealización como la creación no son absolutas. Son un movimiento que siempre se apoya en la cosa real pero que puede apoyarse en distintos momentos dimensionales de ella. En aquel movimiento se actualizan estos momentos. Como momentos competen a toda cosa real, pero el movimiento desrealizador los actualiza explícita y formalmente en la intelección. Y según estos momentos, el movimiento desrealizador confiere a la simple aprehensión caracteres distintos de irrealidad: hay distintos tipos de simple aprehensión que no son sólo numéricamente distintos, sino que son momentos estructuralmente distintos de «la» realidad como ámbito de libre creación. Aquellas dimensiones son tres y constituyen positivamente en su unidad radical la definición misma de lo que he llamado ser «en realidad». Estas dimensiones de la cosa real son, digo, tres.

A) Ante todo, lo primero que puede quedar desrealizado en la retracción liberadora, es el contenido de la cosa real entera. No es la cosa prescindiendo de «la» realidad, sino «la» realidad terminando libremente en esta cosa como aquello que ésta «sería» en realidad. En su virtud, queda actualizada la cosa real en una dimensión propia suya: ser «esto». Aquí «esto» no significa «este», sino lo que es el «este»: es

el «este» en cuanto «esto». Aprehender «esta» cosa es lo que constituye la aprehensión primordial de realidad, por ejemplo la percepción. Pues bien, el «esto» de «esta» cosa, desrealizado, es el «esto» ya no «en cuanto real» sino «en cuanto percibido»; es el «esto» de la cosa en cuanto mero término de percepción. Al «esto» en cuanto mero término de la percepción es a lo que llamaré *percepto*. Reducir el contenido de la cosa real a percepto: he ahí la primera forma de simple aprehensión. No es percepto de realidad, sino «la» realidad en percepto. Es «la» realidad terminando libremente en «esto». Es menester subrayarlo, porque la filosofía clásica, sea cualquiera su idea de la simple aprehensión, jamás ha incluido entre las simples aprehensiones al percepto. A mi modo de ver, no solamente debe incluirse al percepto entre las simples aprehensiones, sino que el percepto es la forma primaria y la posibilidad misma de toda otra simple aprehensión.

Este percepto en cuanto tal es una libre creación. Ciertamente, su contenido me está dado. Pero reducir este contenido a mero percepto es un acto mío de liberación. He liberado el «esto», lo he liberado de la cosa real en cuanto real. Pero además, es una liberación muy concreta.

Porque la reducción liberadora no es un acto arbitrario en el vacío sino que es una liberación llevada a cabo «en» la aprehensión de una primera cosa real como real desde otra cosa a la que me he retraído. Sólo vista desde ésta es como el contenido queda desrealizado. La liberación y por tanto la desrealización sólo es posible en una actualización diferencial, y en su virtud sólo es posible en función de unas cosas determinadas dentro de la actualización campal; sólo es posible referida una cosa a las demás. Y esta referencia tiene siempre



una orla de libertad, porque si me hubiera movido hacia una cosa distinta, el aspecto podría ser también distinto. La simple aprehensión de una cosa real como mero percepto, es: 1° un acto que libremente ejecuto, y 2° lo actualizado en él tiene un intrínseco carácter de libertad de «ad-spección», o si se quiere de inspección.

Este movimiento no es sólo «libre»: es una libre «creación». Porque la cosa real ciertamente es un «esto», pero reducir el «esto» a mero percepto es una rigurosa creación. Toda libre «ad-spección», es decir, todo libre aspecto de un percepto es una creación. Esta creación no concierne evidentemente al contenido de la cosa misma en cuanto real, pero sí a su «esto» reducido a percepto. Reducido «este» contenido a percepto, el «esto» es una estricta creación aspectual: es la creación perceptual del «esto».

En resumen: aprehendida a distancia en retracción, la cosa es en realidad término de una simple aprehensión que nos actualiza aquella como un «esto» en un movimiento libre y creador de reducción de esta cosa a su «esto», a mero percepto. Es lo que «esto» sería en realidad.

B) Pero en la retracción liberadora, la cosa queda en realidad desrealizada en otra dimensión más. Todo «esto» es un sistema unitario de notas reales. Según este sistema unitario, la cosa no es un mero complejo de notas reales cualesquiera, sino de estas notas sistematizadas en una cierta «manera»; de suerte que si lo estuvieran de otra ya no serían la misma cosa sino justamente otra. Es decir, la cosa real en su «esto», tiene además de sus notas el «cómo» de su sistematización. Reducido a percepto el «esto», conserva el «cómo perceptual». Pues bien, puedo retraerme liberándome en el «esto» mismo de su propio «cómo». La simple aprehensión queda entonces en

franquía para crear el «cómo». Claro está, no me limito a crear el «cómo» dejando intactas las notas, sino que las notas oriundas de perceptos pueden entonces ser libremente creadas para hacer de ellas un nuevo «cómo». El término de este movimiento intelectual creador del «cómo» es un «cómo» fingido: es un *ficto*, un *fictum*. El ficto es formalmente ficto de un «cómo». La simple aprehensión de la cosa como un «cómo» ficto es la ficción.

Precisemos algo. Ante todo la ficción es algo irreal en el sentido de desrealizado. Por tanto, la ficción es una cosa licta pero en «la» realidad. Envuelve formalmente el momento físico de realidad, ese momento aprehendido en impresión de realidad. El ficto, ya lo dije, no es un «ficto de realidad» sino «realidad en ficción». No se finge «la» realidad, se finge tan sólo que «la» realidad sea «así». Es el «cómo» sería «la» realidad, es decir, cómo sería la cosa en realidad.

En segundo lugar, el ficto es algo libremente creado, Pero es doblemente libre. El ficto tiene un «esto» propio que es también, como en el percepto, algo irreal, algo desrealizado. Pero su «esto» son tan sólo las notas que lo constituyen, listas notas están dadas, pero reducidas a mero «esto» perceptual. Es el primer lado de la irrealidad del ficto: la irrealidad de sus notas. En ello conviene con el percepto, pero sólo por lo que concierne a las notas consideradas cada una por sí misma: son «esto-notas» irreales. Pero además, el ficto ha creado libremente el «cómo», lo cual no hace el percepto. El percepto es la cosa entera dada y reducida a percepto. En el ficto queda reducido el «cómo» mismo. Es el segundo lado de la irrealidad del ficto. Es una creación de segundo grado, por así decirlo. Se irrealizan las notas pero separadamente y se recomponen en un «cómo» libre: es libre

reconformación. Pero no es una reconformación en el vacío, sino que la más libre de las creaciones ficticias va siempre orientada por el «cómo» de las cosas reales para fingirlas o bien como ellas, o bien diferentemente de ellas, o bien opuestas a ellas, etc. Lo que no se da ni puede darse es un ficto que no tenga nada que ver con algo aprehendido anteriormente como real.

En tercer lugar, este ficto no es como podía pensarse y suele decirse, una imagen producto de la imaginación creadora. Imaginación creadora la tienen también los animales. El animal tiene creaciones imaginarias estímúlicas. Lo que el animal no tiene es la aprehensión intelectual de la creación de lo imaginariamente creado. Le falta el momento de realidad. El ficto es la «realidad en ficción», es «cómo» en realidad sería la cosa. Por esto a esta aprehensión intelectual es a lo que yo llamaría *fantasía*: es una intelección fantástica. El animal no tiene fantasía en este sentido. El hombre hace con sus imágenes lo que el animal no puede hacer: fantasear. La esencia de la imaginación «humana» es la fantasía. Para oponer en este sentido el ficto a lo imaginado, reservo para el ficto el nombre de *fantasma* en su sentido etimológico.

Y es que, en cuarto lugar, la simple aprehensión de la cosa real como ficta es un acto de estricta intelección sentiente. Es *intelección*: es la aprehensión intelectual de «cómo» sería la cosa en realidad. Es *sentiente*: la imagen es el momento sentiente de esta intelección. En su unidad, esta intelección sentiente es la simple aprehensión sentiente de la cosa según cómo sería en realidad: es el ficto, el fantasma.

La simple aprehensión a distancia nos actualiza, pues, dos dimensiones de la cosa real: el «esto» y el «cómo». La libre intelección

expectante tiene respectivamente las dos formas de percepto y de ficto. Son las dos primeras formas de simple aprehensión.

C) Pero aún hay más. En la retracción liberadora quedan actualizados en distancia no sólo el «esto» y el «cómo». Porque «esto» y «cómo» son dos dimensiones de lo que sin adscribirme a ninguna idea especial de ningún orden, llamaría la configuración de una cosa. Pero esta configuración remite a una dimensión más precisa: qué es esta cosa así configurada. El «qué» es la tercera dimensión de las cosas actualizadas al ser aprehendidas a distancia. En la retracción queda actualizado ahora el «qué» en cuanto tal. En la aprehensión primordial de realidad hay un «qué» ciertamente, al igual que hay un «esto» y un «cómo». Pero estas tres dimensiones están unitariamente compactas en la cosa directamente aprehendida como real. Sólo en la simple aprehensión en distancia quedan estas dimensiones actualizadamente discriminadas: esto, cómo y qué. Pues bien, desrealizada la cosa por libre retracción, su «qué» queda irrealizado y reducido a un mero «qué» en cuanto aprehendido: es justo lo que llamamos *concepto*. Concepto no es algo primariamente lógico sino algo real: es el «qué-concep-to». El concepto envuelve formalmente y físicamente el momento de realidad. El concepto es «la» realidad física misma como si fuera este «qué»: concebimos qué sería realmente la cosa, lo que ésta sería en realidad. «La» realidad, repito, no es un momento intencional sino físico, el momento de realidad aprehendido ya en aprehensión primordial. El concepto es, pues, la realidad terminada en libre «qué». Por tanto no es «concepto de realidad» sino «realidad en concepto». Entonces la simple aprehensión en carácter de intelección a distancia es *concepción*. El concepto es lo concebido en la concepción. No es una tautología: el concepto es el «qué» de la cosa reducido a mero

término de concepción.

Este concepto es término irreal (en el sentido ya explicado). Es «la» realidad en su mero «sería» terminal. Y el movimiento que desrealiza el «qué» y lo reduce a mero concepto es un movimiento libre y creador. Precisemos.

a) Es ante todo un movimiento liberador del «qué» irrealizado. No nos dice qué es la cosa real, porque nuestra intelección es todavía una toma de distancia. Y en esta distancia tenemos la inexorable libertad de concebir los «qués» en y por sí mismos. No se trata de tantear cuál de esos «qués» sea el de la cosa real dualmente aprehendida. Esto vendrá después. Ahora estamos en la simple aprehensión concipiente de esos «qués» en cuanto términos de aprehensión. En el ámbito distanciado concebimos libremente los «qués». Estos «qués» son, en efecto, lo que «la» realidad «sería». Es un movimiento libre. Pero su libertad está perfilada por la aprehensión primordial de realidad desde la que hemos partido en la aprehensión dual: concebimos siempre «qué» sea en realidad una cosa aprehendida «desde» otra u otras anteriormente aprehendidas. Es la primera cosa real la que nos orienta «hacia» la concepción de lo que «sería». Porque a pesar de ser libre, ninguna concepción es un acto de libertad huera en el vacío. Es una libertad que nos dan las cosas aprehendidas en aprehensión primordial de realidad para concebir las demás. Y por tanto, es una libertad ya perfilada tanto en el punto de partida como en el término hacia el que se apunta.

b) Este movimiento liberador es creador. Lo que crea es la forma en que el campo de realidad se actualiza y la forma en que se realiza lo que son las cosas reales en él. El «qué», reducido a mero concepto es el «sería», y lo es en dos formas.

En primer lugar, es un «qué» abstracto. En este aspecto, La desrealización de la concepción es abstracción. La abstracción no ha de confundirse con una extracción. Un extracto no es un abstracto. La extracción es una «división» en partes. El resultado es una «cosa-extracta». La abstracción no divide una parte de otra sino que al inteligir una o varias «prescinde» de otras. Es una «precisión» en el sentido etimológico de prescindimiento. El resultado es entonces un «abstracto». Este movimiento preciso en cuanto movimiento es lo esencial de la abstracción. Usualmente, al hablar de la abstracción suele atenderse tan sólo al resultado, a lo «abstracto»; y entonces se subraya lo negativo de él: es algo meramente prescindido. Pero no se atiende a la «abstracción» misma. En cuanto abstracción, es un movimiento, esencialmente positivo y creador: es la creación del ámbito mismo del «abs» como ámbito de irrealidad. La forma como «la» realidad termina en un «qué» reducido a concepto, es ser ámbito de «abs». El abstracto es resultado de esta abstracción. Este movimiento abstractivo es libremente creador. Porque toda abstracción necesita una dirección y se lleva a cabo en ella. Y esta dirección nunca está unívocamente determinada. Al abstraer, por ejemplo lo que conceptuamos ser el «qué» de un hombre, podemos hacerlo en muchas direcciones distintas: en dirección a su figura animal, a sus funciones psico-animales (lenguaje, etc.), a su índole personal, al carácter de su colectividad, etc. En cada una de estas líneas el «qué» creado por abstracción resulta formalmente distinto. La abstracción envuelve una precisa dirección intelectual. Esta dirección lo que hace es crear cualitativamente el ámbito del «abs». No me es suficiente considerar el carácter abstracto de su resultado. Este movimiento abstractivo prescinde de notas, pero no prescinde de la formalidad campal de realidad. Por eso el abstracto no es un «abstracto de realidad» sino

«realidad en abstracción».

Pero, en segundo lugar, el «qué-concepto» no es sólo abstracto: es también *constructo*. Empleo aquí este vocablo no para designar el «estado constructo» sino como vulgar sinónimo de algo construido. La filosofía usual ha pensado sobre todo en que los conceptos son abstractos, que son algo abstraído de las cosas reales. Lo cual es verdad. Pero la verdad es que la mayoría de los conceptos, sobre todo de los conceptos científicos, no son meramente abstraídos sino que están contruidos por la propia inteligencia. La intelección de conceptos es en sí misma intelección constructiva. El «qué-concepto» es la realidad en *construcción*. Ya en el ficto asistimos a una primera manera de construcción: la reconfiguración de las notas en un ficto. Pero aquí la construcción tiene otro aspecto. Porque no opera sobre notas separadas sino sólo sobre notas «prescindidas», sobre notas abstractas. Con lo cual, el resultado ya no es un ficto sino un concepto, un «qué». Claro está, estas dos maneras de construcción no son necesariamente independientes. Puedo efectivamente construir un ficto al hilo de un concepto constructo: es por ejemplo, el caso de la construcción físico-matemática. No hago sino aludir al problema sin pararme por ahora en él.

En el movimiento de retracción en el que lo real queda reducido a mero concepto tenemos la tercera forma de simple aprehensión en «la» realidad.

Este movimiento es un movimiento libre y creador. Estamos habituados a ver los conceptos organizados, como si su organización estuviera ya lógicamente prefijada. Es una vez más la logificación de la intelección. Para comprenderlo basta con considerar por ejemplo la

organización de los conceptos según géneros, diferencias y especies. Su expresión es la definición. Decir que el hombre es animal «y» racional no es una definición. Para que lo sea hace falta que el concepto de «animal» sea el género; que la diferencia sea «racional»; y que la «especie» sea entonces el hombre. Pero esto es una libre construcción. Para lograrlo, un hombre que aprehendemos en aprehensión primordial de realidad nos ha remitido a otras cosas igualmente aprehendidas en aprehensión primordial de realidad, y es desde estas otras cosas desde las que vamos formando el concepto genérico. Ahora bien, estas otras cosas están libremente elegidas. Si elijo el «animal» como cosa hacia la cual me remite el hombre aprehendido en aprehensión primordial, entonces evidentemente «animal» puede desempeñar la función de género. «Animal» sería un género que se diferencia en «irracional» y «racional». Pero esta elección del «animal» es perfectamente libre. Podría elegir como género simplemente «racional». Entonces «racional» sería el género, mientras que «animal» sería simple diferencia. El «racional» se dividiría en «animal» y «espiritual». Fue en el fondo la concepción de Orígenes: el hombre sería un alma puramente espiritual que ha caído en materia animal. La conceptualización estricta de lo que es lo aprehendido en aprehensión primordial es, pues, resultado de un movimiento libre y creador.

Resumiendo. Nos hemos preguntado por el modo de intelección de una cosa real en «la» realidad, en el campo de la realidad. Esta intelección tiene el carácter de una aprehensión dual, por tanto un carácter fundado en el desdoblamiento, dentro de cada cosa real, de su «realidad» y de su «en realidad». Nos hemos planteado entonces el problema de la estructura interna de una intelección en desdoblamiento.

Y lo primero que ha de decirse es que se trata de un movimiento de retracción en el que tomamos distancia de lo que es en realidad la cosa aprehendida en aprehensión primordial. En esta retracción inteligimos en una simple aprehensión lo que la cosa sería. Lo que sería la cosa real en que «la» realidad termina es por tanto la aprehensión de lo real en irrealidad. Esta toma de distancia actualiza expresamente tres dimensiones de toda cosa real: su «esto», su «cómo», y su «qué». Estas tres dimensiones reducidas de la cosa real a término de simple aprehensión, dan lugar a tres formas de simple aprehensión: percepto, ficto, y concepto. El «esto» es aprehendido en simple aprehensión como «percepto»; el «cómo» es aprehendido en simple aprehensión como «ficto»; el «qué» es aprehendido en simple aprehensión como «concepto». Son las tres formas de intelección de simple aprehensión en distancia, son las tres formas de actualización impelente de la intelección diferencial de lo real.

Pues bien, lo que insistentemente llamamos ser «en realidad» consiste formal y precisamente en la unidad del «esto», del «cómo», y del «qué». He aquí lo que la cosa es «en realidad», mejor dicho, lo que la cosa «sería» en realidad. Lo real está aprehendido en aprehensión primordial. Lo que sería la realidad es esa misma realidad inteligida en tanto que «esto, cómo, qué». Esta intelección puede ser una mera retracción: es lo que expresa el «sería».

Pero en esta distancia y con este utillaje de perceptos, fictos y conceptos, la inteligencia desde su libre creación vuelve expectante a las cosas reales de las que ha tomado distancia, intenta inteligirlas no como mero término aprehendido, esto es, no como mero término de lo que «sería» la cosa real, sino como lo que ella «es» en realidad. El

*intentum* es entonces algo distinto de la simple aprehensión.

Ya no es creación; es una afirmación. La expectación conduce distanciadamente por el rodeo de la simple aprehensión, a una afirmación: es la intelección de lo que la cosa real es en realidad, una intelección en distancia. El *intentum* es ahora una intelección afirmativa.

## CAPITULO V

### INTELECCIÓN DISTANCIADA DE LO QUE LA COSA REAL ES EN REALIDAD

El movimiento intelectual, decía, tiene dos fases. Primeramente, es la fase del *movimiento de impelencia* de la cosa real a un campo, al campo de la realidad, en el cual lo que dicha cosa es en realidad queda distante, por una retracción desrealizadora: es el movimiento en cuya intelección inteligimos por simple aprehensión lo que la cosa real «sería» en realidad (percepto, ficto, concepto). El movimiento intelectual tiene una segunda fase. La cosa real que nos ha impelido desde sí misma a «la» realidad campal, nos retiene tensos en ella: es la fase del movimiento de reversión a la cosa real, el *intentum* para inteligir desde el campo lo que esta cosa «es» en realidad desde el orbe de lo que «sería». Esta intelección es pues por lo pronto, un discernimiento, un *krínein*, un juzgar. La aprehensión dual nos ha llevado a inteligir lo que la cosa real es en realidad en un movimiento de retracción hacia lo que esta cosa «sería» en realidad, y en un movimiento reversivo que nos lleva así distanciadamente, y con discernimiento, a inteligir lo que la cosa efectivamente «es» en realidad: el juicio. He aquí lo que ahora

hemos de estudiar: el juicio.

El juicio es una «afirmación». El *intentum* desde el campo cobra el carácter de intención afirmativa de lo que la cosa es o no es en realidad. Este «en realidad» es la unidad del «esto, cómo y qué» que generalmente (aunque no siempre ni primariamente) se expresa en el «es». Por tanto nuestro problema es el estudio de la estructura de la afirmación en cuanto tal.

La afirmación, decía, es una intelección en reversión distanciada de lo que la cosa real es en realidad. No es una mera reversión a la cosa real, como si ésta hubiera quedado abandonada, sino que es un no-abandono de lo real, y por tanto se trata de una reversión intelectual *dentro de lo real mismo*. Este «dentro» no es sólo un «dentro» material, por así decirlo. No se trata de que efectivamente estemos dentro de lo real, sino que es un «dentro» *formalmente* tal; es decir, esta intelección está inteliendo expresa y formalmente lo real en un movimiento de reversión intelectual a lo que lo real es en realidad, esto es, en un *movimiento formal* de realidad. La simple aprehensión es una intelección *retractiva* de lo que la cosa «sería». Ahora se trata en cambio de una intelección formalmente *reversiva* desde lo que lo real «sería» a lo que «es» en realidad. Pero siempre «en la realidad».

¿Qué es esta intelección? La cuestión es más compleja de lo que pudiera pensarse, porque esta intelección puede revestir formas diversas. Más aún, en cada una de estas formas la afirmación puede tener modos distintos de afirmar. Por tanto nos hemos de plantear tres grupos de cuestiones;

§ 1. Qué es afirmar.

§ 2. Cuáles son las formas de la afirmación.

§ 3. Cuáles son los modos de afirmación.

## §1 QUE ES AFIRMAR

Afirmación significa aquí una intelección «firme» a diferencia de la intelección «retraída» que constituye la simple aprehensión. La distancia distiende, afloja, por así decirlo, la intelección de lo que es lo real. La afirmación es afirmarnos intelectivamente en lo que es lo real en esa distancia, en esa distensión. Se afirma siempre y sólo lo inteliendo distanciadamente en reversión. ¿Qué es esta afirmación?

De la afirmación se han dado dos conceptos, que a mi modo de ver son falsos, bien que por razones distintas.

En primer lugar, se ha pensado, sobre todo desde Descartes, que afirmar algo es «creer» que lo afirmado es así. Afirmación sería creencia. Esta concepción puede revestir diversos matices según se entienda la creencia. Puede entenderse como un mero *sentimiento*: afirmar sería la expresión de un sentimiento intelectual. Puede entenderse también que la creencia no es un sentimiento sino una decisión de la voluntad: afirmar sería la expresión de una *volición*. Fue sobre todo la idea de Descartes para quien, por consiguiente, el problema de la verdad no es sino el problema del bien de la inteligencia; la falsedad sería pecado de inteligencia. Puede entenderse finalmente que la creencia, sin llegar a ser un estricto acto de volición, es por lo menos un acto de admisión: afirmar sería admitir algo. Pero en

cualquiera de esas tres formas, esta concepción me parece inexacta, porque en grado distinto, todas estas concepciones y sus afines, minimizan el aspecto intelectual de la afirmación. Y es que al decir que A «es» por ejemplo B, siempre resulta inevitable la pregunta de qué es lo que se cree, qué es lo que se decide, y qué es lo que se admite. En rigor, lo que se cree o se decide o se admite es que «algo A es B». En su virtud, anteriormente a toda esta gama de modos de creencia, hay aquello que se cree, decide o admite: «algo es B». Y en este «algo es B» en sí mismo, es en lo que la afirmación consiste. La afirmación no consiste en creer. Este «algo es B» es un acto formalmente intelectual. Hay siempre un grave equívoco cuando se habla de juicio. Por un lado, juzgar puede significar ese acto psíquico, ese acto mental que, por decirlo de alguna manera, podemos llamar *aseveración*. En este sentido, juzgar es aseverar. Pero hay un sentido más radical y hondo del juzgar: el juicio es intención afirmativa, *afirmación*. No es lo mismo aseveración y afirmación. La aseveración es un acto mental mío, en cambio la afirmación es la intención intelectual independientemente de que sea o no aseverada por mí. Más aún la intención afirmativa es la posibilidad de la aseveración; sólo porque hay una afirmación, sólo porque hay una intención afirmativa, puede haber una aseveración. Efectivamente, una misma afirmación puede ser término de distintos modos de aseveración. Pues bien, aquí nos referimos tan sólo a la afirmación en cuanto intención afirmativa. Emplearé, pues, la palabra afirmación en este sentido, en contradistinción absoluta de aseveración. ¿En qué consiste esta afirmación?

Aquí nos sale al paso una segunda concepción mucho más generalizada que la anterior: afirmar es decir «A es B». La B es el predicado; pero como es sabido, puedo y debo incluir la B en el «es», y

entonces el predicado es: «es B».

Juzgar sería predicar de A el «ser B». Es la vieja concepción de Aristóteles, que con variantes más o menos importantes ha corrido por toda la historia. Es, a mi modo de ver, una concepción también inadmisibles. Y ello por dos razones. En primer lugar, se piensa que afirmar es «decir». Pero ¿qué se entiende por «decir»? Ciertamente nadie, ni Aristóteles mismo, piensa que aquí «decir» sea expresarse en un lenguaje. Pero siempre queda en pie la cuestión: cuál es la índole intelectual del decir mismo en cuanto decir. Entonces no hay más remedio que apelar a la afirmación en cuanto intención afirmativa: decir sería tener «intención afirmativa». Y se la conceptúa como algo irreductible. Pero, ¿es realmente algo irreductible, y sobre todo en qué consistiría su irreductibilidad? El no haberse planteado con rigor este problema me parece un grave defecto de esta concepción: se admite sin más que juzgar es afirmar, pero sin hacerse cuestión formal de qué sea el afirmar. En segundo lugar, se identifica la afirmación con la *predicación* «A es B». Y esto, como vamos a verlo muy pronto, y sea cualquiera la concepción que se tenga del predicado («B» o bien «es-B») es formalmente falso: no toda afirmación es predicativa. Pero éste es un tema que concierne no a la afirmación en sí misma sino a lo que he llamado formas de afirmación, de que después hablaré.

Con ello estamos ya en condiciones de formular con precisión nuestro problema. En primer lugar, no se trata de qué sea *aseveración* sino de qué sea *afirmación*. Pero en segundo lugar, no se trata de las diversas *afirmaciones concretas*, sino de la *función de afirmar* en cuanto tal. De la misma manera que al tratar en los capítulos anteriores de la intelección, no me estaba refiriendo a las diversas intelecciones sino tan

sólo a en qué consista inteligir, en qué consista la función misma de inteligir. Pues bien, ahora nos preguntamos no por las diversas afirmaciones concretas sino por la *función de afirmar* en cuanto tal.

Afirmar, como hemos dicho, es inteligir en movimiento de reversión; esto es, la intelección misma es ahora formalmente dinámica. Para entenderlo hemos de esclarecer dos puntos: en qué consiste el movimiento de afirmación en cuanto movimiento, y en qué consiste la intelección misma en este movimiento. Son las dos cuestiones esenciales: la afirmación en cuanto *movimiento* intelectual, y el movimiento intelectual en cuanto *afirmación*. La afirmación sólo es necesaria y posible en una intelección campal, esto es en intelección *sentiente*. Una inteligencia no sentiente aprehendería la verdad de un juicio nuestro, pero no la aprehendería en forma de afirmación. El logos en cuanto afirmación es constitutiva y esencialmente sentiente: es *logos sentiente*. En lo que sigue hablaré en general de la afirmación como logos sentiente prescindiendo de que al logos sentiente mismo pertenezca la simple aprehensión; es decir hablaré del logos tan sólo como juicio.

1) Ante todo, pues, qué es *la afirmación en cuanto movimiento*. Aún a trueque de repetir monótonamente la misma idea, digo que por lo pronto la afirmación es un *intentum*. El *intentum* no es en sí mismo noético sino noérgico: es la tensión dinámica de revertir a lo real, formalmente dentro ya de la realidad, dentro de esta cosa real. Con ello el *intentum* se ha convertido de movimiento en distancia dentro de la realidad, en movimiento «hacia» la cosa: es *intención*. Esta intención es pues un momento interno del *intentum*. No hay intención sino como momento del *intentum*. Ya no es un mero «estar tenso» sino un

«movimiento hacia» lo que la cosa real es en realidad. La intención es un momento del *intentum* reversivo en distancia, esto es desde «la» realidad a lo que distanciadamente es «en realidad». La intención pues no es algo puramente noético porque es un momento del *intentum*, el cual es noérgico. La intencionalidad es entonces el *érgon* físico de la intelección en distancia. El momento de reversión es un momento formalmente constitutivo de la afirmación. La intelección en distancia ha de colmar la distanciación, y la colma de un modo sumamente preciso: por movimiento. Toda distancia, en efecto, ha de ser recorrida. De lo contrario la distinción entre lo que la cosa es como real, y lo que ella es en realidad no sería «distancia»; sería a lo sumo mera separación. Lo cual es falso.

A la distancia le es formalmente constitutivo el ser recorrida. Por esto (por la misma razón), a la afirmación le es formalmente constitutivo el recorrido intelectual de la distancia. Afirmar es «Ir» de una cosa a otra «entre» las demás. El «entre» de la actualización diferencial de lo real es un «entre» distancial. Afirmar es llegar a inteligir lo que una cosa es en realidad, pero desde otras. Es un «llegar» y no simplemente un «estar» en ello. Pero evitemos un posible equívoco que sería muy grave. No es un movimiento que consiste en ir de una intelección a otra sino que es un movimiento que consiste en el modo mismo de estar inteligiendo cada una de las cosas. No es que sea un «llegar a afirmar» sino que es «afirmar llegando» o «llegar afirmando», un movimiento que constituye la intelección en el llegar mismo. Dicho en otras palabras, el movimiento que constituye la intención no es la intención de dirigirme a una cosa después de otra, sino que es el momento intencional intelectual del *intentum* de cada cosa. No es intención de intelección, sino intención intelectual. El juicio es por tanto de índole formalmente



dinámica en cuanto intención. La intención misma es formalmente dinámica.

El no haber considerado formalmente el carácter dinámico del juicio mismo es lo que, a mi modo de ver, constituye uno de los fallos más graves en la filosofía de la inteligencia humana hasta Kant inclusive. Esta filosofía no se ha hecho cuestión del dinamismo intelectual más que refiriéndose al dinamismo llamado dialéctico, al razonamiento. Dialéctica es en esta filosofía ese movimiento que constituye el razonar. Se ha constatado que la inteligencia puede ir de unas intelecciones a otras combinándolas adecuadamente, y ha establecido con todo rigor las primeras leyes dialécticas de este movimiento. Pero no se ha preguntado por qué acontece esto. ¿Se trata de un simple hecho? No lo pienso. Creo que el movimiento intelectual del razonar se funda en algo constitutivo de un modo de intelección: es la intelección en cuanto distanciada y reversiva, esto es, la intelección afirmativa. Por consiguiente, este movimiento no es un mero hecho, sino algo anclado en un momento estructural de la afirmación: en la distanciación. La distanciación no es algo peculiar del razonamiento dialéctico, sino un momento estructural de toda afirmación en sí misma. Hubiera hecho falta fundamentar el movimiento dialéctico del razonamiento en la estructura distancial de la afirmación. Y la filosofía aristotélica no se ha hecho cuestión de esta estructura; se deslizó sobre su carácter distancial, esto es, sobre la estructura radical básica del logos. Lo dinámico del razonamiento dialéctico se funda en, y es consecuencia de, el carácter dinámico de la afirmación. Habría que haber partido de esto último: no sólo la dialéctica sino la afirmación misma es estructuralmente dinámica. Ciertamente, Kant vio en la dialéctica algo más que una mera combinación de afirmaciones, pero fue para hacer

de esa combinación un simple sistema lógico. Mas, por lo que a nuestra cuestión concierne, la posición de Kant frente a la afirmación en cuanto tal es rigurosamente la misma que la de Aristóteles.

Para otra filosofía, la de Hegel, el movimiento dialéctico es más que un hecho: es la estructura formal misma de la intelección en cuanto tal. La dialéctica hegeliana no es el movimiento de unas afirmaciones a otras, sino la estructura dinámica de la intelección en cuanto tal. Pero esto es, a mi modo de ver, tan inaceptable como la vía del razonamiento dialéctico aristotélico, y lo es por la misma razón aunque esgrimida en dirección distinta. Ciertamente, el movimiento es un carácter estructural de la intelección, no es un mero hecho. Pero es carácter estructural no de la intelección en cuanto tal sino tan sólo de la intelección distanciada. Al igual que en Aristóteles, falta en Hegel el momento de distanciación. Esta distanciación, en efecto, no es un momento de la intelección en abstracto, sino que es algo que compete tan sólo a una intelección sentiente. Ahora bien, la intelección sentiente puede aprehender lo real en y por sí mismo sin distanciación ninguna, y por tanto sin movimiento. Solamente cuando la intelección sentiente entiende en distancia es cuando tenemos movimiento. El dinamismo-dialéctico es, pues, un momento estructural de la intelección, pero tan sólo de la intelección afirmativa, porque ésta, y sólo ésta, es intelección distanciada. La intelección en sí misma no es dinámica.

Para Aristóteles, pues, el dinamismo es sólo un carácter del razonamiento y no un momento estructural de la intelección afirmativa. Para Hegel, el dinamismo es un momento estructural de la intelección misma, pero de la intelección en cuanto tal. En ambas concepciones se halla ausente la idea de distancia y por eso pienso que no son

aceptables. La distanciaci3n es un momento estructural pero tan s3lo de la intelecci3n afirmativa.

¿En qu3 consiste ahora esta intenci3n afirmativa no en cuanto es movimiento sino en cuanto es afirmaci3n?

2) *El movimiento intelectual en cuanto afirmaci3n.* Este movimiento es el logos. Repito: no se trata de afirmaciones concretas sino de la afirmaci3n en el sentido de funci3n de afirmar en cuanto tal. Suele considerarse el afirmar como algo «añadido», por as3 decirlo, a la aprehensi3n de las cosas, y un añadido que consistir3a en una especie de interno «arrebato» intelectual en el que la inteligencia se «decide» a afirmar algo como real. Ahora bien, ninguno de ambos caracteres (ser añadido y ser arrebato) describe con rigor preciso lo que es afirmar, lo que es el movimiento intelectual en cuanto afirmaci3n.

A) En primer lugar, el afirmar como «añadido» a la aprehensi3n de las cosas. Pero ¿de qu3 aprehensi3n se trata? Si se tratara de las simples aprehensiones, entonces afirmar es ciertamente algo «m3s», es mucho «m3s» que la simple aprehensi3n. Pero es que el juicio no est3 montado primariamente sobre simple aprehensi3n, sino sobre aprehensi3n primordial de lo real. Ahora bien, afirmar es «m3s» que simple aprehensi3n, pero es «menos», mucho «menos», que aprehensi3n primordial de realidad. Toda intelecci3n es actualizaci3n intelectual de lo real, y como vimos en el Cap3tulo I, en la aprehensi3n primordial aprehendemos algo no s3lo como si fuera real, sino algo que es formal y efectivamente real y que es aprehendido como real. Y en este ser «real» de lo inteligido en una aprehensi3n primordial, en una aprehensi3n anterior a toda afirmaci3n, en esto «real», digo, es en lo que se mueve intelectivamente la afirmaci3n en cuanto tal. La

afirmaci3n, en efecto, no surge m3s que cuando se distiende en distancia, en el campo de lo real, lo ya aprehendido como real. La afirmaci3n envuelve formalmente, pero tambi3n *constitutivamente*, la impresi3n misma de realidad. Es logos sentiente por estar b3sica y formalmente constituido por impresi3n de realidad. Por tanto, la afirmaci3n no s3lo no aña de nada a la aprehensi3n primordial de realidad, sino que es un modo deficitario (por ser «fundado») de estar intelectivamente en lo que se ha inteligido ya como real. Es un modo distendido del estar ya en lo real. Es una modalizaci3n de la aprehensi3n primordial. Por esto la afirmaci3n que en ciertos aspectos es un despliegue, una expansi3n, de la aprehensi3n primordial de lo real, es sin embargo todo ello —y para poder serlo— algo fundado en una «reducci3n» de la aprehensi3n primordial de lo real, porque es un modo distenso de actualizaci3n intelectual de lo real. Es esencial, a mi modo de ver, subrayar muy en3rgicamente este car3cter reducido, distenso, del afirmar como modo de estar intelectivamente en lo real. Afir-mar es actualizaci3n intelectual en que se intelige algo que es real, pero en distancia reversiva. Por esto es por lo que, en 3ltima instancia, son falsas las concepciones del juicio como «relaci3n». La relaci3n aña de, pero la afirma-, ci3n no aña de nada sino que por el contrario se mueve distendidamente en lo que ya intelectivamente se est3. La afirmaci3n no s3lo no aña de nada, sino que en cierto modo subtrae, en ese modo de substracci3n que es la distensi3n. Todos esos intentos de caracterizar el afirmar como algo aña de a la aprehensi3n, y como algo irreductible a ella, vienen pues, a mi modo de ver, viciados de ra3z. Ya la simple aprehensi3n es una retracci3n, no de lo real, pero s3 en lo real; y afirmar es un estar en lo real pero inteligido en esta misma distancia, un estar distendido, esto es, en forma reducida. La afirmaci3n es irreductible a la simple aprehensi3n, pero no s3lo no es irreductible a la

aprehensión primordial, sino que entiende en ella distendidamente; distendidamente, pero *en ella*. Es un modo reducido y distendido en la aprehensión primordial de realidad, esto es, en algo ya entendido en su realidad. La afirmación, es cierto, está formalmente en la realidad pero no es porque afirmar sea el modo primario y radical de estar intelectivamente en la realidad, sino porque afirmar es un modo reducido y distenso dentro de un previo estar intelectual en la realidad. Con ello no quiero decir que un juicio determinado sea una especie de «contracción» de lo que sería «el» juzgar, sino que me estoy refiriendo a la función misma de juzgar en cuanto tal. No es sólo «un juicio» sino «el juzgar» en cuanto tal, el afirmar en cuanto tal, lo que es una forma reducida de intelección, una reducción y una modalización de esa forma radical y primaria de intelección que es la aprehensión primordial de realidad.

B) Pero además, esta intelección no solamente no es un añadido ni tampoco consiste en una especie de «arrebato intelectual» que «decide» qué es lo real; no es lanzarse al agua por así decirlo, para comprometerse con lo que se estima ser real. Todo lo contrario. Pensemos, una vez más, que no nos estamos refiriendo a afirmaciones concretas sino a la función de afirmar en cuanto tal. Pues bien, la inteligencia está ya *formalmente* en la realidad; por tanto no tiene que lanzarse a la realidad, sino que está ya moviéndose intelectivamente en ella. La afirmación no consiste en instalarnos en la realidad afirmando que algo es real, sino que consiste en estar ya firmes en la realidad e entender si esta realidad es «así» en realidad. Es estar en la realidad discernidamente en intelección sentiente. Si necesito afirmar, es porque lo real en que estoy es entendido reversiva-mente en distancia, y sólo por eso. Esta necesidad es ese momento intelectual que he llamado

«retención». Distendido en lo real, estoy sin embargo retenido siempre en lo real por lo real mismo. Por esto es por lo que afirmar lo real no es una decisión o arrebato mío, sino que por el contrario es un transcurrir dentro de lo real ya entendido efectiva y formalmente como real. Es justo lo contrario del arrebato: es la actualización de lo real en forma retinente. No es un «ir» a entender lo real, sino un «entender lo real yendo» de un punto a otro en el campo. No es, ya lo decía, un ir de una intelección a otra, no es *intención de intelección*, sino que es un modo de esta intelección, una *intención intelectual*. En cuanto tal, lo que la afirmación tiene de afirmación, esto es, el afirmar en cuanto tal, ha de entenderse desde la actualidad de lo real, y no al revés la actualidad de lo real desde la afirmación. No es tanto «yo afirmo» sino más bien lo contrario: «se afirma lo real» en mi intelección. Voy a explicarme.

Ciertamente, afirmar es un movimiento mío. Pero movimiento no significa actividad espontánea mía. Toda intelección, aun la aprehensión primordial de realidad, es intelección mía, y en este sentido la afirmación es mía también por el mero hecho de ser intelección. Pero esto no significa que el movimiento intelectual por ser movimiento sea una actividad *espontánea* mía, porque la intelección es formalmente acto y no actividad. La aseveración, sí, es actividad espontánea. Pero la intención afirmativa en cuanto tal, el afirmar en cuanto tal, no lo es. Es movimiento, pero un movimiento impuesto a la inteligencia por el distanciamiento de lo real en actualización diferencial. Estoy realmente llevado por lo real a afirmar. Conceptuar la afirmación como un arrebato, esto es, como una actividad espontánea, es volcar sobre el afirmar lo que es propio tan sólo del aseverar. Y ambas cosas son muy distintas. Como decía, hay muchas maneras de aseverar una misma afirmación. Más aún, la aseveración en cuanto tal está posibilitada por

la afirmación en cuanto tal. La intención afirmativa es, en efecto, distanciada y distensa, y es por ello por lo que abre el ámbito mental de la aseveración, el ámbito de holgura por así decirlo de la aseveración. La aseveración es actitud espontánea mía, pero esta espontaneidad es posible por la holgura de la afirmación y sólo por ella. Lo que ha llevado a la confusión entre aseverar y afirmar es el carácter dinámico del afirmar. Es que el movimiento afirmativo, el dinamismo afirmativo, tiene un preciso carácter: es un movimiento en la realidad, pero un movimiento en tanteo; un tanteo en la realidad y en lo que la cosa es en realidad. Por esto, este movimiento es todo menos un arrebató, porque es todo menos una actividad espontánea mía. Ciertamente, en cuanto tanteo este movimiento me pertenece a mí y en este sentido se puede decir que soy yo quien afirma. Pero es que este tanteo, aun siendo un dinamismo mío, es un dinamismo meramente receptivo como pueden serlo el mirar, el palpar, el escuchar, etc. Es movimiento de mi intelección, es un dinamismo de ella, pero no es una acción cuya intencionalidad resulte de una acción mía, sino más bien de una intención dinámica en la que se halla mi inteligencia, y *consecutivamente* —subrayo el vocablo— mi mente. En este sentido es en el que digo que no es tanto que yo afirmo cuanto que me encuentre en intención afirmativa.

C) Este tanteo en la realidad tiene un carácter y un nombre precisos: es *discernimiento*. El tanteo discerniente es una intelección que está determinada en mi inteligencia por la actualidad distanciada de lo real. La distancia determina la distensión, y la distensión determina el discernimiento: es pura y simplemente la retentividad de lo real. El discernimiento no es el modo de estar inteliendo, ni el modo de ir a estar intelectivamente en la realidad, sino que por el contrario es una

manera de moverse en la realidad, en que intelectivamente se *está* ya. El discernimiento, el *krínein* es algo fundado en la aprehensión primordial, esto es en la intelección radical de lo real en cuanto real. Es cierto que muchísimas veces la inteligencia afirma sin discernimiento suficiente. Pero esto es una cuestión distinta: al hablar de la suficiencia del discernimiento me refiero a lo que en un apartado ulterior llamaré exigencia evidencial de lo real, una exigencia que admite muchos grados. Se afirma a veces sin discernimiento precisamente porque primariamente el discernir se nos da ya por lo real en tanteo: es un momento de intelección sentiente.

En definitiva, la afirmación tiene cuatro momentos constitutivos suyos, y constitutivos que son formales.

1° En primer lugar, afirmar es estar intelectivamente en lo real, inteliendo formal y precisamente como real. No es sólo concebir o cosa parecida. Este momento le viene a la afirmación desde la aprehensión primordial de realidad, le viene de la impresión de realidad. Afirmar no es una función autónoma de la inteligencia sino una modalización de la función intelectual en cuanto tal. Es un modo de intelección de lo real en su física y formal actualidad de real, formalidad inteligida ya en aprehensión primordial. La afirmación no innova, no es el momento que nos sumerge en la realidad, sino que es tan sólo una modalización de la intelección de realidad en la que estamos ya sumergidos en la aprehensión primordial.

2° Esta modalización es intelección en distancia reversiva. Se intelige distanciadamente en *intentum* lo que algo es en realidad. En esta distancia, la intelección va volviendo a la cosa, intelige reversivamente lo que ella es en realidad. Es una modalización, pues,

de la función intelectual en cuanto tal: el *intantum* queda modalizado en *intencionalidad*. Es la intelección en *intantum*. El *intantum* es un «ir hacia», y su inteligir es intencionalidad. Sólo esta conceptualización de la intencionalidad afirmativa como momento de un *intantum* noérgico es la que a mi modo de ver constituye el concepto adecuado de la esencia del movimiento afirmativo en cuanto afirmativo: es la modalización de la aprehensión primordial en intelección afirmativa.

3° Esta modalización no la determino yo sino que la determina la índole formalmente sentiente de mi intelección. Sólo por ser sentiente mi inteligencia es por lo que aprehendo lo real en dos modos de actualización: la actualización unitaria y la actualización diferencial. Sólo esta última hace surgir el afirmar. Esa determinación no consiste en una especie de impulso a afirmar, sino que por el contrario consiste en la actualidad misma de lo real en actualización diferencial. No necesitamos lanzarnos a lo real, sino que en la aprehensión primordial propia de la actualización unitaria estamos ya inteligiendo lo real en su física y formal actualidad de real. En actualización diferencial, pues, estoy ya en la realidad y sólo ha variado el modo como la cosa real se me hace actual en la inteligencia sentiente: este modo de actualidad es actualidad en distancia reversiva. Y la actualización en distancia reversiva de lo que lo real es en realidad es lo que formalmente constituye el afirmar. Afirmer no es un acto mío sino un modo de estar ya en lo real. Lo que es mío en alguna manera es el discernir lo que se afirma. No es una función lograda procesualmente, sino algo ciertamente adquirido pero por el modo de actualización intelectual de lo real en cuanto real. En última instancia, afirmar es una modulación de la impresión de realidad.

4° Esta intencionalidad se constituye en *discernimiento*, pero el discernimiento no es el constitutivo formal de la afirmación. La afirmación es aquello en que el discernimiento se da, y tiene que darse, pero afirmar en cuanto afirmar no es discernir.

En resumen la afirmación tiene cuatro momentos constitutivos:

a) Tiene un momento de realidad efectiva de lo que se afirma como siendo real. Es un momento que le viene al juicio de la impresión de realidad, es algo dado en impresión de realidad.

b) Tiene el momento afirmativo en cuanto tal: es el modo de inteligir la realidad en distancia en un movimiento de reversión «hacia» lo real, en intelección intencional.

c) Tiene el momento de ser actualización diferencial de la realidad dentro de la realidad. Nunca se ha estado formalmente fuera de lo real. Por tanto afirmar no es ir de lo no real a lo real, sino que es ir de «lo real» a lo que es «en realidad» por el rodeo de la irrealidad, es estar reduciendo la reducción retroactiva misma por reversión. Esta reducción de la reducción consiste formalmente, como vamos a verlo, i'ii lo que llamé «realización». Es la esencia del afirmar.

d) Tiene el momento de discernimiento de lo afirmado, El discernimiento entre los muchos «sería» de aquello que es «es».

Ahora bien, a diferencia de la aprehensión primordial de realidad, toda afirmación por ser distanciada es intelección dual. Envuelve por tanto en primer lugar algo de que se juzga o afirma, y en segundo lugar hay lo que formalmente se juzga en el juicio. Pasemos rápidamente en

revista estos dos puntos: de qué se juzga, y qué se juzga.

### 1 De qué se juzga

A primera vista pudiera pensarse que se juzga ser real algo que en simple aprehensión se ha aprehendido como irreal: se pensaría que lo que «sena» real se juzga como algo que lo «es». Por tanto aquello de que se juzga sería el contenido de una simple aprehensión, algo irreal. Sin embargo, esto no es exacto. Aquello sobre lo que se juzga es algo previamente aprehendido como real. Precisamente por esto es por lo que la intelección afirmativa es constitutivamente dual. Presupone y lleva en su seno la intelección de algo como ya real. ¿Qué se afirma entonces si la cosa es ya real? Lo vamos a ver en seguida. Pero aunque la filosofía no ha solido reparar en ello, hay que entender que aquello de que se afirma no es algo posible o irreal sino algo perfectamente real.

Esto es evidente en afirmaciones que recaen sobre cosas reales. Por ejemplo al decir que este agua está caliente o que hierve, se presupone que aquello de que se juzga, este agua, es real. Y esto es verdad incluso cuando se inteligen cosas-sentido. Cosa-sentido no es formalmente cosa-realidad, pero toda cosa-sentido lleva en su seno una cosa-realidad. Una mesa no es cosa real en cuanto mesa, sino cosa-sentido. Pero la mesa no es mesa si no fuera mesa en y por una cosa-realidad. Pues bien, puedo emitir afirmaciones sobre la mesa, pero es gracias a que mesa es el sentido de una cosa-realidad, por ejemplo de una cosa que tiene determinado tamaño, determinada forma, etc. Se dirá que hay muchísimos juicios que no están en este caso porque

recaen sobre cosas que no son reales: es el caso de todos los juicios de la matemática, y también de los innumerables juicios que intervienen en un relato de ficción, por ejemplo en una novela. Todo relato de ficción contiene juicios aunque aquello de que se afirmen sea fingido. Parece pues que no es evidente que aquello de que se juzga sea forzosamente una realidad aprehendida ya en aprehensión primordial. Sin embargo, nada de esto invalida lo que acabo de decir. Es cierto que un espacio geométrico o Don Juan no son cosas reales en la misma forma en que lo es un vaso de agua. Pero ¿funcionan por así decirlo como algo pura y simplemente no-real? De ninguna manera. Examinemos los dos ejemplos sucesivamente.

a) Comencemos por el *espacio geométrico*. Ningún espacio geométrico, empezando por el propio espacio euclidiano, son en cuanto geométricos espacios físicos. Sin embargo, un espacio geométrico no es un mero concepto ni una síntesis de conceptos. Si lo fuera, ese espacio no pasaría de ser lo que el espacio «sería». Ahora bien, la matemática no trata de espacios que «serían», sino de espacios que «son», y los estudia muy penosamente. Esto significa que los conceptos, simples aprehensiones de lo que los espacios «serían», se tornan en conceptos de algo que «es». ¿Cómo? Los conceptos se tornan en conceptos de algo que «es» gracias a un sistema de postulados.

¿Qué son estos postulados, es decir, qué es lo que los postulados postulan? Esta es la cuestión. A mi modo de ver, los postulados no postulan «verdad», es decir no piden que se admita meramente su verdad. Si así fuera, la matemática sería pura y simplemente una combinación de verdades: en el fondo una promoción de la lógica. Así

lo han pensado mil veces eminentes, incluso geniales, matemáticos. Pero ello no obsta para que no sea así. La matemática no es un sistema de verdades necesarias, y meramente coherentes entre sí de acuerdo con los «principios» de la lógica, sino que es un sistema de verdades necesarias acerca de un objeto que, a su modo, tiene realidad ante la inteligencia. Lo que los postulados postulan no es «verdad» sino «realidad»; lo postulado es la realidad de lo que se postula. Si se quiere hablar de verdades, habría que decir que los postulados enuncian la «verdad real» de lo postulado. Es decir, los postulados no son meros enunciados lógicos sino enunciados de los caracteres que tiene el «contenido» de la «realidad» de lo postulado. La «postulación» se funda en el «sería» y consiste formalmente en su transformación en «es» gracias a la postulación de la realidad. Esta transformación, como veremos en el Apéndice inmediato, es formalmente *construcción*.

b) Atendamos ahora al otro caso, a los relatos de una obra de ficción. Una ficción, ya lo vimos, es cómo «sería» lo real en realidad. Pero una novela por ejemplo, no nos dice lo que «sería la realidad», sino que a su modo, noveladamente, nos dice lo que «es realidad». Por eso la novela está llena de propiedades o notas muy distintas de las que inicialmente se han atribuido a sus personajes o a sus situaciones. Es que lo novelado, por el hecho de ser novelado en *la realidad*, tiene más propiedades que las formalmente enunciadas en un principio. Así se puede discutir perfectamente acerca de si ese personaje de ficción que es Don Juan es o no es un personaje afeminado. En leoninos generales, un novelista siente que sus personajes se le imponen, le llevan ellos, le arrastran, etc., en virtud de propiedades que ellos tienen por haber sido realizados inicialmente en determinadas situaciones. Lo cual nos indica que aquello de que los juicios de ficción juzgan no es

ciertamente una persona determinada, por ejemplo un ciudadano cualquiera de Sevilla, pero sí que es algo más que el «cómo sería»: «es así». Este «es» expresa una realidad no como la de esta piedra, pero sí realidad. A esta realidad se refieren todos los juicios del relato de ficción. Esta realidad es la dada en impresión de realidad por esta misma piedra. El novelista construye por creación en esta realidad «según fictos» determinados. Es toda la diferencia entre novela y matemática. Ambas son construcciones de realidad, pero en la matemática se construye «según conceptos» (lo veremos en seguida), mientras que en la novela se construye «según fictos y perceptos». Ciertamente la novela tiene muchos conceptos, pero no está construida según conceptos. La novela en cuanto tal no está formalmente en la creación de la realidad de los fictos sino en la construcción del contenido en «la» realidad según esos fictos. La novela no se refiere a la ficción sino a la realidad construida según fictos.

c) Si tomamos «a una» los juicios de la matemática y los juicios de la literatura de ficción fácilmente lograremos ver que en todos ellos aquello de lo que se juzga es «algo real». Los conceptos, los fictos y los perceptos son simples aprehensiones: expresan lo que lo real «sería», esto es, se inscriben formal y explícitamente en «la» realidad, pero en «la» realidad no en cuanto termina en un contenido determinado sino en cuanto terminaría en él, es decir expresan no lo que «es» sino lo que «sería». Por eso decimos que esta simple aprehensión expresa algo irreal. No necesito insistir más en ello después de lo dicho páginas atrás. Pues bien, los Inicios de la matemática o de la literatura de ficción no caen sobre algo formalmente «irreal», sino sobre algo irreal puro «realizado»: consideran que la realidad termina efectivamente en esto o en lo otro. A este terminar «determinado», es a lo que de una manera

unitaria llamo, con un término tomado de la matemática, postular. Lo irreal, sin dñir de serlo, cobra realidad postulada. Cuando el modo de realización es construcción entonces tenemos la realidad linlo de lo matemático como de lo ficticio. Las afirmaciones de la matemática y de la literatura de ficción, recaen así sobre un irreal realizado por postulación constructiva, sea en forma de construcción según conceptos (matemática), sea en forma de construcción según perceptos y fictos (literatura de ficción). La inteligencia no se limita pues a aprehender lo que «está ya» en ella, sino que sus conceptos, sus fictos y sus perceptos los realiza en ella, o mejor dicho *ante* ella. Lo inteligido no «está» entonces ante la inteligencia sino que es nlqo «realizado» por ella ante ella. Ciertamente se puede realizar sin construir; es el caso de la mayoría de los juicios cuyo contenido está realizado en lo real pero sin construcción. Lo que no se puede es construir sin realizar. De aquí la Inevitable consecuencia de que lo real, cuando está postuladamente realizado, a pesar de estarlo según conceptos o lirios o perceptos determinados, sin embargo una vez realizado tenga, como vamos a ver, más notas propias que lrts que están incluidas *formalmente* en los conceptos, en los fictos y en los perceptos. De esta realidad realizada por postulación constructiva es de la que parten la matemática y la literatura de ficción para sus juicios.

Así pues, todo juicio, toda afirmación, lo es de algo real presupuesto como tal a la afirmación misma. Cuando las cosas son reales en y por sí mismas, aquella presuposición es formalmente la aprehensión primordial de realidad. Cuando las cosas son reales, pero realizadas constructivamente, entonces la presuposición es formalmente postulación. La postulación es posible sólo por estar intrínseca y formalmente fundada en la aprehensión primordial de realidad. Por

tanto, la estructura primaria y radical del juicio es ser una afirmación de una cosa aprehendida ya como real (en aprehensión primordial) pero según su momento formalmente campal. En su virtud, un juicio no es una intelección inmediata del algo real, sino que es una intelección modalizada de aquella aprehensión, de aquella intelección directa e inmediata: es intelección en reversión distanciada. ¿Qué se juzga en esta intelección?

Antes de entrar en esta cuestión no será superfluo conceptuar con mayor precisión lo que es postuladamente esta realidad de la matemática. El juicio presupone pues la aprehensión primordial de realidad. Pero, insisto, no se trata de una presuposición de índole procesual, es decir no se trata de que *antes* de juzgar se aprehende realidad, sino de que esta realidad aprehendida antes de juzgar se mantiene como momento formalmente constitutivo del juicio mismo en cuanto tal.

## APÉNDICE

### LA REALIDAD DE LO MATEMÁTICO

Hemos visto que la matemática está compuesta de juicios que recaen sobre algo que es real por postulación. Y entonces surge una inevitable cuestión: ¿qué es el postular mismo de lo real matemático? Antes decía que la postulación es postulación de realidad; ahora nos preguntamos en qué consiste esta postulación misma. De ello pende qué tipo de realidad tenga lo matemático.



Dicho negativamente, la realidad de lo matemático no es por ejemplo como la de esta piedra, porque esta piedra es algo real en y por sí misma. En cambio, un espacio no es real en y por sí mismo pero no por eso deja de ser real. Es que, como lo hemos visto detenidamente, no es lo mismo realidad y contenido. En la actualización diferencial de lo real, el momento de formalidad de la realidad campal es formalmente distinto del momento de contenido, pero sin embargo aquella formalidad es siempre realidad física: una misma formalidad de realidad puede alojar distintos contenidos no sólo simultáneamente sino también sucesivamente. Así, si cambia el color de esta piedra el contenido de esta aprehensión ha variado, pero su momento de realidad se ha conservado numéricamente idéntico. De aquí que se nos descubra que en estas condiciones «la» realidad física es un momento que no tiene forzosamente tal contenido determinado. La realidad campal es en efecto, según vimos, el «de suyo» autonomizado. No es un piélago en el que estuvieran sumergidas las cosas, sino que es pura y simplemente el momento campal propio de la formalidad de realidad de cada cosa real; y acabamos de ver que según este momento cada cosa real es más que lo que ella es por razón de su contenido. Este momento del «más» es «la» realidad. «La» realidad es por tanto un momento físico y no meramente conceptual. Precisamente por ser «más» es por lo que puede no tener tal contenido determinado, esto es puede tener otro. En estas condiciones: 1° el «más» queda *actualizado* en los conceptos, en las simples aprehensiones, y 2° estos conceptos quedan entonces *realizados* como contenido del «más». La unidad de estos dos momentos es, como vimos, el objeto irreal expresado en el «sería». Pues bien, cuando se postula que el objeto «es así», entonces se ha pasado *postuladamente del «sería» al «es»*. Tenemos «la» realidad actualizada en la intelección, y la realización de lo concebido,

pero realizado como cosa libre. Cosa libre es la realidad física con un libre contenido postulado. Tales son los objetos matemáticos: son objetos reales constituidos en el momento físico de «la» realidad campal, la misma realidad según la cual son reales las cosas como esta piedra. El momento de realidad es idéntico en ambos casos; lo que no es idéntico es su contenido y su modo de realidad. La piedra tiene realidad en y por sí misma mientras que el círculo tiene realidad sólo por postulación. Sin embargo el momento de realidad es idéntico. La realidad de los objetos matemáticos es el «más», ese mismo «más» de toda cosa real en y por sí misma. Y precisamente por ser un «más» es por lo que se presta a tener un libre contenido por postulación. Cómo están constituidos los objetos matemáticos en su postulación, lo diré en seguida.

Ahora me urge recordar lo que ya expuse en la Primera Parte de la obra: realidad no es sinónimo de existencia. Existencia y notas pertenecen tan sólo al contenido de lo real; en cambio la formalidad de realidad consiste en que ese contenido existencial y de notas lo sea «de suyo». Una existencia que no concerniera «de suyo» a lo existente no haría de él algo real sino espectral. Existencia y notas, repito, pertenecen solamente al contenido de lo real. Pues bien, el momento de realidad campal es el momento de formalidad del «de suyo» autonomizado cuando las cosas son aprehendidas unas entre otras; es decir el momento de realidad es entonces *ámbito de realidad*, un ámbito estricta y rigurosamente físico. «La» realidad campal es «física» pero no es formalmente existente. Ciertamente si el contenido no fuera existente lo aprehendido no sería real, pero tampoco lo sería si no tuviese tales notas determinadas; es decir no hay realidad sin contenido (existencial y de notas). Lo que sucede es que hay «realidad campal»,

un «de suyo» campal, pero sin ese *determinado* contenido, es decir sin tales notas determinadas y sin su determinada existencia. El momento campal es el «de suyo», pero en forma tal que lo «suyo» de este «de suyo» queda libre. Quedan libres tanto las notas como su existencia, pero *permanece* el «de suyo» como momento formal de realidad. La imposibilidad de que si no hay existencia no haya realidad no significa que realidad sea existencia; significa tan sólo, como acabo de decir, que siendo «realidad» una formalidad, no puede haber un «de suyo» sin un contenido de notas y de existencia. Estas notas y esta existencia son lo que el postulado postula para la realidad: son notas y existencia realizadas tan sólo postuladamente en «la» realidad. En su virtud, las notas o propiedades, así como su existencia, son notas y existencia postuladas, pero estas notas y esta existencia son reales tan sólo por libre postulación en «la» realidad, en el «de suyo». Añado para mayor claridad que cuando en la matemática se formula un teorema de existencia (por ejemplo, la existencia de una raíz en toda ecuación algébrica, o de una integral en una ecuación diferencial ordinaria, o la no existencia de una ecuación algébrica que tenga como raíz el número  $e$ ), existencia significa la nuda realización de una nota en virtud de la realización de otras notas. Como la nuda realización de estas notas envuelve una existencia postulada, entonces la nuda realización del contenido es la que con toda razón se llama existencia matemática. Es siempre cuestión de realización pero no en el sentido de identificar realidad y existencia física en y por sí misma.

En conclusión, la actualización de «la» realidad en la intelección deja libre su contenido. Y entonces lo que el postulado postula es que tal contenido determinado (por ejemplo, el paralelismo euclidiano o la topología no-arquimediana), tanto en sus notas como en su existencia,

es el que se *realiza* en «la» realidad, en el «más», en esta misma realidad física según la cual es real esta piedra. Este contenido así realizado es, según hemos dicho, «cosa libre». El espacio geométrico es real con la misma realidad según la cual es real esta piedra. No es un mero concepto, pero es realidad libremente realizada: libre pero real, real pero libre. Esta postulación postula por tanto que «la» realidad se realiza en tal contenido: se postula esta realización.

El modo matemático de esta postulación es lo que aquí llamo construcción. El espacio geométrico no es un sistema de conceptos objetivos, pero *la construcción realiza* postuladamente estos conceptos objetivos. Construir no es sólo hacer de algo término intencional e irreal (esto sería cuestión de simple contenido) sino que consiste en proyectar esto irreal del concepto sobre «la» realidad «según conceptos». Por tanto construcción es un modo de realización: es realizar según conceptos.

Es menester evitar aquí dos posibles equívocos en esta u lea de construcción: la construcción en el sentido de Gödel y la construcción en el sentido de Brouwer.

Gödel llama construir un conjunto a generarlo según la aplicación iterada de ciertas operaciones axiomáticamente *definidas* en los axiomas de Zermelo-Fraenkel. Es esencial subrayar: trátase de operaciones «definidas» como tales y no del procedimiento para llevarlas a cabo. Estos conjuntos son los que Gödel llamó *construibles*. Su discípulo Cohen (1963) se apoyó en conjuntos no-construibles en este sentido. Los elementos de todo conjunto tienen en efecto los clases de propiedades. Unas, que son *específicas*, las que responden a los postulados y axiomas operacionales a que acabo de referirme.

Otras propiedades son más bien genéricas, en virtud de las cuales forman un conjunto dejando indeterminadas las propiedades específicas, las cuales «forzarán» a las propiedades genéricas a especificarse. Los conjuntos obtenidos así con caracteres meramente (cuencos son por definición no-construidos. Cohen se apoya (para su sensacional descubrimiento de la falsedad de la hipótesis del continuo de Cantor) en estos conjuntos no-construibles. Esto *parece* contradecir lo que acabo de exponer al afirmar que todo lo matemático es construido, sin embargo, esta contradicción no pasa de ser aparente, porque lo que aquí llamo yo construcción es algo distinto. En primer lugar, porque lo que Gödel y Cohen construyen es en el fondo el *concepto objetivo* tanto específico como genérico. Pero en cambio la construcción a que yo me refiero consiste en *realizar* ante mi inteligencia un concepto ya construido objetivamente (tanto si es construible como si no lo es). Y en este sentido la realización misma puede y debe llamarse construcción. Es pues algo muy distinto de la construcción en el sentido de Gödel y Cohen. Tanto los conjuntos construibles como los no-construibles están contruidos en el sentido de realizados ante mi inteligencia. En segundo lugar, esta realización es la construcción de un contenido en la realidad física, es una realización intelectivamente libre en «la» física realidad: es justo postular. Y esta construcción así postulada es construcción del contenido en la realidad física. Los conjuntos de Gödel y Cohen están contruidos (en mi concepto de construcción) en la realidad física. Entonces la construcción misma no concierne formalmente a los conceptos, no es una construcción «conceptiva» sino que es una realización en «la» realidad física, pero «según conceptos»; dos cosas completamente distintas. Y en este sentido, todo objeto matemático está construido postuladamente. Por esto es por lo que el objeto así construido es una

estricta realidad que puede tener propiedades o notas «suyas», «propias», y no sólo propiedades «deducidas» de los axiomas y postulados. No se trata de propiedades deducidas sino de propiedades que están ya formalmente en el objeto. Los objetos matemáticos tienen sus propiedades «de suyo», es decir son reales. Es que el objeto real postuladamente realizado según conceptos tiene, por estar realizado, más notas o propiedades que las definidas en su postulación. Por esto y sólo por esto es por lo que plantea problemas que pueden no ser resolubles con el sistema finito de axiomas y postulados que han definido su realización. Lo construido en «la» realidad es, por estar realizado, algo más que lo postulado al realizarlo. Es a mi modo de ver el alcance del teorema de Gödel. No se trata de una limitación intrínseca a las afirmaciones axiomáticas y postuladas en cuanto afirmaciones —es la interpretación usual de dicho teorema— sino de que deja al descubierto ante la inteligencia el carácter de realidad de lo construido según los axiomas y postulados en cuestión. Es pues no la insuficiencia intrínseca de un sistema de postulados, sino la radical originalidad de lo construido por ser real; una realidad que no se agota en lo que de ella se ha postulado. Este objeto no es una cosa real en y por sí misma como lo es esta piedra. Pero no es sólo lo que lo «real sería», sino lo que postulada y construidamente «es real». Es a mi juicio la interpretación del teorema de Gödel. Los juicios de la matemática son pues juicios de algo real, juicios de lo «real postulado». No son juicios acerca del «ser posible» sino juicios acerca de la «realidad postulada».

Esta conceptualización de la realidad matemática por construcción no es pues un axiomatismo formalista, pero tampoco es ni remotamente lo que se ha presentado como oposición rigurosa a este axiomatismo: el intuicionismo, sobre todo de Brouwer. Es el otro concepto de

construcción que es preciso eliminar en este problema. Para el intuicionismo, construir matemáticamente no es lo mismo que definir y construir conceptos. El intuicionismo rechaza la idea de que la matemática se funda en la lógica; una demostración que apela al principio lógico del *tertio excluso* no es para Brouwer una demostración matemática. La matemática no es un sistema de conceptos y de operaciones *definidas*. La operación, si ha de ser matemática, ha de ser operación *ejecutada*, por tanto operación compuesta de pasos finitos. Ciertamente la matemática no se ocupa únicamente de conjuntos finitos, se ocupa por ejemplo de los infinitos decimales que componen un número real. Es verdad que la matemática no puede ejecutar de hecho todas las operaciones necesarias para obtener un número irracional, porque los pasos que habría que dar habrían de ser infinitos. Pero sí puede darse, y se da, una ley o una regla para ir ejecutando las operaciones «indefinidamente». El objeto de la matemática serían, pues los conjuntos finitos como término de operaciones ejecutadas sobre ellos. El intuicionismo es radicalmente un finitismo. La mayoría de los matemáticos rechazaron por esto la idea de Brouwer a pesar de sus geniales aportaciones a la topología, porque amputar el infinito actual sería para ellos anular un enorme trozo del edificio matemático. Brouwer, se nos dice, si fuera consecuente consigo mismo, se vería forzado a dar por inválido toda una parte enorme del análisis infinitesimal. Pero no nos ocupemos de este aspecto de la cuestión porque en nuestro problema lo esencial está en que el intuicionismo pretende oponerse al axiomatismo formalista oponiendo a las definiciones axiomáticas las operaciones ejecutadas. Es en el fondo la puesta en marcha de aquella idea de Kronecker según la cual Dios creó el número entero y lo demás lo han creado los hombres. El número entero sería un dato de la intuición, y por consiguiente construir se

reduciría en última instancia a contar lo dado. No basta con definir.

Pero esta conceptualización no es sostenible porque ni los conjuntos — por finitos que sean— son formalmente intuitivos, ni las operaciones ejecutadas sobre ellos constituyen lo radical de lo que yo entiendo por construcción matemática.

En primer lugar, el conjunto finito de Brouwer no es intuitivo. Dejando para otro lugar del libro los problemas que la intuición plantea, digamos desde ahora que intuición es la «visión» de algo dado inmediatamente, directamente, unitariamente. En la intuición tengo la diversidad cualitativa y cuantitativa de lo dado, pero nunca tengo un conjunto. No hay estrictos conjuntos intuitivos. Porque para tener un conjunto necesito considerar aisladamente, por así decirlo, los momentos de la diversidad intuitiva como «elementos». Sólo entonces su unidad constituye un conjunto. Conjunto matemático es siempre y sólo conjunto de elementos. Pero entonces es claro que ningún conjunto, ni tan siquiera siendo finito, es intuitivo. Porque la intuición no da sino «*diversidad de momentos*», pero jamás nos da «*conjunto de elementos*». Para tener un conjunto es necesario un acto ulterior de intelección que haga de los momentos elementos. Hace falta pues una construcción. El llamado conjunto finito, presuntamente dado en la intuición, no es sino la aplicación del conjunto ya construido intelectivamente a la diversidad de lo dado. Esta aplicación es justo una postulación: se postula que lo dado se resuelve en un conjunto. Por consiguiente, en estricto rigor no puede llamarse intuicionismo a la matemática de Brouwer. El conjunto de Brouwer no es intuitivo; es el contenido objetivo de un concepto de conjunto que se «aplica» a lo intuitivo.

En segundo lugar, la construcción misma del conjunto no es radicalmente un sistema de operaciones ejecutadas. Digo «radicalmente», porque la ejecución de operaciones no es lo primario de lo que he llamado construcción. El conjunto finito es contenido de conceptos objetivos. Por esto las operaciones ejecutadas sobre este contenido son operaciones, todo lo ejecutadas que se quiera, pero siempre ejecutadas sobre contenidos objetivos de conceptos. Finitos o no, los conjuntos de que se ocupa la matemática de Brouwer y las operaciones sobre ellos ejecutadas son conjuntos y operaciones conceptivas. Y por esto no son suficientes, a mi modo de ver, para fundamentar lo matemático: la matemática no trata de «conceptos objetivos» sino de «cosas que son así». Lo que yo entiendo por construcción es algo distinto. Ciertamente no es una construcción de conceptos objetivos por mera definición, pero tampoco es una serie de operaciones ejecutadas en el sentido de Brouwer, porque estas operaciones de Brouwer repito son operaciones sobre conceptos objetivos. Y en este punto la matemática de Brouwer no difiere de la de Gödel y Cohen. A lo que yo me refiero es a que construir no es ejecutar operaciones objetivas sino proyectar ante mi inteligencia ese contenido objetivo en «la» realidad física. Y esta realidad no está dada en intuición sino en aprehensión primordial de realidad; está dada impresivamente. Como esta realidad no tiene contenido determinado yo puedo proyectar libremente sobre ella el contenido de lo objetivamente construido operacionalmente. Esta proyección y no la operación es la construcción matemática. El objeto matemático, aunque sea finito, y aunque la operación que objetivamente produzca su contenido sea ejecutada, tiene sin embargo una radical realidad propia, la realidad física impresivamente sentida en aprehensión primordial. Y esto es la construcción. El conjunto finito de Brouwer no sólo no es intuitivo, sino

que es el resultado de una doble postulación: el postulado de que a lo intuitivamente dado es aplicable un conjunto de elementos, y el postulado de conferir a «la» realidad el contenido del concepto objetivo (operacionalmente construido) de conjunto. El objeto matemático no es intuido sino que es aprehendido en aprehensión primordial, dos cosas completamente distintas como veremos. La libre creación proyectada en esta doble postulación es intrínseca y formalmente sentiente. Sólo una inteligencia sentiente puede por ejemplo no sentir el contenido de un conjunto continuo, esto es el conjunto de los números irracionales, y sin embargo *realizar* libremente este contenido (conceptuado sea por meras definiciones, sea por operaciones ejecutadas) de un modo sentiente. El objeto matemático aunque sea finito, y aunque la operación que lo produzca sea ejecutada tiene, repito, una realidad propia, la realidad física impresivamente sentida en aprehensión primordial. Y esto es su construcción.

En definitiva, estar construido: 1° no es estar *definido* en el sentido de Gödel y Cohen, y 2° no es estar *ejecutado* en el sentido de Brouwer. La oposición entre el axiomasmo formalista y el intuicionismo es un problema interno a la matemática, y como tal no concierne a la filosofía. Para ésta el problema se halla en conceptuar la realidad de lo matemático. Y desde este punto de vista axiomasmo formalista y intuicionismo no se oponen, porque ambos consisten tan solo en la determinación de contenidos objetivos de conceptos. Pues bien, construir es otra cosa; es crear, es proyectar libremente en «la» realidad física un contenido según conceptos. Postular es postular realidad. Sin esta construcción y postulación radical y primaria serían imposibles tanto los axiomas de Zermelo-Fraenkel y los conjuntos de Cohen como el intuicionismo de Brouwer.

La construcción matemática es siempre por tanto un ficto de inteligencia sentiente. Y por tanto el objeto matemático tiene realidad postulada. No es un concepto objetivo de realidad sino que es *realidad en concepto*. Es, insisto, la realidad misma de cualquier cosa real sentientemente aprehendida pero con un contenido libremente construido en i lidia realidad según conceptos. Lo postulado, repito, no son verdades lógicas ni operaciones ejecutadas, sino que es el contenido de lo real (ya definido o ejecutado) en construcción y por construcción postulada. El objeto matemático no está constituido por los postulados, sino que lo que los postulados definen es la «construcción» ante la inteligencia de aquello cuya realización se postula, y que por esta postulación cobra realidad.

Los objetos de la matemática son «objetos reales», son objetos en la realidad, en esta misma realidad de las piedras o de los astros; la diferencia está en que los objetos matemáticos están postuladamente construidos en su contenido. La piedra es una realidad en y por sí misma; un espacio geométrico o un número irracional son realidad libremente postulada. Es usual llamar al objeto de la matemática «objeto ideal». Pero no hay objetos ideales; los objetos matemáticos son reales. Esto no significa, lo repito insistentemente, que los objetos matemáticos existan como existen las piedras, pero la diferencia entre aquéllos y éstas concierne tan sólo al contenido, un contenido en el primer caso dado, libremente postulado en la realidad en el segundo. Por tanto los objetos matemáticos no tienen existencia ideal sino solamente existencia postulada, postulada pero en «la» realidad. Lo que sucede es que su contenido: 1° está construido, y 2° lo está según conceptos. Lo que tan impropriamente se llama ideal es lo real construido según conceptos. Tanto la existencia como las propiedades

están postuladamente construidas en «la» realidad. Por tanto un objeto matemático no es real por su mera definición ni por su ejecución, pero tampoco es un objeto real en y por *sí* mismo como las cosas aprehendidas en impresión sensible. Es algo real por un postulado que realiza un contenido (notas y existencia) libremente determinado gracias a la postulación.

Como el momento de realidad es justamente el «más» de cada cosa real sentida, resulta que todo objeto matemático está inscrito en la formalidad de realidad dada en impresión. Hs decir, es término de una intelección sentiente. No se trata de que un espacio geométrico o un número irracional sean sentidos como se siente un color; esos objetos evidentemente no son *sensibles*. Se trata de que el modo de intelección de un número irracional o de un espacio geométrico es *nentiente*. Y lo es: 1° porque se inteligen postuladamente en un campo de realidad, esto es en la formalidad dada en impresión de realidad, y 2° porque su construcción misma no es mera conceptualización sino realización, es decir algo llevado a cabo sentientemente. Sin sentir lo matemático, no se puede construir la matemática. Aquí se toca con el dedo luda la diferencia entre inteligencia sensible e inteligencia sentiente de que largamente hablé en la Primera Parte de esta obra. La inteligencia sensible intelige apoyada en los sentidos; la inteligencia sentiente intelige sentientemente lodo, tanto lo sensible como lo no sensible. El objeto matemático es real con un contenido libremente construido en la realidad física dada en impresión, y esta su construcción es la postulación.

La propia ciencia matemática ha enunciado entre otras cosas dos teoremas cuya esencia, a mi modo de ver, es como he dicho, la

anterioridad de la realidad sobre la verdad. El teorema de Gödel, según el cual lo construido por postulación tiene «de suyo» más propiedades que las lógicamente postuladas, expresa a mi modo de ver que lo postulado es realidad antes que verdad. Y el teorema (llamemos así a la teoría cantoriana de conjuntos) de Cohen: los conjuntos no son sólo sistemas de elementos determinados por precisa postulación, sino que hay, antes de eso, conjuntos que él llama genéricos y que a mi modo de ver no son genéricos, sino que son la simple realización del conjunto, sin las propiedades específicas determinadas por la postulación. Las propiedades postuladas mismas son entonces reales antes que verdaderas. La especificación no es aquí una diferencia lógica sino una determinación real. Es la realidad del conjunto antes que la verdad axiomática postulada. A mi modo de ver, éste es el sentido esencial de los teoremas de Gödel y Cohen: la anterioridad de lo real sobre lo verdadero en la matemática.

## 2 Qué se juzga

En todo juicio, según hemos visto, se juzga sobre la cosa real, y se juzga de ella en «la» realidad. Decía que la afirmación es una intelección dual porque la misma cosa real es inteligida dos veces: una, como aquello de que se juzga, y otra, como aquello que de ella se afirma. Esta dualidad de la intelección afirmativa se apoya en una dimensión más honda. Como toda cosa real tiene un momento de realidad individual, y un momento de realidad campal, cuando se inteligie una cosa real «entre» otras, estos dos momentos quedan diferenciados y en cierto modo distanciados: es una dimensión de la dualidad de lo inteligido mismo. Lo que nos impele y sitúa en el campo

de «la» realidad es justo la aprehensión primordial de realidad de aquello de que se juzga. Y es en este campo donde transcurre el movimiento intelectual. Aquello de lo que en este movimiento se afirma es la cosa real aprehendida ya en aprehensión primordial de realidad. Aquello en que se mueve la afirmación es «la» realidad (es el medio de la afirmación). Contra lo que suele decirse monótonamente, juzgar no es afirmar «la» realidad sino que es afirmar «en» la realidad. Antes de juzgar y para poder juzgar, estamos ya intelectivamente en «la» realidad. La función de «la» realidad no es parte constitutiva del juicio mismo, porque «la» realidad es también, según hemos visto, un momento de la simple aprehensión. «La» realidad es anterior a todo movimiento intelectual tanto de simple aprehensión como de afirmación. «La» realidad no es pues correlato de la afirmación, sino formalidad de toda aprehensión intelectual sea o no judicante. La intelección judicante es movimiento intelectual, y este movimiento intelectual en «la» realidad es «realización». Al juzgar se realiza «la» realidad en la cosa real ya aprehendida, es decir se juzga de la terminación de «la» realidad en esta cosa: se juzga aquello que es lo real. Ahora bien, con ello «la» realidad se reintegra, en cierto modo contra toda distancia, a la cosa real, a su formalidad individual de realidad. Por tanto esta reintegración es el establecimiento *formal* de la unidad de lo campal y de lo individual. Y esta unidad formal es justo lo que la cosa ya aprehendida como real es «en realidad»: a saber, su «esto, cómo, qué». Por tanto aquello que se juzga es lo que la cosa real ya aprehendida como real es en realidad. Juzgar es afirmar lo que la cosa ya aprehendida como real es en realidad.

Esto supuesto, insistamos un poco más detenidamente sobre esta intención afirmativa del juicio. Lo que se afirma, digo, es la realización

(de algo simplemente aprehendido) en esta cosa real como real; esto es, se vuelve a la cosa real en «la» realidad. Ahora bien, «la» realidad es aquello a que, impelidos por la cosa real ya aprehendida en aprehensión primordial, hemos ido en retracción elaborando una simple aprehensión. Por tanto «la» realidad tiene todo el contenido irreal de lo simplemente aprehendido. En su virtud, realización en la cosa real es realización en ella de lo simplemente aprehendido como irreal. Lo que la cosa real es «en realidad» viene expresado por la realización de la simple aprehensión en la cosa real.

El mal llamado «sujeto» del juicio, es aquello real de lo que se juzga. No es propiamente «sujeto» sino «objeto» del juicio. Lo que se juzga es la realización de la simple Aprehensión en el objeto, esto es en lo real. Juzgar no es pues atribuir un concepto a otro sino que es realizar un concepto, un ficto o un percepto en la cosa real ya aprehendida como real en aprehensión primordial. Afirmación es la fase del movimiento intelectual opuesta a retracción. En la retracción se va dentro de lo real dado hacia lo irreal aprehendido en simple aprehensión, hacia lo que la cosa real «sería» en realidad. En la afirmación se va de lo que la cosa «sería» a lo que la cosa «es». Ahora no se trata de una realización en postulación constructiva sino de una realización de la simple aprehensión en cuanto tal en la aprehensión primordial. Esta realización es el juicio. Juzgar no es, por ejemplo, aprehender que es real esta cosa que llamamos un hombre, ni es tampoco aprehender qué sea ese hombre (lo cual no es sino aprehender qué «sería» esta cosa); juzgar es afirmar que lo que «sería» ser hombre está realizado en esta cosa real que llamamos hombre, es decir que esta cosa real que llamamos hombre es en realidad lo que entendemos por hombre. Y esto no es una tautología, porque el concepto de hombre no es unívoco sino que

pende de aquello, libremente elegido, desde lo que se parte para concebirlo. No es lo mismo partir de la escala zoológica, que partir de la capacidad fabril (por ejemplo del australopiteco, o del *homo habilis*), que partir de la organización social o partir de los modos y formas generales de lo real, etc. De ahí que lo que en realidad sea esta cosa que llamamos hombre, por ser realización de un concepto, es nuevamente inteligida respecto de la aprehensión primordial de realidad en cada caso.

Toda afirmación es intelección dinámica reversiva del distanciamiento de algo ya aprehendido en una aprehensión primordial, un dinamismo que transcurre en «la» realidad, y cuyo término consiste en inteligir qué es en realidad eso que ya habíamos inteligido como real.

Esto nos pone bien en claro dos puntos. Primeramente que el mundo real, esto es el sistema de cosas reales en cuanto reales, no consiste en ser el sistema de lo que los juicios verdaderos afirman. El sistema de las cosas reales en cuanto reales no consiste en ser correlato de lo afirmado, sino que es el sistema inteligido en mis aprehensiones primordiales de realidad, el sistema dado en ellas. La realidad es siempre anterior a la afirmación. Y segundo, que el afirmar en cuanto tal es la intelección distensa y reversiva de lo real desde el campo de realidad.

Esta estructura hace del juzgar algo esencialmente pendiente de la forma como la aprehensión primordial se hace término de la afirmación. La manera como la aprehensión primordial queda constituida en término de la afirmación, es lo que llamo forma de afirmación. Después de haber visto qué es afirmar, nos preguntamos pues ahora cuáles son las formas de la afirmación en cuanto tal.



## §2 FORMAS DE LA AFIRMACIÓN

Al hablar de formas del juicio, no me refiero a la división clásica de los juicios según la cualidad, la cantidad, la relación o la modalidad, división canonizada por Kant. Porque todos estos tipos de juicio no son sino formas de un solo tipo de juicio, a saber del juicio como predicación. Ahora bien, la afirmación en cuanto tal no es predicación. Hay, como vamos a verlo, formas de juicio rigurosamente ante-predicativas. En el juicio predicativo, aquello de que se juzga desempeña una precisa función: la de ser sujeto del juicio. Pero no es ésta la función única ni siquiera la función primaria de la realidad de que se juzga. Llamo aquí formas de juicio a la diversidad de juicios según la función que en ellos desempeña aquello de que se juzga, esto es, las diversas formas según las cuales la cosa ya aprehendida es término de la intelección afirmativa. La función predicativa es tan solo una de ellas. Pero hay otras: hay juicios en que la cosa juzgada está propuesta a la afirmación, pero no como un sujeto de ella: son juicios proposicionales pero ante-predicativos. Pero hay también juicios en que la cosa juzgada no está ni propuesta sino meramente puesta ante el juicio. En estos juicios la afirmación no es sólo ante-predicativa, sino también ante-proposicional; son juicios meramente posicionales. Cada una de estas formas se apoya en la anterior: la afirmación preposicional se apoya en la afirmación posicional, y a su vez la afirmación predicativa se apoya en la afirmación preposicional. ¿Cuál es la estructura de estas tres formas de afirmación?

1° El juicio es ante todo lo que llamo una *afirmación posicional*. Comencemos por poner algunos ejemplos. Abro la ventana y exclamo:

«¡Fuego!», o bien digo simplemente, «lluvia, sol», etc. Aquí hay algo aprehendido en aprehensión primordial de realidad: lo que aprehendo al abrir la ventana. Y lo aprehendo en todas sus notas. Esto ya aprehendido, lo aprehendo con aprehensión primordial, como algo real, en toda su riqueza y variedad de notas, pero sin inteligir lo que es «en realidad». Inteligirlo como fuego, lluvia, etc., es justo la afirmación propia del juicio, a saber, lo que es en realidad lo aprehendido. Estos nombres, como meros nombres, son simples aprehensiones (perceptos, fictos, o conceptos). Pero en connotación afirmativa expresan que lo simplemente aprehendido se realiza en lo que he aprehendido primordialmente, y es lo que éste es en realidad. Si no tuviera esas simples aprehensiones no habría juicio, no podría decir «¡Fuego!»; no tendría sino la aprehensión primordial de esta realidad ígnea, que, sin saber lo que es en realidad, aprehendo primordialmente al abrir la ventana. En este sentido digo que esta afirmación es posicional. Porque la cosa de que se juzga no está previamente aprehendida a su vez en una simple aprehensión que la califica, como acontece en otras formas de juicio. Si digo que el fuego quema, el sujeto está ya calificado como fuego en una simple aprehensión previa. Pero cuando exclamo «¡Fuego!» lo que aprehendo no está inteligido previamente como fuego. Precisamente por esto, lo que veo al abrir la ventana no está designado por ninguna denominación *previa*. Porque toda denominación lo es de algo ya simplemente aprehendido, y aquí lo aprehendido al abrir la ventana es término de aprehensión primordial de realidad, pero sin calificación, sin denominación previa. En todo juicio la aprehensión primordial de aquello de que se juzga es anterior al juzgar mismo. Pero esto no significa que eso real esté ya previamente calificado en función de una simple aprehensión anterior. En el juicio posicional lo real no está ya calificado por una simple aprehensión, sino que hay una sola

simple aprehensión, la del fuego, que forma parte no del sujeto sino del predicado, y cuya realización se afirma, por así decirlo, en bloque, globalmente. Por esto es un juicio posicional. Tengo en él un lado, la aprehensión primordial de realidad sin denominación. Tengo por otro lado, la denominación. Su identificación en lo que es en realidad lo que he aprehendido primordialmente, es justamente el juicio posicional. Por esto es por lo que no hay dos denominaciones como en otros tipos de juicio, una la denominación de lo que veo, y otra la denominación de lo que afirmo como realizado en lo que veo. No hay aquí sino una sola denominación, y lo denominado es puesto como realidad. No hay sino la realización total, global, de esta única simple aprehensión en la aprehensión primordial de realidad. Es, si no se insiste demasiado en el rigor de la expresión, la identidad o identificación con la simple aprehensión, o visto desde la simple aprehensión, la realización integral de ella en lo real. Repito, que no digo «esto es fuego» sino que digo simplemente «¡Fuego!». El juicio posicional es, en cierto modo, no la denominación pero sí la afirmación denominativa de lo real aprehendido en su totalidad. Al decir «¡Fuego!» tengo evidentemente una simple aprehensión, la del fuego. De lo contrario no podría decir «¡fuego!». Pero aquello que veo al abrir la ventana es puesto directamente como realización global de esta simple aprehensión, sin haber sido previamente calificado por otra simple aprehensión. *Aquí* la función de la cosa real de que se juzga es el ser «puesta» para una denominación o identificación mía como real.

Insisto en que esto es una afirmación, y no una aprehensión primordial de realidad. En la aprehensión primordial de realidad no tenemos sino lo real aprehendido, y esto real llena inmediatamente el campo de «la» realidad. Pero en el juicio posicional esto real es

inteligido como realización de algo ya aprehendido en simple aprehensión, como *realización* del fuego. Inteligimos lo aprehendido dando el rodeo de *identificarlo* con lo que es, por ejemplo, el fuego simplemente aprehendido. La aprehensión primordial de realidad es inmediata, y por esto es más que juicio: es aprehensión de la cosa real en y por *sí* misma como real, sin necesidad de afirmar, sin necesidad de juzgar. En cambio, en el juicio posicional, lo real es inteligido como realización del fuego o de la lluvia, etc. En esta intelección lo que se afirma es justamente lo que es *en realidad* aquello que hemos aprehendido como real al abrir la ventana. En esta «posición» se «pone» lo real aprehendido entero como realización. Por esto es por lo que lo llamo juicio posicional. El momento afirmativo de este juicio no se expresa con un nombre nuevo sino con *un solo nombre* sustantivo en connotación afirmativa. Y esta connotación se expresa en la entonación, por ejemplo, exclamativa. En cambio, en la aprehensión primordial de realidad no hay nombre ninguno: es la mera aprehensión de la realidad de lo real. El juicio posicional es, pues, ante-predicativo, pero es también como voy a decir a renglón seguido, ante-proposicional: lo real aprehendido no es sujeto de juicio pero tampoco está propuesto al juicio: está simplemente «puesto».

2° Hay una segunda forma de juicio: es el *juicio proposicional*. En él lo real ya aprehendido no está aprehendido sólo como real, sino que está ya aprehendido como algo que por su parte está ya calificado desde una simple aprehensión. Aquello de que se juzga es, por ejemplo, A. La A no es sólo algo que aprehendo como real, sino como algo que es ya A. Y por esto, al ir a ser término de una afirmación, esta A no está simplemente «puesta» en el juicio sino «propuesta» a él, esto es, ya puesta «como realidad» para una *posición ulterior* de lo que es «en

realidad». La proposición es una forma especial de posición. Es el juicio proposicional. Voy a explicarme.

Pongamos algunos ejemplos vulgares para tener un punto de referencia. «La corrupción del mejor, la peor» (*corruptio optimi pessima*); «Todo lo excelente, escaso» (*omnia praeclara, rara*); «Los hombres, todos iguales»; «la mujer, siempre voluble» (*varium et mutabile semper femina*); «genio y figura, hasta la sepultura»; «para verdades el tiempo»; «éste, mi papel»; «Tú, el único Santo, el único Señor»; «Tú, Dios mío»; «Tú, Señor».

En todas estas afirmaciones hay algo, A, que está puesto ya como real, pero no simplemente como real sino como algo real ya calificado en simple aprehensión previa: la corrupción del mejor, lo excelente, la mujer, Tú, etc. Pero la afirmación se constituye en B, o si se quiere en la A no como meramente real sino como realización de la simple aprehensión B: la peor, Dios mío, voluble, todos iguales, etc.

En esta afirmación lo afirmado tiene claramente dos momentos. Uno, el momento pro-puesto A, Este momento no es sólo real, sino que su realidad está ya calificada y propuesta como término de una ulterior posición. Hay, además, aquello que de esta cosa real se afirma, B. En sí misma B no es algo real, sino que por lo pronto es una simple aprehensión irreal. Pero al ser la determinación del algo ya real, de A, resulta que B es realizado en y por A. Esto es, se ha puesto la realidad de B en cuanto lo es de A, o lo que es lo mismo, se ha puesto la realidad de A no en sí misma (pues se ha propuesto como algo ya real), sino en cuanto B. Por esto es, repito, una posición pro-posicional. ¿Qué es esta posición de B en A? Esta es la cuestión esencial.

Desde luego, no es una posición «posicional» en el sentido explicado más arriba, pues si lo fuera lo afirmado serían dos realidades, la realidad de A «y» la realidad de B, pero no «una» realidad, a saber, la realidad de A como B. Pero tampoco es una posición «atributiva»: no afirmo que A «es» B. El juicio proposicional es ante-predicativo. La fuerza de la afirmación no recae sobre algo que se atribuye a A. Ciertamente, A y B no son idénticos. Pero:

a) B «se funda» en A, no se atribuye B a A desde fuera, sino que B pertenece a A de un modo, por así decir, intrínseco a A.

b) Este fundamento es formal: es la «índole» misma de A, su índole constitucional, por así decirlo, lo que funda a B. No afirmo simplemente que la mujer tiene volubilidad, sino que es voluble por su propia índole, en cuanto mujer. Aquí «índole» tiene una connotación deliberadamente vaga. No concierne a la realidad en sí, como si fuera su naturaleza o su esencia, sino a la realidad en cuanto es aprehendida en aprehensión primordial.

c) Esta B no solamente está determinada intrínsecamente por la realidad de A, sino que la determinación misma, esto es B, tiene realidad pero «en la realidad misma de A». No se trata tan sólo de que la mujer por su propia índole determine una volubilidad, sino de que lo determinando, esta volubilidad, es un momento de su propia realidad femínea: B es un momento de la realidad de A.

La realidad de A envuelve, pues, *por su propia índole*, la realidad de B en A: he aquí lo que afirma el juicio proposicional. Pues bien, la unidad de los tres momentos: fundarse en A, fundarse en la índole de A, y ser un momento de la realidad misma de A, la unidad de esos tres

momentos, digo, es lo que llamo *unidad de complejión*: «AB». No es unidad de atribución sino unidad de complejión. Y esta unidad es aquello que A es «en realidad».

De ahí las dos partes de esta afirmación. Ante todo, hay aquello que se afirma. Lo que se afirma aquí no es una cosa, es decir, no se afirman ni A ni B (no se afirma A sino que está presupuesta calificativamente) sino la unidad complexiva «AB». La segunda parte es la afirmación misma. Como afirmación, consiste en poner en «la» realidad la unidad complexiva. Es esta unidad la que se afirma ser real, mejor dicho, es esta unidad aquello en que A consiste en realidad: A es en realidad no sólo «A» sino «AB». El *intentum* ha quedado así doblemente modificado. En primer lugar, está ya modificado por ser una afirmación, por ser una intención: es un *intentum* de intelección de realidad distanciada, esto es, desde la simple aprehensión; es un juicio. Pero en segundo lugar, la afirmación proposicional es una modificación de la afirmación posicional. Cuando lo puesto es formalmente no una cosa sino una complejión, entonces la posición es complexiva. La afirmación proposicional es, pues, posición *complexiva*, una afirmación de lo que la cosa es complexivamente en realidad.

La expresión del juicio proposicional o complexivo es la *frase nominal*. Basta volver a los ejemplos citados, para descubrir en ellos dos aspectos esenciales. La frase nominal, ante todo, carece de verbo. Es una afirmación a-verbal; no tiene más que nombres. No se trata de una elipsis verbal sino de un modo propio y originario de frase «averbal». Pero a diferencia de la afirmación posicional que sólo tiene un nombre, la frase nominal tiene cuando menos dos nombres. Estos dos nombres no designan un sujeto y un predicado, sino una sola

realidad complexiva. La frase nominal es proposicional, pero es ante-predicativa. Por otro lado, esta frase expresa el momento afirmativo de un modo que le es propio: en la «pausa» entre los dos nombres. La pausa es la expresión de la afirmación complexiva en cuanto tal. No es mera posición, pero tampoco es atribución copulativa. Este aspecto es lo que expresa la pausa. Esta frase nominal se usa generalmente en sentencias, en invocaciones, pero no exclusivamente en ellas. El problema que aquí me interesa no es el de cuándo y cómo se usa esta frase, un uso cualitativa y numéricamente variable según las lenguas, sino la índole de la afirmación enunciada en ella: es una afirmación proposicional.

Este juicio proposicional no es la única forma de juicio no-posicional. Hay otra forma, que provisionalmente llamaré juicio *predicativo*. De esta suerte tenemos las tres formas del juicio: la afirmación posicional, la afirmación proposicional, y la afirmación predicativa. ¿En qué consiste esta última?

3° La tercera forma del juicio, digo, es el *juicio predicativo*. De momento, y ateniéndome a la denominación tomada de la lógica formal clásica, diremos que es el juicio cuyo esqu.ema es «A es B». Sólo por haberme referido a la lógica formal clásica es por lo que he llamado a las dos anteriores formas de juicio ante-predicativas. Los lingüistas llaman predicado a todo lo que se dice de algo: el predicado sería «es-B», y la A sería el sujeto. Pero esto con ser verdadero, sin embargo, emboza el carácter propio de lo que en este juicio se afirma. Porque uno de sus momentos esenciales para este juicio es el que la afirmación se haga mediante un verbo, que en el esquema citado es el verbo «es». Y otro momento que hay que destacar. En el fondo se trata

más que de una afirmación predicativa de una *afirmación copulativa*: el verbo ser, en efecto, desempeña ahí la función de cópula. Con lo cual queda en cierto modo justificado llamar predicado solamente a la B, respecto de la cual A sería el sujeto. Hecha esta aclaración inicial, sobre la que vamos a volver en seguida, y sin entrar por el momento en más precisiones, hablemos promiscuamente de juicio predicativo en el sentido de afirmación copulativa.

Esta afirmación es, ante todo, pro-posicional, en el sentido antes explicado. El *intentum* recae, en efecto, sobre una A que previamente está puesta como real. Y esta realidad ya puesta, A, queda puesta a su vez para una determinación ulterior, B. Por consiguiente, A es una realidad pro-puesta para ser afirmada en cuanto B. En este aspecto, la afirmación copulativa es rigurosamente proposicional. Por serlo, la afirmación copulativa pone la realidad de B en cuanto B como un momento de A. Y esa B es en sí misma el término de una simple aprehensión (percepto, ficto o concepto), cuya realidad se afirma al ser puesta en una A real. Por esto, en toda afirmación proposicional el movimiento intelectual es, por un lado, la posición de A en cuanto B, y por otro la posición de B en la realidad de A. Son dos aspectos de un mismo movimiento.

Hasta aquí, la afirmación predicativa es sólo una afirmación proposicional. Pero lo propio de la afirmación predicativa está en el modo mismo de posición de A como B, o lo que es lo mismo, de B en A. ¿De qué posición se trata?

Desde luego no es una posición posicional ni de la A ni de la B. Esto no sería «una» afirmación sino «dos». Pero tampoco es una posición complejiva. Porque B está ciertamente fundado en A, pero no

forzosamente en la índole propia de la realidad de A. Y aquí está la diferencia entre la afirmación predicativa o copulativa y la afirmación meramente proposicional. Por lo pronto, una cosa es clara: la afirmación predicativa es una modificación de la afirmación proposicional, al igual que esta última es una modificación de la afirmación posicional. ¿Cuál es esta modificación predicativa?

La modificación propia de la predicación consiste en que B, como digo, está fundado en A, pero de forma tal que este fundamento de la realidad de B en A no es forzosamente, como en la afirmación proposicional, la «índole» misma de la realidad de A, sino que B, aun estando en A, este su «estar» es sólo el «mero estar». Aquí no se trata del estar a diferencia del ser, sino del estar como sinónimo de «realizar» algo, independientemente del carácter de esta realización. En el juicio proposicional lo que se afirma es que esa realización lo es en la «índole» de algo. Pero aquí se trata de una realización, en la que se prescinde de su modo, sea necesario o no necesario. A y B tienen cada uno su entidad propia, y su unidad consiste en que B está meramente realizado en A. De esta suerte la realidad de B en A, o la realidad de A como B, envuelve dos momentos. Por un lado, efectivamente B está en A. Pero por otro lado, B es algo que aunque cobra su realidad de estar puesto en A, sin embargo, esta realidad de B se mantiene en cierto modo como realidad propia dentro de la realidad de A, y por tanto aun estando en A es, en cierto modo, distinta de A. Por tanto, entre B y A hay una unidad ciertamente, pero una unidad que mantiene dentro de A una cierta distinción entre la realidad de A y la realidad de B. Por tanto, no es simple complejión. La *complejión* no sólo pone B en A sino que pone esta B en la «índole» misma de la realidad de A, mientras que ahora se pone B en A, pero como algo formalmente distinto de A. A es

ciertamente B, pero no consiste en ser B ni ser B consiste en ser A. Ya no es complexión: es lo que llamaré *conexión*. Hay una gran diferencia entre complexión y conexión. La conexión es tanto unión como distinción. Unión y separación son los dos aspectos de la unidad de conexión. Esta conexión puede ser de muy distinto carácter: puede ser necesaria o ser sólo de hecho. Pero siempre se trata de una conexión «derivada» de la realidad de A. En cambio, en la unidad de complexión más que de una «necesidad de A», se trataba de la «índole» misma de A. La complexión es por esto más que necesaria, es en cierto modo constituyente. Al decir «la mujer, voluble» se afirma que la mujer es voluble por ser mujer. Incluso al decir «este papel, blanco» aquello en que se está pensando, a saber, «este papel», es blanco precisamente por ser «éste», es decir se piensa de algún modo en la índole de «éste». Pero al decir «esta mujer es voluble» o «este papel es blanco» no se afirma que «esta» mujer consista en ser voluble ni que «éste» papel consista en su blancura. En el juicio proposicional se piensa más en la índole de A que en la realidad de «otra cosa», B. En el juicio predicativo hay la realidad de A y la realización de B en A, pero en un A que como tal tiene su Índole independiente de B; por esto es por lo que hay conexión. Ya no es «AB» sino «A-B». Es la afirmación conectiva o copulativa.

Se ve inmediatamente que esta afirmación es una modificación de la afirmación proposicional. La afirmación proposicional pone la realidad de B como momento de la índole de la realidad de A. Pero ahora B está en cierto modo más despegado de la realidad de A. En lugar de complexión tenemos conexión, y en lugar de afirmación proposicional, afirmación predicativa.

Esta conexión no es propiamente una «relación». Porque toda relación presupone sus dos relatos. Y en la conexión no se presupone la realidad de B, sino que por el contrario lo que se hace es poner B en la realidad de A; por tanto es B quien recibe su realidad de A. De esta suerte la presunta relación es *consecutiva* a la conexión, pero no es lo formalmente esencial de esta conexión. Y esto nos lleva precisamente a la cuestión de las partes de que consta esta afirmación predicativa.

Aparentemente, esta afirmación consta de tres «partes»: A, B, es. Con lo cual resultaría que la cópula «es» lo que hace es expresar la relación entre B y A. Pero todo ello es un conjunto de ingentes inexactitudes por no decir algo más grave. Para un análisis correcto de la afirmación copulativa es preciso mantener inflexiblemente que la afirmación tiene sólo dos partes: lo afirmado y la afirmación misma.

En primer lugar, ¿qué es lo afirmado? Es la unidad conectiva de B y A. Esto es, en lo afirmado entran A y B, y lo afirmado de ellos es su conexión. Tenemos ante todo, A y B. Se piensa que A y B son dos variables de mismo carácter y que su diferencia es meramente *funcional*: A desempeña la función de sujeto, y B la función de predicado. Precisamente por esto se podría canjear su posición funcional, y hacer de B sujeto, y de A predicado: es la llamada «conversión» de las proposiciones en lógica formal: «Todos los hombres son mortales» y por conversión «algunos mortales son hombres». Aparte de la cuantificación, A y B no diferirían en ambos casos más que por su posición funcional. Pero esto es inexacto. En rigor, A no es una parte de lo afirmado sino que es simplemente «lo» propuesto a lo afirmado. Por tanto, más que parte del juicio es un supuesto de él. Este supuesto suele llamarse «sujeto», pero en rigor no

es sujeto sino más bien «objeto» (*sit venia verbo*) sobre el que se juzga. La función de lo ya aprehendido es ahora ser pro-puesto como «sujeto». Esta interpretación de lo propuesto al juicio como sujeto suyo es ciertamente una conceptualización muy discutible. Depende del concepto que se tenga de la estructura de la unidad de las cosas y de sus notas. Conceptuar a la cosa como un sujeto de sus accidentes inherentes, no pasa de ser una teoría. A mi modo de ver, es inaceptable. Pero no es esto lo que ahora nos importa. Lo que ahora nos importa es no el concepto ulterior de la conexión, sino el mero carácter conectivo de B con A, tenga o no tenga esta conexión carácter subjetual. Y sólo para aclarar la expresión llamaré a A sujeto: es la realidad ya aprehendida como algo que no es «sujeto-de» B, sino «sujeto-a» una conexión.

Por otra parte, B no es algo que está en pie de igualdad, por así decirlo, con A. Porque en sí mismo B es término propuesto no como real, sino que es algo irreal, término de simple aprehensión (percepto, ficto o concepto). Por tanto su conexión con A tiene todo el carácter de «realización» de B en A. Identificar A y B con dos magnitudes canjeables mitre sí sin más, como dos términos homogéneos, es un contrasentido. El sujeto es realidad y el predicado es realización. No funcionan pues en pie de igualdad. Incluso (liando llevo a cabo la llamada «conversión» de un juicio, la diferencia esencial no está en la cuantificación de A y B, sino en que en el segundo juicio A es por sí mismo ahora una simple aprehensión realizada en B, al revés de lo que antes acontecía. No están pues A y B formalmente en pie de igualdad. La diferencia de A y B no es diferencia de colocación en el juicio sino que es una diferencia de carácter esencial. A y B pueden intercambiarse y ser A unas veces sujeto y otras predicado. Pero su

diferencia formal es siempre esencial e incanjeable. El sujeto es siempre realidad propuesta y el predicado es siempre un irreal realizado. Es lo mismo que acontece en todo juicio preposicional: no tiene sentido convertir la proposición nominal «toda mujer, voluble» en otra «algo voluble, mujer».

De A y B lo que se afirma es su «conexión». Ya hemos visto que esta conexión no es relación, sino que la «relación» es algo consecutivo a la «conexión» y está fundado en ésta. La conexión establece B en A. La relación entre B y A existe, pero después de establecida la B en A, es decir después de la conexión. La relación, si de relación quiere hablarse, es lo que resulta de la realización de B en A, es decir es resultado de la conexión. La conceptualización formal de A y B se refiere a esta relación, la cual presupone su diferencia conectiva esencial. Por esto, la llamada *lógica formal* se apoya en la relación *resultante* de la afirmación conectiva. Ahora vemos que esta lógica no es lo primario, porque la relación formal entre A y B se funda en la afirmación conectiva de realización de B en A. Esto es, toda *lógica formal* se funda en una lógica más radical, en la *lógica de ja afirmación*. La «lógica formal» es el juego de dos variables homogéneas. Mientras que la «lógica de la afirmación» es la intelección de la realización de algo irreal (B) en algo ya real (A). Y esto es lo esencial: la lógica de la intelección afirmativa de lo real. Como nuestro tema no es la lógica, nos basta con haber indicado esta idea que estimo esencial: no se trata de invalidar la moderna lógica formal sino de fundarla en la lógica de la afirmación.

Lo afirmado es pues la realización de B en A en forma conectiva. Así, A es realidad propuesta, y B es algo irreal realizado en A, y esta realización es de carácter conectivo. ¿Qué es la afirmación?

La afirmación misma no consiste en conectar B con A sino en poner la unidad conectiva «A-B» en «la» realidad. Si se quiere continuar hablando de relación, habrá que decir que la afirmación no consiste en afirmar la relación de B con A, ni de A con B, sino que consiste en poner esta relación en «la» realidad. La unidad de B en A se mueve en una línea de relación. En cambio, la afirmación se mueve en una línea en cierto modo ortogonal a la anterior. Es decir, en la afirmación no se va de B a A ni de A a B sino de «A-B» a la realidad de lo primordialmente aprehendido. En el juicio preposicional la afirmación es ortogonal a la compleción. En el juicio predicativo la afirmación es ortogonal a la conexión.

Con ello se ve que el juicio predicativo es una modificación del *intentum*, pero una modificación triple. El *intentum* modificado se ha tornado en *intentum* de juicio, esto es en intención afirmativa. En segundo lugar, el juicio predicativo envuelve ya una intención proposicional, la cual es ya una segunda modificación de la intención absoluta. Y en tercer lugar, el juicio proposicional se ha tornado en intención predicativa.

La expresión gramatical de esta afirmación predicativa, requiere alguna consideración especial. Es la expresión por *al* «es». Este «es» desempeña a mi modo de ver, no una función doble sino una triple función:

a) Expresa una *afirmación*; como tal significa la «realidad» de la conexión «A-B»; esta conexión se da en «la» realidad.

b) Expresa la *conexión* misma de B con A, esto es, expresa la «unidad conectiva» «A-B»; y lo que A es «en realidad».

c) Expresa la *relación* que en esta conexión, y por ella, queda establecida entre A y B. En este aspecto, la función del «es» es ser cópula. Es la «relación copulativa».

Son las tres funciones de «realidad», «unidad conectiva», y «relación copulativa» del verbo «es». Ahora bien, estas tres funciones tienen un preciso orden de fundamentación: desde luego, la relación copulativa se funda en la unidad conectiva, y a su vez ésta se funda en la afirmación de la realidad. Este orden es esencial. No *puede* invertirse y pensar que lo primero del «es» es ser cópula, que la conexión es mera relación, y que esta relación constituye el juicio. Esta concepción es absolutamente insostenible. Para verlo, basta con recurrir a consideraciones lingüísticas. Nos muestran con total evidencia el hecho de que el verbo ser (*est, esti, asti, etc.*) no constituye en ningún respecto un verbo especial. En primer lugar, *todo verbo*, y no sólo el verbo ser, tiene las dos primeras funciones. Si digo «el pájaro canta, el caballo corre, el hombre habla», etc., los verbos «corre, canta, habla» tienen las dos funciones: expresan una afirmación, esto es, la posición de algo en «la» realidad, y también una conexión entre el caballo, el pájaro, el hombre, y algunos estados o acciones o cualidades suyas (poco importa el vocablo que aquí empleemos). De aquí el grave error de pensar que la afirmación predicativa es necesariamente de la forma «A es B». El juicio «el pájaro canta» es tan predicativo como el juicio «A es B». Y ello no porque «canta» sea equivalente a «es cantador», lo cual es absurdo, tan absurdo como decir que en la frase nominal hay una elipsis del verbo ser. El juicio afirma la unidad conectiva del pájaro y su cantar. Por esto es por lo que dije al comienzo, que expresaba el juicio predicativo en la forma «A es B» tan sólo provisionalmente. Ahora bien, en este mismo caso está el propio verbo ser. Originariamente fue



un verbo sustantivo como todos los demás. Y como ellos, expresa la afirmación de la unidad conectiva de A y B. Pero además, no todos los verbos, pero sí muchos verbos antiguos, por ejemplo en griego y latín, tienen además de su sentido verbal designado por su raíz, un carácter copulativo que han ido adquiriendo parca y lentamente. Así, *méno*, *auxánomai*, *hypárkho*, *pelo*, *gígnesthai*, *phyo*, etc., etc., etc., etc... Entre ellos hay uno que merece mención especial porque toca al español. De la raíz indoeuropea *ésta* deriva del verbo griego *hístemi*, que como intransitivo significa estar firme de pie. Su compuesto *kathístemi* tiene en el aoristo primitivo *katésten* el sentido de estar establecido, constituido, instalado, etc. Y este aoristo adquirió, fácilmente se comprende, sentido copulativo. De «estar establecido», etc., el verbo pasó a significar «es». De la misma raíz deriva el latín *stare*. Ya en época clásica tuvo a veces este verbo sentido de cópula como sinónimo fuerte de *esse*. Pasó como tal a algunas lenguas románicas, y al español como verbo «estar», que une a su sentido «sustantivo» su sentido copulativo fundado en aquél. Más adelante me detendré en lo que, a mi modo de ver, constituye la diferencia entre ser y estar. En todos estos verbos la «conexión» palideció en «relación». Pues bien, también el verbo ser de verbo sustantivo pasó así a cópula. El sentido copulativo de estos verbos fue, pues, adquirido, y su adquisición se fundó en el previo sentido sustantivo, por así decirlo, de esos verbos. Más aún, el sentido copulativo no sólo fue adquirido sino que siempre fue secundario. En definitiva, las tres funciones están fundadas en la forma antedicha, y ninguna es exclusiva del verbo ser, sobre todo si se recuerda que hay muchísimas lenguas que carecen de este verbo.

Si para mayor simplicidad volvemos al juicio predicativo tal como suele usarse en la lógica formal, habrá que distinguir, pues, en todo

juicio predicativo, como escribí hace ya sesenta años, su estructura gramatical y su estructura intelectiva. Gramaticalmente, el sujeto es el objeto expresado tan sólo en algún aspecto suyo (A, esta mesa, etc.). El predicado es otro aspecto del mismo objeto, aspecto designado como B. La cópula es el verbo ser que designa la unidad tanto conectiva como relacional de estos dos aspectos. Pero desde el punto de vista de su estructura intelectiva, el sujeto es el objeto real propuesto, con todas sus propiedades reales (la propiedad de ser A y todas las demás propiedades). El predicado es una simple aprehensión intencional irreal de una o varias notas del objeto, realizadas en éste de forma conectiva. La cópula es la afirmación de que esta unidad conectiva pertenece a la realidad, mejor dicho, a lo que A es «en realidad».

Esta estructura es esencial por dos razones. Primero, porque nos muestra la estructura de la afirmación predicativa; y segundo, porque pone ante los ojos algo decisivo, a saber que el «es», el «ser», no reposa sobre sí mismo sino sobre la realidad. Esto es, la realidad no es un modo del ser sino que el ser está fundado en la realidad. Lo vimos ya en la Primera Parte, y lo volveremos a ver detenidamente en otro apartado.

Resumamos. La afirmación es un momento del movimiento intelectivo que entiende lo que la cosa, ya aprehendida como real, es «en realidad». Moviéndose en el campo de «la» realidad, la inteligencia toma ante todo distancia de la cosa real en una retracción en la que entiende lo que la cosa «sería» en realidad: es la simple aprehensión (percepto, ficto, concepto). Ahora, siguiendo en el campo de «la» realidad, la inteligencia vuelve en él a la cosa real para entender en esta

distanciación lo que es esta cosa en realidad. Y esta intelección es, como hemos visto, la afirmación. La afirmación es el *intentum* «distanciado» de la cosa. Aquello de que se juzga es algo ya aprehendido como realidad, y aquello que de esta cosa se juzga es lo que ella es «en realidad». Para ello, la cosa de que se juzga puede tener tres funciones: la función de mera posición, la función de proposición, la función de sujeto de predicación. Y cada una de estas funciones constituye una forma de afirmación.

Esta diferencia entre las tres funciones de lo real en la afirmación es de carácter formalmente sentiente. Sólo porque hay impresión de realidad hay campo de realidad,, un campo del «de suyo». Las tres funciones se hallan fundadas en y establecidas por la impresión de realidad. Es sentientemente como me veo distanciado de lo que algo ya aprehendido como real es en realidad, y es sentientemente como me hallo retenido por lo real aprehendido y revuelto a él: es el logos sentiente. En esta reversión, el logos entiende la realización de la simple aprehensión irreal, y la entiende por una determinación de lo ya previamente aprehendido. Esta determinación está ciertamente anclada en el hecho de que es mi intelección la que por ser sentiente está distanciada, y que por estarlo revierte a lo real en tres formas distintas: posicional, proposicional y predicativa. Pero es porque lo real al impelerme impresivamente a tomar distancia me abre las tres posibilidades de determinación: posicional, complexiva, conectiva. Son pues tres formas de recorrer reversiva-mente la distancia de lo irreal a lo que lo real es en realidad. Son tres formas del *intentum*. Una intelección no sentiente ni está distanciada ni por tanto podría tener en ella lo real las tres funciones, posicional, complexiva y conectiva, ni podría entender en la triple intencionalidad posicional, proposicional y

predicativa. El logos nace de la impresión de realidad y vuelve a ella en estas tres formas, fundadas en las tres formas determinadas por lo real aprehendido primordialmente. Ahora bien, ¿en qué está formalmente la diferencia entre estas tres funciones? Entender lo que algo es en realidad es entender la unidad del momento campal y del momento individual de lo real. Estos dos momentos son momentos de la formalidad de realidad impresivamente dada en ella. De donde resulta que las tres funciones son tres formas de unidad de lo campal y de lo individual, esto es tres formas de unidad de la formalidad de realidad. En esta unidad se patentiza algo que podemos llamar la fuerza de la realidad, no en el sentido de fuerza de imposición de lo real, sino en el sentido de fuerza de la unidad del momento campal y del momento individual, esto es *fuerza de realización*. La unidad más fuerte es la forma posicional; es la forma suprema de entender con el logos lo que algo es en realidad. Menos fuerte es la forma preposicional o complexiva: se afirma la unidad como complexión. Finalmente, en la afirmación predicativa se afirma la unidad de lo real como conexión: es la afirmación menos fuerte de la realidad: son tres grados de fuerza de realización, tres grados de entender lo que algo es en realidad.

Pero en cada una de estas formas la afirmación puede tener modos distintos. El problema de las formas de afirmación lleva así al tercer problema. Después de haber examinado qué es afirmar, y después de examinar cuáles son las formas de afirmación, hemos de enfrentarnos ahora con el problema de los modos de afirmación.

### §3 LOS MODOS DE LA AFIRMACIÓN

Decía que las formas de la afirmación se distinguen según la función que en la afirmación desempeña la cosa de que se juzga. En cambio, lo que llamo modos de la afirmación concierne a la intención afirmativa misma en cuanto afirmativa. Este es nuestro actual problema.

Precisemos nuevamente las ideas. La intención afirmativa o juicio es una intelección en distancia de lo que la cosa, ya aprehendida como real, es en realidad. Esta intelección tiene, caracteres propios.

Es ante todo, según dije, una intelección en movimiento, un movimiento que consiste en recorrer intelectivamente la distancia en que estamos respecto de lo que la cosa es en realidad. Este movimiento intelectual es, pues, dual. Por serlo, el movimiento intelectual que está inteliendo que la cosa es real, no está inteliendo aún lo que esta cosa real es en realidad. En este sentido, el movimiento intelectual es ante todo una *carencia* de intelección de lo que la cosa es en realidad. Pero no es un movimiento meramente carencial. Porque es el movimiento de una intelección dual, en la cual por tanto el movimiento va dirigido hacia un punto determinado, hacia lo que la cosa ya real es en realidad. La dualidad imprime así al movimiento un carácter propio: lo que aún no es inteligido se va a inteliendo, o cuando menos se va a intentar inteliendo. De aquí resulta que este movimiento no es mera carencia sino algo esencialmente distinto: es una *privación*. La privación es el carácter que la dualidad imprime al movimiento intelectual en cuanto movimiento. Esta unidad intrínseca de movimiento y dualidad es lo que constituye la *expectación*. El movimiento de privación en cuanto tal es lo que constituye la expectación. Recíprocamente, la expectación consiste formalmente en movimiento intelectual privacional. Expectación es la intelección de lo otro en su

primer presentarse como «otro». El concepto nos salió ya al paso páginas atrás al hablar del concepto de movimiento intelectual.

Ahora me importa volver a decir que la expectación es lo que responde a su sentido etimológico de «mirar desde lejos». Pero no se trata de un estado psicológico de espera sino de un carácter intrínseco del movimiento intelectual en cuanto tal. ¿Cuál es este carácter? Podría pensarse que consiste en ese movimiento intelectual que es «preguntar». Ya vimos que no es así: la pregunta se funda en la expectación, e inclusive la mayoría de las veces estamos en expectación intelectual sin preguntarnos nada.

¿Qué es lo que en esta expectación expectamos? Ya lo hemos dicho mil veces. No expectamos la pura y simple realidad, porque la pura y simple realidad nos está ya dada en aprehensión primordial anteriormente a todo juicio; sólo por ello es posible y necesario el juicio. Lo que expectamos no es «realidad» sino lo que lo real es «en realidad».

Este movimiento expectante transcurre en distancia. Y en este moverse distanciado esta intelección tiene según vimos, un carácter propio: es *intención* intelectual. Es necesario subrayar enérgicamente, que toda intención, y precisamente para poder serlo, es en sí misma formal y constitutivamente expectante. Pienso que es esencial esta conceptualización. No se trata de que hay que esperar una afirmación, sino de que la intención misma es el momento propia y formalmente intelectual de la expectación. Si hay que inteliendo que A es B, no sólo tengo la intencionalidad de B en A, sino que precisamente porque parto de A, este punto de partida constituye una expectación de lo que va a ser intencionalmente A. Toda intención es, pues, formal y

constitutivamente expectante. Y recíprocamente, toda expectación, como carácter del movimiento intelectual es formal y constitutivamente intencional. El movimiento intelectual es un movimiento «desde-hacia». En este movimiento yo puedo considerar tan sólo aquello «hacia» lo que se va. Es lo único que usualmente se ha solido considerar: en el concepto clásico de intención, se considera tan sólo el que la intención «intende» su término, un término que por esto suele llamarse intencional. Pero pienso que esto no es suficiente. Es que se puede y debe considerar la intención misma no sólo como «yendo hacia» sino también como «partiendo desde». Y entonces la intención es expectación. Expectación e intencionalidad, pues, son tan sólo dos aspectos intrínsecamente «unos» de un solo movimiento intelectual, el cual es por tanto «intención expectante» o «expectación intencional». De lo cual resulta que el movimiento intelectual en que inteligimos lo que la cosa ya aprehendida como real es en realidad es, repito, expectación intencional o intención expectante.

Esto supuesto, necesitamos preguntarnos cómo se resuelve esta expectación intencional. Resolución es la afirmación en que la expectación se plasma; es la intelección misma como afirmación. Pero no confundamos. Hay por un lado, la *intención intelectual* misma en cuanto intención; y esta intención es intrínsecamente expectante. Pero por otro lado, hay la afirmación en que esta intención se plasma.

Como es intención plasmada, he llamado y seguiré llamando a la afirmación *intención afirmativa*. No confundamos, pues, la intención intelectual misma con la intención afirmativa. Está última es la resolución de la primera, es la resolución de la intención expectante. ¿Cómo se resuelve, pues, la expectación intencional en intención

afirmativa?

La intención afirmativa, como intelección que es, es una actualidad intelectual de lo real. Ahora bien, esta actualidad de lo real tiene distintos modos; y estos distintos modos de actualidad de lo real, determinan distintos modos de afirmación. Cada modo de afirmación pende así esencial y constitutivamente del modo según el cual la actualización de lo real determina o resuelve la expectación intencional. Voy a explicarme.

a) Ante todo, es una actualización intelectual de lo real, pero de lo real ya aprehendido como real; es por tanto reactualización. Y esta reactualización lo es en orden a las simples aprehensiones con que intentamos inteligir lo que lo real es en realidad. Se trata, pues, de la realización de una simple aprehensión en lo ya actualizado como real. Ahora bien, esta realización pende en primera línea de los caracteres, de los rasgos, que están ya dados en la actualización primordial de la cosa como real. Hablo de que los rasgos están «dados». Es en este momento una expresión deliberadamente neutra, porque lo real en cuanto reactualización plantea dos cuestiones. Una, cuál es el modo según el cual esa cosa real determina la realización en ella de la simple aprehensión. Otra, es la cuestión de averiguar en qué consiste el determinar mismo, en qué consiste lo real en cuanto principio determinante de esa reactualización en todos sus modos. De esta segunda cuestión nos ocuparemos en la Sección Tercera. Ahora no nos fijamos más que en la primera cuestión, en los diversos modos según los cuales lo real determina su reactualización, es decir los diversos modos según los cuales los rasgos dados de lo real determinan la realización o no realización de lo simplemente aprehendido. Y por esto

es por lo que hablo tan sólo de que los rasgos están dados en reactualización. Para simplificar la frase, en lugar de reactualización hablaré en este problema simplemente de actualización de rasgos dados en orden a la realización de simples aprehensiones. No se confunda la actualización y realización de lo simplemente aprehendido en «la» realidad con esta actualización de la cosa real en orden a las simples aprehensiones y con la realización de estas simples aprehensiones en la cosa dada. Pues bien, las simples aprehensiones se realizan en modos diversos según la índole de la actualización de lo real.

b) Ahora bien, esta actualización es determinante intrínseco de los modos de resolución de la expectación intencional. Así, si los rasgos de lo real en orden a lo que es en realidad se inteligen de un modo confuso, ambiguo, etc., la resolución de la expectación intencional cobra caracteres distintos. Y en su virtud estos modos de resolución son los que se expresan en los modos de la intelección misma en cuanto intención afirmativa. Así la ambigüedad, según vamos a ver, es un modo propio de actualización de los rasgos de lo real respecto de las simples aprehensiones; y según este modo de actualización, la intención afirmativa, la afirmación, tiene ese modo que constituye la duda. Para evitar toda confusión quiero insistir temáticamente en las dos ideas que acabo de apuntar.

Primeramente, todos estos modos de afirmar penden esencial y constitutivamente de los modos de reactualización de lo real en orden a las simples aprehensiones. La ambigüedad, por ejemplo, es un modo de esta actualización. Es lo real mismo en cuanto actualiza de un modo ambiguo sus rasgos en orden a las simples aprehensiones, en orden

por tanto a lo que lo real es en realidad. Es un carácter previo a toda afirmación: es, repetimos, el modo de actualizar los rasgos de lo real en orden a lo que esta cosa es en realidad, en orden a las simples aprehensiones *de que dispongo*.

En segundo lugar, estos diversos modos de actualización definen diversos modos de afirmación, de intención afirmativa: por ejemplo, la actualización ambigua de lo real determina la afirmación o intención afirmativa dubitativa, la duda propiamente dicha. En estos modos, por ejemplo en el modo-duda, no se trata primariamente de un estado de inseguridad en que quedamos afectados por la ambigüedad, a diferencia de otros posibles estados, como por ejemplo la seguridad. No se trata de estados, sino de modos formales de intención afirmativa. No se trata de que al afirmar lo ambiguo yo quedo en estado de duda, sino de que duda es la afirmación ambigua misma de lo ambiguo en cuanto ambiguo. Es la intención afirmativa misma la que es intrínseca y formalmente dubitante. Lo ambiguo no es tan sólo aquello sobre lo que *recae* esta intención afirmativa, no es tan sólo un carácter de lo inteligido, sino que es «a una» un carácter de la intelección misma, de la afirmación misma. La duda no es sólo una «intención afirmativa sobre lo ambiguo», sino que es una «intención afirmativa ambigua en sí misma», determinada por la ambigüedad de la actualización de la cosa real. Duda es pues un modo de afirmación, no un estado consecutivo a la afirmación. La prueba está en que ambos momentos pueden ser muy dispares. Yo puedo quedar en estado de inseguridad respecto de una afirmación dubitativa. En tal caso, estoy seguro de que la afirmación es dudosa, estoy seguro de que la cosa es en realidad dudosa. Lo propio acontece con la *certeza* y con todos los demás modos de afirmación como veremos en seguida.

Por tanto, lo que llamamos modos de afirmación consisten formalmente en los modos como diversas actualizaciones de los rasgos de lo real determinan la resolución de expectación intencional.

¿En qué consiste esta modalidad en cuanto tal? Ya vimos que la afirmación es una intelección sentiente en distancia. Y su índole sentiente muestra que la reversión a lo real tiene el carácter de fuerza, *fuerza de realización*. Esta fuerza tiene tres grados distintos según se trate de afirmación posicional o preposicional o predicativa. Pero esta fuerza en cuanto tal no sólo tiene grados sino también una cualidad que podemos llamar *firmeza*. Es justo lo que expresa el vocablo y el concepto de «afirmación». No es lo mismo grado de realización que firmeza. Cada uno de los tres grados de la fuerza de realización puede ejercitarse con distinta firmeza. La diferencia, por ejemplo, entre duda y *certeza* no concierne a la fuerza de realización sino a la firmeza con que esta fuerza actúa. Puedo dudar o estar cierto de que «toda mujer, voluble», o de que «A es B». La primera frase es nominal (compleción), la segunda es predicativa (conexión): son dos grados de fuerza de realización. Pero la duda y la certeza están en la firmeza con que se *realiza* la compleción o la conexión. Todo logos es sentiente, y lo es según dos momentos: porque entiende sentientemente lo que algo es en realidad como *fuerza de realización*, y porque entiende sentientemente con distinta *firmeza*. Esto es, hay fuerza y hay firmeza. La firmeza es el modo mismo de la afirmación. Pues bien, las diferencias de firmeza son los diferentes modos de afirmación.

Esto supuesto, la modalización de la afirmación tiene una clara estructura. Ante todo, tenemos lo real actualizado con sus rasgos en aprehensión primordial. Estos rasgos son notas de lo real de carácter

muy diverso tanto en cualidad como en intensidad, como en posición, etc. Pero esto real lo hacemos ahora término de una segunda intelección: de la intelección de lo que es en realidad. Entonces la intelección cobra en cuanto acto un carácter propio: es expectación intencional de lo que es en realidad aquello que ya habíamos aprehendido como real. La resolución de esta expectación tiene tres momentos:

a) Es ante todo el *momento de aporte de nuestras simples aprehensiones*, o dicho más vulgarmente, aunque con mucha menos exactitud, es el aporte de nuestras ideas. Sólo en función de nuestras simples aprehensiones podemos inteligir lo que lo real es en realidad.

b) Respecto de estas simples aprehensiones, los rasgos de lo real quedan actualizados de maneras diversas: es el *momento de reactualización*. Estos rasgos como momentos de lo real y simplemente real son lo que son en sí y por sí, y nada más. Pero respecto de las simples aprehensiones, pueden cobrar un distinto modo de actualización. Un bulto lejano es aprehendido en la aprehensión primordial de realidad como un bulto lejano y nada más; en sí mismo es algo actualizado como real y nada más. Pero si he de inteligir lo que ese bulto es en realidad, aporto mis simples aprehensiones, por ejemplo, la de arbusto, la de hombre, la de perro, etc. Este bulto ¿es arbusto, hombre, perro, etc.? Respecto de estas simples aprehensiones, y sólo respecto de ellas, es como cobran los rasgos del bulto lejano una reactualización, porque es que intento inteligir si ese bulto realiza los caracteres de la simple aprehensión del hombre, de la del arbusto, de la del perro, etc. Es pues una segunda actualización pero —insisto morosamente en ello— tan sólo respecto de

la realización de las simples aprehensiones. La reactualización es la intelección llevada a cabo a la luz de simples aprehensiones. La reactualización es una segunda intelección; y esta segunda intelección se distingue de la primera por ser intelección a la luz de simples aprehensiones. En esto consiste la secundariedad de la segunda intelección: en ser intelección cualificada por simples aprehensiones. Las simples aprehensiones no son solamente término de una intelección, sino que son también y formalmente cualificación intrínseca de intelección. La simple aprehensión es el momento cualificante de la segunda intelección misma. La segunda intelección es intelección en distancia, y en su virtud se entiende tan sólo a la luz cualificada por simples aprehensiones. Un rasgo perfectamente determinado en la aprehensión primordial puede ser entonces, como veremos, poco determinado respecto de la realización de una simple aprehensión; porque reactualización es actualización de lo real como realización de una simple aprehensión. Y esta reactualización es la que tiene modos diversos: el bulto puede reactualizar los caracteres del arbusto, del hombre, del perro, etc. y actualizarlos de un modo más o menos vago, etc.

c) Intelijo estos diversos modos de reactualización, y los afirmo en orden a su realización misma: es el *momento de intención afirmativa*, el momento de afirmación. Según hayan sido los modos de reactualización en el segundo momento, la afirmación cobra distinta modalidad: toda afirmación es en sí misma modal. Claro está, esta modalidad no tiene nada que ver con lo que en lógica se ha llamado clásicamente modalidad, a saber, la diferencia de la conexión del predicado con el sujeto según sea por ejemplo contingente, necesaria, etc. Aquí no se trata de la conexión de un predicado con su sujeto, sino

del modo como afirmo y según sea la actualización de las notas de lo real.

Tal es la estructura de los modos de intelección en distancia.

Su estudio puede hacerse desde distintos puntos de vista. Estos modos, en efecto, se hallan apoyados entre sí. Y este apoyo es sumamente importante en nuestro análisis. Pero es esencial fijar bien las ideas. Porque este apoyo puede ser de distinta índole. Apoyo puede significar el modo como una afirmación se apoya en otras según van produciéndose en la mente. El apoyo es entonces un hecho psicogenético. Pero no es esta conexión psicogenética lo que aquí nos importa. Lo único decisivo en este punto es la estructura interna de cada modo de afirmación. Y es esta estructura la que se halla apoyada, en tanto que estructura, en otras afirmaciones. Así, es posible que una afirmación sea dudosa, comparada con una afirmación, por ejemplo, cierta. Pero esto puede significar dos cosas. Puede significar que la afirmación comenzó por una duda y que ha dado paso a una afirmación cierta. Es la conexión psicogenética. Pero puede significar también que como modo de afirmación la estructura de la afirmación dudosa ocupa una posición bien determinada respecto de la afirmación cierta. Es un nexo o apoyo estructural. Los dos tipos de apoyo son muy distintos. Nuestra afirmación cierta no viene casi nunca precedida de una duda sino que se produce por otros factores. Sin embargo, siempre y en todo caso, la estructura de la *certeza*, la estructura de lo que es la *certeza*, se apoya siempre constitucionalmente en la estructura de lo que es la duda. Lo que aquí se trata de conceptualizar no es una psicogénesis de nuestras afirmaciones, sino el espectro intelectual, por así decirlo, de sus diversas estructuras. Y solamente a este apoyo de índole

estructural es al que me refiero cuando hablo de que unos modos de afirmación se apoyan en otros.

¿Cuáles son estos modos? He aquí nuestro actual problema.

1° En la parte inferior del espectro de estructuras afirmativas, encontramos un peculiar modo de afirmación. Tenemos aprehendida una cosa como real e intentamos inteligir lo que ella es en realidad. Puede suceder que no logremos esta intelección. Decimos entonces que la afirmación es afirmación de nuestra *ignorancia*; como suele decirse, no sabemos lo que la cosa es en realidad.

Pero esta descripción es radicalmente equívoca e insuficiente. Por lo pronto, se emplea el verbo «saber». Ahora bien, aún no hemos hablado ni remotamente de qué sea «saber», tema del que nos ocuparemos tan sólo en otro lugar. Hasta ahora no he hablado sino de inteligir y de intelección. Pero pasando por alto esta observación, esencial en su momento como veremos, empleemos el verbo saber como sinónimo de intelección. Pues bien, así y todo la descripción anterior es radicalmente equívoca. En efecto, ¿qué es eso de no saber lo que algo es en realidad? El pitecántropo de Java, por ejemplo, no sabía lo que es en realidad la piedra. ¿Diremos entonces que ignoraba lo que la piedra es en realidad? A mi modo de ver, no. Porque ignorar lo que algo es en realidad es un modo de intelección de algo que se tiene ya aprehendido en aprehensión primordial de realidad. Toda ignorancia es por esto siempre y sólo, ignorancia de algo ya aprehendido como real. Inteligimos la realidad de la «cosa-piedra», pero ignoramos lo que es en realidad. Ahora bien, el pitecántropo no tenía la aprehensión primordial de la «realidad-piedra». Por tanto, su no saber lo que la piedra es en realidad, no es ignorancia: es *nesciencia*. El pitecántropo

no tenía la menor actualidad intelectual de la cosa que llamamos piedra. El «no-saber» aquí es «no-intelección». Es «carencia» de intelección. En cambio en la ignorancia se tiene la intelección de lo real, pero no se tiene aún la intelección de lo que eso real es en realidad. Por tanto, no es «carencia» de intelección, sino «privación» de intelección. La ignorancia es privación de intelección de lo que es en realidad algo que se ha aprehendido ya como real, y no mera carencia de intelección. En rigor, cuando se ignora algo se sabe sobre qué recae la ignorancia. El término formal de la ignorancia es el «en realidad» de algo ya aprehendido como real. Claro está, hay ignorancias que se refieren a la mera realidad del algo. Pero ninguna realidad es inteligida como meramente real sino fundada (en la forma que fuere, no es nuestro problema) en algo ya inteligido como real, y cuya intelección de lo que es «en realidad» reclama la mera realidad de algo otro. Y puede suceder que esta realidad la ignoremos. Pero entonces es claro que en su última raíz, la ignorancia concierne formalmente al «en realidad» de algo ya aprehendido como «real». De no ser así, recaemos en lo que hemos, dicho anteriormente: nuestra no-intelección de la mera realidad, no sería ignorancia sino nesciencia. Sería el no tener, como vulgarmente se dice, ni la menor idea de esa realidad. Pero esto no es ignorancia: es más que ignorancia; es nesciencia. La ignorancia no es pues nesciencia sino un positivo carácter de la intelección afirmativa. ¿Cuál?

Volvamos nuevamente a nuestro modesto punto de partida. Tenemos intelección de una cierta cosa real e intentamos inteligir qué es en realidad. La intelección es entonces un movimiento de expectación intencional, que ha de resolverse. Y la resolución de esta expectación tiene tres momentos.



a) Ante todo echamos mano de nuestras simples aprehensiones, y con ellas tratamos de entender su posible actualización en lo ya entendido como real: el bulto ¿actualiza la simple aprehensión del hombre, del arbusto o de alguna otra cosa? Entonces surgen en la intelección los otros dos momentos esenciales.

b) La intelección de la realización de las simples aprehensiones (de que disponemos) en lo real ya aprehendido como tal, es el segundo momento esencial. Esta realización puede tener distintos modos que son, por así decirlo, distintos grados de suficiencia.

Hay un grado ínfimo: respecto de las simples aprehensiones de que disponemos puede ser que lo real no realice ninguna. La cosa es real pero no ha quedado actualizada en orden a ninguna de las simples aprehensiones: es lo que llamo *actualización indeterminada*. Y este modo de actualización modal constituye un modo de realización del orden de las simples aprehensiones en la cosa real. Y esta realización es justamente indeterminada también. ¿Qué es esta indeterminación? Desde luego no es «carencia» de actualización sino una positiva «privación» de la actualización «entendida». ¿En qué consiste esta privación?

Recordemos qué es entender lo que algo es «en realidad». Toda cosa real aprehendida en su formalidad de realidad tiene dos momentos: el momento de realidad individual y el momento de realidad campal. Y justo su intrínseca unidad es lo que constituye formalmente lo que la cosa real es «en realidad». Ahora bien, como ya dije, cuando se entiende una cosa real «entre» otras, estos dos momentos quedan en cierto modo funcionalmente diferenciados, pues el campo abarca no una sino muchas cosas. De ahí que la unidad de lo campal y de lo individual no

es inmediata. Está mediada por las simples aprehensiones en el campo de «la» realidad. Es la realización de estas simples aprehensiones lo que llena el momento campal y su unidad con la realidad individual; la mediación es la actualización de la cosa real individual en las simples aprehensiones. Pues bien, puede ocurrir que la realidad individual no se actualice positivamente en ninguna de esas simples aprehensiones que hemos aportado. Entonces hay una peculiar actualización: es la actualización de lo campal de la cosa real como campo vacío. La cosa real queda entonces inscrita tan sólo en la oquedad del campo. De lo cual resulta que la unidad de la cosa individual y del campo queda suspensa. Esto es, queda en suspenso lo que esta cosa es en realidad. Esta suspensión no es mera carencia, no es un vacío de determinación, sino que es un positivo modo de actualización: es «*determinación privacional*». Es la positiva actualización del «en realidad», pero en modo privativo. Es pues, la actualidad privativa de una oquedad; y esta actualidad privacional de toda determinación es justo la «indeterminación». Indeterminado, pues, no significa aquí indefinido, porque ser indefinido es un modo de determinación. Indeterminación significa por lo pronto «no-definido». No es lo mismo «no-definido» que «indefinido». En virtud de este carácter, el ámbito de lo indeterminado es constitutivamente abierto sin límites: está abierto a todo lo demás. «Lo demás» no son aquí las demás cosas, sino lo que en realidad sería la cosa «no-definidamente». Es «lo demás» del «en realidad». Lo que es no-definido es el modo de unidad de lo individual y de lo campal, es decir, lo que la cosa es en realidad. Como es la no-definición de algo ya definido como real en la aprehensión primordial, resulta que esta no-definición es privación. La privación es la actualidad de la oquedad de lo individual en el campo: es el «en realidad» en suspenso. Son las simples aprehensiones las que determinan la actualidad de lo

indeterminado.

Y aquí se ve la diferencia entre los rasgos de la cosa en y por sí misma, y los rasgos de la cosa en orden a la segunda actualización. Los rasgos de la cosa real en y por sí mismos, pueden estar perfectamente determinados en su realidad individual, y sin embargo su intrínseca unidad con lo campal puede ser indeterminada. La cosa real es determinada, pero es indeterminado lo que ella es en realidad.

c) Esta actualidad de lo indeterminado, esta actualidad de la oquedad fuera del campo de la realidad individual, define a su vez un modo propio de afirmación intelectual porque define un modo propio de realizar algo en la simple aprehensión. Todo movimiento intelectual es, según hemos dicho, expectación intencional. Y por esto, en cuanto mera intelección, aquel movimiento es una intención privacional: es en esto justamente en lo que consiste su carácter expectante. Esta expectación intencional privacional se resuelve en una afirmación cuyo modo está determinado por el modo de la actualización. Cuando la actualización es una oquedad privacional, entonces la afirmación reviste un modo peculiar. Toda intención expectante es en sí misma privacional; cuando la actualidad de lo expectado es la indeterminación (en el sentido explicado), resulta entonces que la privación intencional se torna en carácter de la afirmación: es lo privacional de la intención plasmado como modo de afirmación. No es privación de intención; esto sería una mera deficiencia intelectual. Tampoco es la intención misma como privada de término positivo, porque esto sería una mera constatación. Es una intención que consiste en el modo mismo de afirmar: es la afirmación misma como privacional. La privacionalidad del acto mismo de afirmación es afirmación vacua. Pues bien, este modo

de afirmar es justo lo que formalmente constituye *la ignorancia*. Ignorar es afirmar «privacionalmente» el «en realidad». Es una afirmación suspensiva en sí misma como afirmación. Es un modo positivo de afirmación. Un modo de afirmación tal que la intención afirmativa queda como replegada sobre sí misma en una propia oquedad intencional: la intención afirmativa fuera como modo de afirmar es aquello en que consiste la ignorancia. Es algo así como un salto en el vacío. Es, pues, en primer lugar una oquedad, pero en segundo lugar una oquedad de lo que lo real es en realidad. La oquedad es entonces un positivo ámbito afirmativo; una positiva afirmación en oquedad, una afirmación indeterminada. La intención privacional expectante queda replegada sobre sí misma plasmada en afirmación suspensiva. Es la suspensividad como modo mismo de afirmación, no es mera suspensión de lo afirmado. Es la esencia de la ignorancia: la afirmación suspensiva, vacua, de lo indeterminado en cuanto tal.

Precisamente porque la ignorancia es un modo de intelección afirmativa, el hombre tiene que ir aprendiendo no sólo lo que las cosas son en realidad, sino que tiene que aprender a ignorar. Sólo así puede crear nuevas simples aprehensiones que en su hora pueden conducir desde la ignorancia a otros modos de intelección afirmativa. El acceso a la ignorancia, al margen y por encima de la nesciencia, es un duro movimiento intelectual.

La realización de las simples aprehensiones no es por tanto tarea sencilla, A medida que esta realización va progresando, las cosas reales actualizan sus rasgos de manera más definida: es el orto estructural de otros modos de intelección afirmativa.

2° Lo que la cosa es en realidad puede comenzar a actualizar y

realizar más los rasgos en orden a las simples aprehensiones.

a) La actualización en estas simples aprehensiones de la cosa real ya no es pura y simplemente indeterminada. La actualización, en efecto, pasa por un momento más o menos vago, fugaz a veces, penosamente duradero otras. Es el momento en que comienza a apuntar vagamente el anuncio de una determinación. Es un momento puramente auroral o incoativo. Pero es un apuntar que no es más que mero apuntar, pues apenas la actualización ha apuntado, los rasgos vuelven a hundirse como invalidados. Es lo que llamaré un «apuntar derogado». Pué\*s bien, el apuntar derogado constituye formalmente ese modo propio de actualización que es el *indicio*. No es la mera indeterminación, pero no es aún determinación: es el albor de determinación derogada; es el mero surgir a una posible determinación, el primer apuntar de ella. El indicio es un modo de actualizar la cosa real en orden a lo que es en realidad, esto es, en orden a las simples aprehensiones con que intentamos inteligirla. Los rasgos de la cosa real jamás son indicios; son lo que son y nada más. En cambio el indicio es siempre y sólo indicio de algo, y este algo es lo aprehendido en simple aprehensión. Es pues tan sólo indicio de lo que la cosa real es en realidad.

b) Este modo de actualización y realización plasma la afirmación según un modo propio de intención: la intención afirmativa del indicio en cuanto tal es el *barrunto*. Barrunto es un modo de afirmación. No se trata de barruntar una afirmación, sino de afirmar barruntativamente, por así decirlo. La vacuidad de la intención, esto es, de la ignorancia, cede ahora el paso a lo barruntante de la intención. Es la intelección del primer apuntar a la determinación en orden a lo que la cosa real es en realidad. Se barrunta tan sólo lo que la cosa es en realidad, porque nos

está actualizada como indicio.

Esta intelección admite naturalmente muchos grados. El mero apuntar a la determinación puede ser un apuntar a que va a hacerse claridad. Pero es un apuntar rápidamente derogado. Este modo de indicio es lo que llamo *clarescencia*: es el mero romper al alba de la claridad. El barruntar mismo de la intención afirmativa de lo clarescente es el *vislumbre*: es el vislumbre de lo clarescente. El indicio puede ser más que mera clarescencia. En el apuntar derogado del indicio, puede actualizarse no sólo la luz que alborea, sino algunos rasgos de la cosa. Pero estos rasgos, pronto derogados, actualizan la cosa como algo que es en realidad desdibujado. Esta actualización del indicio es lo que llamo lo *borroso*. Lo borroso consiste en que los rasgos estén actualizados desdibujadamente en orden a lo que la cosa es en realidad. No se trata de una especie de mezcla de rasgos, sino de un riguroso desdibujamiento. El desdibujamiento no es una privación completa de dibujo, pero tampoco es un dibujo preciso. El «des» expresa justamente la derogación. La derogación actualiza los rasgos como no siendo determinadamente de la cosa tal como es simplemente aprehendida. Y este «no» actualiza la cosa no como indeterminada sino como desdibujada. La derogación desdibuja los rasgos de la cosa actualizada en simple aprehensión. Nada es borroso en sí mismo sino que lo es tan sólo en orden a las simples aprehensiones. Y en este desdibujamiento consiste formalmente lo borroso. Pues bien, la intención afirmativa, la realización de lo borroso en cuanto borroso es la *confusión*. No se trata de confusión de «ideas» o cosa parecida, sino que es un modo mismo de afirmar: es afirmar confusamente lo que se actualiza como borroso, afirmar confusamente que la cosa es en realidad borrosa. Barruntamos confusamente lo que la cosa es en

realidad. Finalmente, en este repetido surgir y hundirse de rasgos actualizados, hay algunos que ya no apuntan más, que quedan como definitivamente derogados; mientras que otros van apuntando con insistente actualidad. Lo borroso va entonces acusando vagamente sus rasgos. El indicio es entonces más que lo desdibujado de lo borroso: es la realización como indicación. Es un «apuntar acusado», pero que queda derogado apenas apunta. Por esto decimos que los rasgos no quedan más que indicados. Sólo hay una indicación de lo que la cosa es en realidad. Pues bien, la intención afirmativa de lo indicado, realizado como tal, es lo que llamamos *sospecha*. Es un modo de intención afirmativa: se afirma sospechadamente lo tan sólo indicado. Es sospecha de lo que la cosa es en realidad.

En definitiva, el indicio puede presentar tres cualidades: clarescencia, borrosidad e indicación. La intención intelectual del indicio en cuanto tal, el barrunto, posee entonces tres cualidades determinadas por el indicio: el vislumbre de lo clarescente, la confusión de lo borroso, y la sospecha de lo indicado.

Pero esta última cualidad, la sospecha, es ya la transición incoada a un modo de afirmación distinto.

3° El auge de la indicación llega, en efecto, a acotar un conjunto de rasgos respecto de las simples aprehensiones.

En ellas se actualiza la cosa real de un modo distinto y superior al indicio, y esta actualización determina una intención afirmativa superior al barrunto.

a) ¿Cuál es esta actualización? Recordemos ante todo que en la

actualización de indeterminación y de indicio, la multiplicidad de rasgos es siempre una multiplicidad abierta: la oquedad y la derogación dejan abierta la multiplicidad de rasgos actualizables. Pero ahora, los rasgos no quedan derogados ni meramente acusados; quedan por el contrario *sostenidos*. Antes, aún acusados, no pasaban de ser indicios, puesto que inmediatamente iban a ser derogados. Pero -ahora, lo acusado ya no se deroga. Entonces, los rasgos acusados se tornan en sostenidos. ¿Qué son estos rasgos sostenidos? Forman una multiplicidad de carácter muy preciso. Ante todo es una multiplicidad de rasgos muy fija: la cosa real tiene tales o cuáles rasgos, por ejemplo, los usgos de arbusto o de perro, pero no los de hombre. La cosa es en realidad solamente perro o arbusto. En esto es en lo que consiste formalmente el sostenimiento. Al no ser derogados, los rasgos constituyen una multiplicidad no .bierta, sino por el contrario una multiplicidad clausurada, una *multiplicidad acotada*. Ciertamente, los rasgos no están determinados, pero tampoco son cualesquiera: el ámbito de su no-determinación es un ámbito acotado. Pero además, esta multiplicidad no es sólo acotada, es una *multiplicidad definida*: son rasgos de perro, de arbusto, etc. La indeterminación queda no sólo acotada sino también definida. El acotamiento del área de la indeterminación, y la definición de los rasgos constituyen un paso decisivo sobre la mera Indeterminación.

He aquí los rasgos que la cosa real actualiza ahora en orden a las simples aprehensiones. Pero hay que dar un paso más. Estos rasgos están sostenidos, ¿por quién? Por la cosa real misma. No basta con decir que los rasgos constituyen una multiplicidad acotada y definida, sino que es necesario decir en qué consiste el sostenimiento mismo. El sostenimiento es desde luego el modo de actualización de la cosa real

en orden a las simples aprehensiones de perro y de arbusto. Por tanto, lo que es menester decir es en qué consiste el sostenimiento como actualización. Cuando la cosa actualiza sus rasgos sostenidamente, decimos que la cosa real pudiera ser no lo uno o lo otro, sino que podría ser tanto lo uno como lo otro. Sostenimiento no es mera insistencia sino que es ese modo de actualización del «tanto-como». Ahora bien, estos rasgos pertenecen a la cosa real. Es la cosa real lo que sostiene los rasgos del perro o del arbusto. Entonces esta cosa ya no es ni indeterminada ni indicial. Ya no es lo uno o lo otro, sino tanto lo uno como lo otro: es *ambigua*. El modo de actualización de lo que la cosa real es en realidad tiene ahora modo de ambigüedad. En el sostenimiento de rasgos múltiples de una multiplicidad acotada y definida, la cosa es en realidad ambigua. Lo acotado y definido de la multiplicidad concierne a los rasgos; la ambigüedad concierne a su sostenimiento, a su actualización, es un modo intrínseco de actualización. Junto al modo de actualización de indeterminación y de indicio, tenemos ahora un *tercer* modo de actualización: la ambigüedad. Es la cosa real misma la que en realidad se actualiza ambiguamente respecto a las simples aprehensiones.

b) Pues bien, la actualización de la cosa real como ambigua se plasma en un modo propio de realización de intención afirmativa: es la *duda*. Duda es formalmente la afirmación de lo real ambiguo en cuanto ambiguo. Duda es etimológicamente un modo de *duplicidad*. Pero aquí no se trata de la *dualidad* de la intelección en distancia, sino del carácter doble de la actualización misma de lo real. Es ese modo especial de dualidad lo que constituye la ambigüedad. Digamos de paso, que al hablar de duda y de ambigüedad no es forzoso que haya solamente dos términos (perro, arbusto); podría haber una multiplicidad

más amplia, pero me limito para mayor claridad a la multiplicidad dual de la ambigüedad. Y esto es lo esencial. La duda no se funda en una disyunción: no se funda en que la cosa real es en realidad o bien perro o bien arbusto. La duda se funda por el contrario en una conjunción: la cosa puede ser tanto perro como arbusto, esto es, se funda en ambigüedad. Y como modo de afirmación, la duda no es una especie de oscilación o vacilación entre dos afirmaciones. Es por el contrario un modo de afirmar lo que la cosa real es ambiguamente en realidad. Vacilamos porque hay afirmación dudosa, pero no hay afirmación dudosa porque vacilamos. La duda es un modo de afirmación, no es un conflicto entre dos afirmaciones. Afirmamos dubitativamente la ambigüedad de lo que la cosa real es en realidad. No es un no saber a qué carta quedarse, sino saber que la cosa es en realidad ambigua. Se sobreentiende ya que la cosa es realmente ambigua respecto de mis simples aprehensiones. Nada es ambiguo en sí mismo.

He aquí el *tercer* modo de afirmación: la duda. Constituye una estructura apoyada en la estructura de la ignorancia y del barrunto. La vacuidad de la indeterminación se plasma en el barrunto del indicio. Y este barrunto va progresando: el vislumbre de lo clarescente se torna en la confusión de lo borroso, y esta confusión se precisa en la sospecha de lo indicado. Pues bien, la sospecha de lo indicado queda precisada en la duda de lo ambiguo. En la reducción de la indeterminación a indicio y del indicio a la ambigüedad, se va estrechando por así decirlo el círculo de lo que la cosa real es en realidad. Un paso más, y este círculo cobra un modo cualitativamente distinto, que determina a su vez un modo distinto de intelección afirmativa.

4° Puede suceder, en efecto, que la cosa que está presente, sin

dejar de ser ambigua, se halle más próxima a uno de los dos términos de la ambigüedad que al otro. Esta aproximación no es meramente gradual sino que es la expresión de un modo nuevo de actualización de lo que la cosa es en realidad, un modo que determina a su vez un nuevo modo de afirmación, de realización.

a) Como actualización respecto de simples aprehensiones, la cosa real está más cerca de una de ellas que de la otra. ¿Qué es esta proximidad? En la ambigüedad se trata de que la multiplicidad es acotada y definida. Pero ahora aparece un nuevo carácter: el carácter de «peso», *pondus*. La actualización tiene un cierto peso. No es una mera metáfora introducida *ad hoc*. Es algo sumamente preciso, que se expresa en un vocablo: es *pre-ponderancia*. El carácter intrínseco de la actualidad es más que simple ambigüedad, es preponderancia. Es preponderante la actualización de los rasgos según una simple aprehensión. La aproximación pertenece intrínsecamente a la actualización de la cosa, y esta intrínseca aproximación es lo que constituye la preponderancia. En su virtud, la actualidad de la cosa incluye, al igual que en la ambigüedad, dos términos acotados y definidos, pero sostiene más al uno que al otro. Por tanto, la cosa ya no es «tanto lo uno como lo otro», sino «más bien lo uno que lo otro». El «más bien que» es la preponderancia. En la ambigüedad queda embozado este carácter de ponderancia. Desde este punto de vista, la ambigüedad sería una equi-ponderancia. Pero la recíproca no es cierta: la ambigüedad es un modo propio de actualidad intrínsecamente distinto e independiente de toda ponderancia. La continuidad de la transición de un modo de actualidad al otro, no puede desvirtuar su intrínseca irreductibilidad.

b) Pues bien, la actualización de lo preponderante en cuanto tal determina un modo propio de realización, de intención afirmativa: es la *opinión*. Opinión es formalmente un modo de afirmación; es afirmar no vacuamente, ni barruntantemente, ni dubitativamente, sino afirmar opinantemente. No se trata de una opinión que se tenga acerca de una posible afirmación, sino que es un modo de afirmación. Lo que la cosa es en realidad preponderantemente es, por ejemplo perro; y el modo de la afirmación de lo preponderante en cuanto tal es formalmente la opinión. La expectación intencional se ha plasmado ahora en opinión. Nada es preponderante, ni por tanto opinable, en y por sí mismo, sino que ser preponderante, opinable, es serlo tan sólo como actualidad respecto de simples aprehensiones. En y por sí mismo, el bulto lejano tiene todos los rasgos de un bulto lejano, y nada más. Pero respecto de mis simples aprehensiones, este bulto lejano tiene rasgos de perro más bien que de arbusto. La afirmación como modo intencional del «más bien que» es una afirmación intrínsecamente opinativa. Sólo como término de esta afirmación es como a lo preponderante puede llamársele opinable.

Como modo de afirmación, la opinión puede tener distintos caracteres según sea el peso de los rasgos actualizados. La preponderancia, la actualidad preponderante, puede ser a veces tan sólo un leve *clinamen*. Es una especie de gravitación meramente incoada. La intención afirmativa de lo actual como *clinamen* es esa intención que llamamos *inclinación*. Es un vocablo ciertamente equívoco. Puede sugerir, en efecto, la idea de una tendencia o cosa semejante, como sucede al hablar de buenas o malas inclinaciones. Pero aquí significa tan sólo y formalmente la inclinación como modo intrínseco de afirmar. Acontece con este vocablo lo mismo que con el

vocablo intención. De significar la intención de un acto de voluntad, pasó a significar la intencionalidad propia de la intelección. Pienso que es necesario llevar a cabo con el vocablo inclinación lo mismo que desde hace siglos se ha hecho con el vocablo intención. La inclinación es una modalización de esta intención: es el modo de afirmar, de realizar la actualidad como *clinamen*.

Un paso más, y la forma en que se actualizan los rasgos preponderantes no es mero *clinamen*, sino que esos rasgos «cargan» francamente más de un lado que de otro. A este modo de actualidad podríamos llamar *gravedad*, una gravitación no meramente incoada sino en cierto modo macroscópica. La intención afirmativa de lo gravemente preponderante es la *probabilidad*. Aquí me refiero a la probabilidad como modo de afirmación. No se trata de la probabilidad como carácter real de la realidad física. Lo que la física entiende por probabilidad es a mi modo de ver lo que pudiéramos llamar la medida de la posibilidad. Todos los estados físicos de un electrón, descritos por su función de ondas, son posibles. Pero no todos son igualmente posibles. La estructura cuantitativa de esta posibilidad, es lo que a mi modo de ver constituye la probabilidad real. Pero aquí no se trata de esto. No se trata de medida de lo real sino de modos de afirmación: afirmo probablemente que la cosa es tal o cual en realidad. La modalización de la preponderancia según la gravedad, constituye una intención probable como modo de intención.

Finalmente, puede ser que ciertos rasgos tengan tanto «peso» que su carga venza ya francamente por un lado. Es la actualidad de lo preponderante como *vencimiento*. El modo de afirmación, de realización, del vencimiento es justamente convicción. Decimos que los

rasgos nos arrastran a una afirmación. El estar en intención arrastrada, es ese modo de intención afirmativa que constituye la convicción. El «vencer» dentro de la cosa es «a una» el «convencer» de la intención.

En definitiva, el peso, la preponderancia, tiene tres cualidades de actualidad: *clinamen*, gravedad, vencimiento. Y estas cualidades determinan tres cualidades de la afirmación: la inclinación, la probabilidad, la convicción. Son los tres modos de opinión.

Pero por mucho que los rasgos arrastren y determinen la convicción del entender, estos rasgos no están más que apuntados. Un punto más de constricción en esta estructura nos lleva a un modo de intención afirmativa distinto de la opinión.

5° Puede ocurrir, en efecto, que la cosa se actualiza en rasgos perfecta y unívocamente determinados, pero que sin embargo no son forzosamente lo que la cosa es en realidad, sino que constituyen tan sólo, por así decirlo, la corteza de lo que es en realidad. Ello determina un modo propio de intención afirmativa.

a) ¿Cuál es este modo de actualidad? Un bulto en lejanía tiene todos los rasgos propios de un perro. Aquí, pues, no nos movemos en ambigüedad ninguna, ni en preponderancia ninguna. Los rasgos no son ni ambiguos ni preponderantes; están por el contrario unívocamente determinados. Decimos entonces, y con razón, que vemos un perro. Pero ¿es esto lo mismo que acontece cuando veo un perro en mi casa? También en mi casa veo un perro, pero hay una diferencia esencial entre estas dos aprehensiones. En mi casa, veo algo que efectivamente «es» un perro, mientras que en lejanía veo algo que aunque tiene todos los caracteres caninos perfectamente definidos, sin embargo tan sólo

los «tiene». Este «tener» designa exactamente la diferencia de actualización de lo real en orden a los rasgos de la simple aprehensión de perro. ¿Qué es lo tenido, en qué consiste el tener mismo, y cuál es el modo de la actualización de la cosa real según lo tenido? Esta es la cuestión.

En primer lugar, el «tener» designa una cierta diferencia entre lo que la cosa real es en realidad y sus rasgos. De lo contrario, el verbo tener carecería de sentido. No se trata de ambigüedad ni de preponderancia. Porque la ambigüedad y la preponderancia conciernen a los rasgos de la cosa, pero aquí estos rasgos están unívocamente determinados. La diferencia que marca el «tener» concierne a una dimensión distinta: al volumen efectivo de la cosa. Voy a explicarme. Los rasgos actualizados están unívocamente determinados, pero no constituyen sino la superficie —la «super-facies»— del volumen real de la cosa. Pues bien, el volumen en cuanto circunscrito por esa facies, tiene ese modo de actualidad que es el aspecto. Aquí, aspecto no significa algo más o menos impreciso, algo variable, efímero y circunstancial. Por el contrario, el aspecto es aquí algo perfectamente preciso. Y en esta su precisión, el aspecto pertenece intrínseca, real y determinadamente a la cosa. Pero pertenece a ella de un modo especial. El aspecto es sólo un modo de actualización de lo que la cosa es en realidad. No se trata, repito, ni de ambigüedad ni de preponderancia de rasgos, sino de que en su misma precisión este cuadro de rasgos constituye el aspecto de lo que la cosa es en realidad. Lo que el bulto lejano tiene es justamente el aspecto de perro.

En segundo lugar, ¿qué es este tener mismo? El aspecto no es formalmente lo que la cosa real es en realidad, pero es aspecto «de» la

cosa. Este «de» es un genitivo de pertenencia intrínseca. En su virtud el aspecto es algo así como una envolvente o proyección externa de lo que la cosa es en realidad. Este envolver no es una especie de encapsulamiento, porque entonces el aspecto no sería intrínseco a la cosa real sino que contendría a ésta. Ahora bien, tener no es contener. El bulto en lejanía tiene todos los rasgos de perro. Sin embargo, no es sino aspecto de él. La pertenencia del aspecto a la cosa real es una especie de fuerza de presión, según la cual el aspecto está más o menos «pegado» a lo que la cosa es en realidad. Lo que la cosa es en realidad se proyecta, por así decirlo en sus rasgos, los cuales son entonces «ex-presión» suya. La unidad del aspecto con lo que la cosa es en realidad es unidad de «ex-presión». Y esta expresión es manifestación, por tanto, de la cosa. Tener es en cuanto tal, manifestar. El aspecto es el ámbito de *manifestación* de lo que la cosa es en realidad. Aquí se ve claramente la diferencia de la manifestación con la ambigüedad y la preponderancia. Lo ambiguo y lo preponderante se constituyen en lo que «está» manifiesto. En cambio, en el aspecto no se trata de lo que está ya manifiesto, sino del manifestar mismo en cuanto tal.

En tercer lugar, ¿cuál es el modo de actualización aspectual y manifestativa de lo que la cosa es en realidad? Cuando aprehendo un perro en mi casa, aprehendo al perro V en él la manifestación de sus rasgos, su aspecto; por eso digo que es efectivamente un perro. Pero cuando veo en lejanía un bulto que tiene aspecto de perro, hago la operación inversa: aprehendo el aspecto e intelijo en él la actualización de lo que la cosa es en realidad: voy del aspecto al perro. Lo primero que en esta actualización me sale al encuentro es el aspecto del perro. Y salir al encuentro es justo lo que etimológicamente constituye la



*obviedad*. En lo obvio queda actualizada la cosa real, meramente como aspecto. Y al ir del aspecto a la cosa, es obvio que ésta se ha manifestado en el aspecto: la cosa es obviamente lo manifestado en su aspecto. Precisamente por esto a nadie se le ocurriría decir sin más que lo aprehendido no es un perro. Pero es perro tan sólo obviamente. Lo obvio es por un lado el aspecto como siendo «de» la cosa; por otra parte este «de» admite grados de presión. Y en su virtud el aspecto está, en cierto modo «pegado» a la cosa pero con *laxitud*. Laxitud es el carácter formal del mero tener. La laxitud de la determinación es unívoca, pero el «de» mismo es laxo; en rigor, la cosa podría ser en realidad distinta de su aspecto. La actualización tiene, pues, ahora un modo preciso: es aspecto que manifiesta como obvio lo que la cosa real es en realidad. La *obviedad*: he aquí el nuevo modo de actualización. Como todos los demás, este modo lo es tan sólo respecto de la simple aprehensión. Nada es obvio en sí mismo sino tan sólo respecto de una simple aprehensión. La realización de la simple aprehensión como aspecto es ahora tan sólo obvia.

b) Pues bien, la actualización de la cosa como algo obvio determina un modo propio de intención afirmativa de realización: es la *plausibilidad*. Plausibilidad es formalmente afirmación de lo obvio. Es un modo de afirmar: es afirmar plausiblemente que la cosa es en realidad tal como lo manifiesta su aspecto. La plausibilidad es un modo de afirmar, y lo afirmado en ese modo es lo obvio. Pero como lo obvio es lo que nos sale al encuentro, resulta que la plausibilidad es la forma en que se plasma ahora la expectación intencional de la intelección en distancia. La simple aprehensión se afirma plausiblemente como realizada en la cosa. Lo plausible, precisamente por serlo, es lo que la cosa es en realidad mientras no se demuestre lo contrario, como se

dice vulgarmente. Este «mientras» expresa a una el carácter de realidad obvia del aspecto, y el carácter plausible de su afirmación.

Esta idea de lo obvio y de lo plausible es a mi modo de ver lo que constituye la *doxa* de Parménides. La mente se aferra a lo que le sale al encuentro al aprehender las cosas según su *forma* y según los *nombres*. *Onoma* y *morphé* son el modo como las cosas nos salen al encuentro. *Náma-rupa* —decían asimismo algunos *Upanishad*—. Formas y nombres son el aspecto obvio de la cosa. Y afirmar que las cosas son así en realidad es justo lo plausible: es la *doxa*. No es cuestión ni de meras apariencias fenoménicas, ni de percepciones sensibles, ni mucho menos de entes concretos a diferencia del ser en cuanto tal. A mi modo de ver es cuestión de obviedad y plausibilidad. Todo afirmar la multiplicidad concreta de las cosas mismas es simplemente afirmar lo obvio, afirmar que las cosas son según el aspecto que de ellas nos sale al encuentro. Por esto esa afirmación es tan sólo plausible. Para Parménides, el filósofo va allende lo obvio y lo plausible, va al ser verdadero de las cosas. Para Parménides y los más importantes filósofos del Vedanta, nuestra ciencia y nuestra filosofía serían tan sólo ciencia y filosofía de lo aspectual. Esta implicación entre aspecto, obviedad y plausibilidad es, a mi modo de ver, la interpretación tanto del eleatismo como de algunas direcciones vedantistas.

Lo que la cosa real es en realidad está, pues, ahora unívocamente determinado, pero tan sólo laxamente. La cosa «tiene» en realidad ese aspecto, y por eso es obviamente así. La afirmación de lo obvio en cuanto tal es la plausibilidad. Lo plausible es el modo de afirmar la «cosa real manifiesta», pero nada más.

Pero con esto aún no hemos terminado.

6° Supongamos, en efecto, que la cosa en cuestión no la aprehendo en lejanía sino en proximidad, por ejemplo en mi casa. Aprehendo que la cosa es un perro. Entonces no digo que la cosa tiene aspecto de perro, sino que es un perro. ¿Cuál es este modo de actualización de la cosa y cuál es el modo de su afirmación?

a) Ante todo, no tiene sentido primario la diferencia entre el perro y el aspecto canino. Esta diferencia será siempre posterior a la aprehensión intelectual del perro mismo, y por tanto está fundada en la intelección de éste. La aspectualidad se halla entonces fundada en la actualización misma de lo que la cosa es en realidad, y no al revés, como acontecía antes. En esta actualización lo que antes hemos llamado aspecto no es propiamente aspecto sino un momento incorporado a la cosa misma. El aspecto es ahora lo que da cuerpo a la cosa. La cosa no es mero volumen sino cuerpo. La incorporación es el primer carácter del nuevo modo de actualización. Lo que antes llamábamos aspecto es tan sólo la forma misma de la actualidad de lo que la cosa real es en realidad. Y como tal debe llamársele *corporeidad*. No me refiero tan sólo al cuerpo como organismo o cosa semejante, sino al cuerpo como mero momento de actualidad de la cosa real misma. Es el momento de actualidad de la simple aprehensión en la cosa real misma.

En segundo lugar, precisamente por ello, esta actualización significa que es la cosa misma y no sólo su manifestación lo que realiza la simple aprehensión. Esta cosa es la que realiza la simple aprehensión del perro. La simple aprehensión no está actualizada sólo en el aspecto; no es actualización aspectual sino actualización de lo que la cosa misma es en realidad. Es decir, lo realizado de la simple aprehensión

constituye un momento de la cosa real misma en su realidad. Es el carácter de *constitución* de esta nueva actualización. Aquí constitución no es un carácter de la realidad de la cosa, sino tan sólo de la actualización intelectual de lo que ella es en realidad. Constitutivo significa aquí que pertenece a lo que la cosa es en realidad; no es un carácter dentro de la cosa real por lo que en ésta se distingue de otros caracteres suyos, como por ejemplo de lo adventicio. Un rasgo que pertenece a lo que la cosa es en realidad es un rasgo que constituye este «en realidad» de ella. Aquí el genitivo «de» no significa tener sino constituir. La simple aprehensión de perro no es tenida por esta cosa, sino que constituye lo que ella es en realidad: perro. La laxitud ha dado paso a la constitución.

Entonces ¿cuál es el modo del actualizar mismo de los rasgos unívocamente determinados de la cosa como momentos constitutivos de su actualización? La respuesta es sencilla: los rasgos que forman cuerpo con lo que la cosa es en realidad, y que pertenecen por tanto a la constitución de su actualidad, son rasgos de lo que efectivamente es la cosa en realidad. *Efectividad*: he aquí el nuevo modo de actualización. No se trata de que esos rasgos *manifiestan* lo que la cosa es en realidad, sino que son rasgos que *efectivamente* lo son de ella. No es el aspecto que la cosa tiene sino un constitutivo de lo que ella es en realidad.

Corporeidad, constitución, efectividad, son tres conceptos que bien pensados son en este problema si no perfectamente idénticos, sí cuando menos tres conceptos que se recubren en forma tal que los vocablos que los designan son en el fondo de acepción sinónima. Para entendernos, llamaré efectividad a este modo de actualizarse.

Aquí es menester detenernos algo. Porque estas ideas de constitución y corporeidad parecen ser las mismas que caracterizan la aprehensión primordial de lo real. La cosa real aprehendida en y por sí misma es compacta; parece, pues, que lo que decimos de la actualización de la cosa real en el movimiento intelectual es sólo una nueva designación de la compacción. Pero no es así ni remotamente. Porque la intelección afirmativa es una intelección en distancia de carácter mediado; no es intelección de la cosa en y por sí misma. En el movimiento intelectual nos hemos distanciado de la cosa y volvemos a ella para inteligirla en una reactualización. Esta reactualización, por muy actualización que sea, es tan sólo «re». ¿Qué significa este «re»? Desde luego no es la compacción primera y primaria. Lo que hemos llamado constitución no es la compacción sino algo que recubre a ésta; es más bien una *re-constitución*. Al distanciarnos de la cosa real, he quedado distanciado no de mi intelección de realidad, pero sí de lo que la cosa real es en realidad: quedó rota la compacción en incompacción. Pues bien, en la efectividad, en la constitución de la actualidad, queda actualizado lo que la cosa es en realidad no de un modo compacto, pero sí de un modo reconstituido. Ver este papel blanco es una aprehensión primordial de realidad. Actualizarlo como un papel que «es blanco» es una reconstitución. Por serlo, la constitución es el sucedáneo de la compacción. Es, si se quiere, el modo como lo incompacto se vuelve en cierto modo compacto. Este volverse es la reactualización.

La efectividad es constituyente de la actualidad de lo que la cosa es en realidad. Es un nuevo modo de actualidad: no es indeterminación, ni indicio, ni ambigüedad, ni preponderancia, ni obviedad, sino que es efectividad unívocamente determinada.

b) Este modo de actualización determina un modo de intención afirmativa: es la *certeza*. La efectividad de la constitución determina la firmeza cierta de la afirmación. La certeza, radicalmente, considerada, no es un estado mental mío. No se trata de estar seguro sino que se trata de que la cosa aprehendida es así con firmeza total. El vocablo certeza, pues, está tomado en su sentido etimológico. Cierto es lo ya fijado, la fijeza misma de la cosa. Es un adjetivo del verbo cerno que significa elegir con firmeza, cribar. En español tenemos el derivado «acertar» que no significa estar seguro sino que significa dar en el punto preciso a que se apunta; «estar en lo cierto» no es una seguridad sino el blanco por así decirlo logrado. De aquí el vocablo cobró el sentido de encontrar. La certeza es así el grado supremo de firmeza de la intención. Por lo mismo, podemos decir que es firmeza sin más, a diferencia de otros modos de afirmación tales como la duda o la probabilidad. La certeza no es la máxima probabilidad, como a veces suele decirse, sino que es otro modo de afirmar de distinta firmeza. En la *certeza* tenemos la firmeza por excelencia. Aquí vuelvo a subrayar la diferencia del juicio ciertamente firme con la aprehensión primordial de realidad. En la impresión primordial de realidad hay si se quiere, una firmeza primaria de una intelección de lo real en y por sí mismo: es el modo de intelección de lo compacto. Pero en rigor la aprehensión primordial no tiene firmeza, sino que ésta es exclusiva del juicio cierto. Se trata en la *certeza*, si se puede hablar así, de una «confirmación» de lo que era la firmeza de la aprehensión primordial.

Los dos caracteres de re-constitución y con-firmación, tomados a una, es decir tomados a una el «re» y el «con» son los dos momentos de la intelección afirmativa cierta frente a la compacta aprehensión de realidad; son los dos momentos de la firmeza cierta, de la *certeza*. Por

esto podemos decir que el juicio cierto recupera la cosa real pero en un nivel distinto. Y este nivel distinto es el «en realidad».

Con esto hemos analizado estructuralmente las zonas más importantes del espectro de los modos de afirmación. Para ello he acudido a ejemplos de mucho relieve: un bulto en lejanía, etc. Pero para evitar defectuosas interpretaciones conviene decir que estos modos se aplican no solamente a lo que es ser perro, arbusto, etc., sino al rasgo más modesto y elemental de lo real. Así, si intentamos inteligir el color que en realidad posee una cosa, puede suceder que la cosa tenga en el movimiento intelectual de mi aprehensión un color indeterminado, puede ser que tenga un indicio de que el color sea azul, verde, lila, etc.; puede ser que sea más bien azul que verde, puede ser que tenga aspecto de azul, puede ser que sea efectivamente azul.

Todos estos modos constituyen una gama espectral de modos de afirmación. La actualización puede ser indeterminada, indicial (clarencia, borrosidad, indicación), ambigua, preponderante (clinamen, gravedad, vencimiento), obvia, efectiva. Correlativamente quedan determinados los modos de afirmación, de realización: ignorancia, barrunto (vislumbre, confusión, sospecha), duda, opinión (inclinación, probabilidad, convicción), plausibilidad, certeza.

Todos estos modos son otros tantos modos de resolución de la expectación intencional en afirmación. Son modos de firmeza. Y estos modos penden de los diversos modos según los cuales lo real se actualiza diferencialmente en el movimiento intelectual.

Pero esto nos plantea una cuestión decisiva. Porque todos estos modos de afirmación, como acabamos de verlo detenidamente, son

modos según los cuales lo real determina la afirmación en su dimensión de firmeza. Pero ahora hemos de preguntarnos no cuáles son ni en qué consisten los modos de determinación sino qué es el determinar mismo. El estudio de lo que es la afirmación, de lo que son sus formas (fuerza de realización), y de lo que son sus modos (modalidades de la firmeza), ha sido el estudio de la estructura de la afirmación. Ahora hemos de entrar en esta otra grave cuestión: el determinante real mismo de la afirmación; la estructura medial del logos sentiente.

### **SECCIÓN 3**

#### **ESTRUCTURA FORMAL DEL LOGOS SENTIENTE:**

##### **II. ESTRUCTURA MEDIAL**

Hemos visto en la Sección 1 de esta Segunda Parte qué es la intelección de una cosa real entre otras, es decir qué es la intelección de una cosa real en el campo de realidad. Esta intelección es lo que llamamos logos. Este logos como intelección tiene tres caracteres básicos fundamentales. En primer lugar el logos intelige lo que una cosa real es en realidad, pero lo intelige desde otra cosa simplemente aprehendida en distancia. Ser en realidad es ser un esto, un cómo, y un qué. Este intelgir desde otra cosa es el momento de dualidad. En segundo lugar en esta dualidad se intelige lo que lo real es en realidad yendo de la cosa real hacia las otras cosas del campo. Es el momento dinámico de la intelección. Este movimiento tiene, como vimos, dos fases. En la primera vamos impelidos desde la cosa que se quiere intelgir hacia aquello desde lo cual se va a intelgir lo anterior. Esta fase

es un movimiento de retracción. En ella se entiende en simple aprehensión lo que la cosa «sería» en realidad. Pero como quedamos retenidos por la cosa real, el movimiento de impelencia o retracción va seguido de una segunda fase, de sentido en cierto modo contrario: el movimiento de reversión o *intentum* desde «la» realidad campal hacia la cosa. En esta reversión se entiende no lo que la cosa «sería» sino lo que «es» en realidad: es la afirmación.

El estudio del movimiento intelectual en sus dos fases se ha llevado a cabo en la Sección 2.

Ahora bien, el paso del «sería» al «es» está determinado en el campo de realidad mismo. El campo, dijimos, no es algo que se ve sino algo que hace ver: es *medio* de intelección. Aquí la dualidad no constituye un momento estructural del dinamismo sino un momento de la medialidad. El *medio* es lo que hace discernir entre los muchos «serías» de la cosa aquel «sería» que es más que «sería»: el «es». Entonces se nos plantea un nuevo problema. En la Sección 2 hemos estudiado la estructura formal dinámica del logos, pero ahora necesitamos estudiar la determinación por la que el medio de intelección, la realidad, nos hace «discernir» lo que la cosa real es en realidad entre las varias que «serían», esto es qué es lo que determina la realización de una determinada simple aprehensión de la cosa real. Es el tema de la Sección 3: la estructura formal medial del logos. Este estudio lo centramos en dos cuestiones:

1° Qué es la determinación en sí misma.

2°Cuál es el carácter del logos en cuanto determinado: logos y verdad.

Su estudio se lleva a cabo en los dos capítulos siguientes.

## CAPITULO VI

### LA DETERMINACIÓN DEL LOGOS EN SI MISMA

Nos preguntamos, pues, ante todo qué es la determinación en sí misma. El medio de la realidad es lo que permite ver esta determinación. Y como el medio de la realidad procede en última instancia de la cosa real misma, resulta que la determinación procede también en última instancia de esa misma cosa real. Entonces nos planteamos cuatro problemas:

§1. Qué es esta determinación del logos: evidencia.

§2. Cuáles son los caracteres intrínsecos de la evidencia.

§3. Desde ellos discutiremos algunas ideas de la evidencia aceptadas sin más en filosofía, pero que pienso que son falsas.

§4. Precisaremos entonces nuestro pensamiento frente a dos concepciones clásicas que con otro nombre pueden corresponder a nuestro problema: el intuicionismo y el racionalismo.

#### §1 QUE ES LA DETERMINACIÓN EN CUANTO TAL: LA EVIDENCIA

En la fase de impelencia quedamos campalmente distanciados de la cosa que queremos entender. Pero la retinencia de su realidad nos hace

revertir a esa cosa real: el distancia miento es así un distanciamiento aproximante. No nos hemos distanciado de lo real sino para verlo mejor.

¿Cómo es posible que la cosa real nos acerque distanciándonos? No se trata, recordémoslo, de la intelección *de* la cosa real en y por sí misma sino de la intelección de lo que esta cosa real es en realidad. Ahora bien, intelección es mera actualización de lo real como real. Por tanto es esta actualidad intelectual de la cosa real lo que por ser actualidad diferencial nos aproxima distanciándonos.

¿Cómo? Ya vimos que toda cosa real tiene dos momentos intrínsecos y formalmente constitutivos de su actualidad intelectual: el momento individual y el momento campal. Son dos momentos de cada cosa real en y por sí misma, Pero en una cosa distanciada, su intelección es una aprehensión ciertamente «una», pero «dual». Esta dualidad no concierne tan sólo al movimiento en que la intelección dd logos consiste, sino también y ante todo a la cosa real misma en cuanto actualizada: se entiende la cosa misma como una dualidad momentual. En su virtud, esta actualización de una cosa real tiene como momento formal suyo lo que pudiera mos llamar una interna «oquedad». El desdoblamiento entre lo individual y lo campal de la cosa real actualizada, constituye en esta actualización un hiato o una oquedad entre lo que ella es «como realidad» y lo que ella es «en realidad». No se trata de una oquedad, repito, en el contenido de la cosa aprehendida, sino de una oquedad en su actualidad intelectual. Al presentarse «entre» otras cosas, toda cosa real Tiene una constitutiva oquedad de actualización. Por esta oquedad es por lo que la cosa nos impele a distancia de sí misma, en un movimiento retractive, cuyo término es la simple aprehensión. Pero esta oquedad es una oquedad

que se halla colmada por el momento afirmativo, por la intención afirmativa. La afirmación colma la distancia entre la cosa como real y lo que ella es en realidad. Ambos momentos, la retracción y la afirmación, son como hemos dicho tan sólo fases distintas de un movimiento uno y único: el movimiento por el cual la cosa no sólo impele al campo, sino que nos retiene en la realidad de ella. Por tanto, esta retinencia está en la raíz misma de la actualidad de la cosa inteligida, en la raíz por tanto de su propia oquedad. Lo cual significa que la oquedad misma tiene una estructura propia por ser «oquedad retinente». De ello resulta que la oquedad no es aquí (como lo era sin embargo en la ignorancia) un mero vacío, un mero hiato, sino que es algo dotado de positiva estructura. La cosa real misma, en efecto, es la que abre su propia oquedad en su actualidad intelectual. En su virtud, la estructura de la oquedad le está conferida por la cosa real misma al retenernos intelectivamente en ella. En oíros términos, la oquedad está abierta sobre la cosa real misma y por la cosa real misma, cuya unidad de realidad subyace a la oquedad y le confiere su estructura. Por tanto, la oquedad queda creada y estructurada por la primaria y primigenia unidad de realidad. «Colmar» la oquedad consiste justamente en superar la dualidad; por tanto, en hacer que lo que la cosa «sería» quede determinado como cosa que «es»: es la determinación de la realización. La retinencia es la cosa misma en cuanto fundamento que determina la forma en que la oquedad ha de ser colmada. En su virtud, la función de la cosa real como determinante consiste en ser la función según la cual esa cosa determina la estructura positiva de la oquedad. ¿Cuál es esa estructura?

1° Ante todo, esta oquedad está estructurada por la cosa real en cuanto actualizada. Ahora bien, actualidad es un momento físico de la

cosa real misma. Ciertamente es la inteligencia la que en su intelección confiere actualidad intelectual a la cosa. Pero lo que la inteligencia en cuanto inteligencia le confiere es tan sólo el carácter intelectual de su actualidad; no le confiere la actualidad en cuanto actualidad. Y lo que aquí nos importa es la cosa en cuanto actual, que mueve a la inteligencia. ¿Cómo la mueve? Ciertamente no por una acción suya: la cosa real no «actúa» sobre la inteligencia sino que es «actual» en ella. Pero en nuestras lenguas no hay todos los vocablos que se desearían para significar solamente la actualidad, sino que son vocablos que casi siempre significan acción. Por ello no tenemos más remedio que recurrir a este vocablo «acción» sabiendo que con ello nos estamos refiriendo no a la acción propiamente dicha sino solamente a la actualidad. Esto supuesto ¿de qué índole es la «acción» que en su actualidad mueve a la inteligencia? Esta acción no es una acción rectora, por así decirlo. No consiste en que la cosa real nos guíe en el movimiento intelectual. Esta acción de guiar, esto es, de mover yendo a la cabeza de algo es lo que en latín se llama) *ducere*. Si se quiere seguir empleando el compuesto «conducir», hay que decir que la acción de la cosa en la inteligencia no consiste en llevarnos o conducirnos o guiarnos en el movimiento intelectual. Es la falsa idea de que la intelección, por ser una acción nuestra, consiste en que las cosas son a lo sumo lo que nos guía o conduce a tal intelección. Esto no puede ser porque este tipo de acción es en definitiva algo *ab extrínseco*. Pero la actualidad no es la que nos mueve por sí misma; es la realidad misma de la cosa en cuanto está ella misma presente en la inteligencia por el mero hecho de ser real. En su virtud, la acción con que la cosa real mueve a la intelección, es una acción que viene desde la realidad misma de la cosa: es la cosa real misma la que, en su actualización, nos mueve *ab intrínseco*, desde su interior por así decirlo. Y justo esta moción intrínseca es lo que en latín

se ha llamado *agere* a diferencia del *ducere*. La actualidad de la cosa real no nos guía sino que nos tiene *ab intrínseco* en movimiento desde ella misma, nos «hace ver». Si se quiere emplear el frecuentativo de *agere*, a saber, *agitare*, habrá que decir que la cosa real por su nuda actualidad en actualización diferencial nos agita, nos tiene agitados. ¿Para qué? Para entender lo que la cosa es en realidad. Justo, un compuesto de *agere* expresa la actualidad como moción intrínseca de la cosa real: es el verbo *cogito* (de *co-agito*), agitar intelecciones. La acción de la inteligencia y el *agere* de la cosa son idénticos: es lo que expresa el *cum*. No nos extrañe: es que en la intelección la actualidad de la cosa y la actualidad intelectual de la intelección son idénticamente la misma, según vimos; son «co-actualidad». Este *agere* propio de la cosa real actualizada en actualización diferencial, tiene el doble momento de impelencia y retinencia. Ya decía que no son dos movimientos sino dos fases de un solo movimiento. Pues bien, este movimiento «uno» es el *agere*.

He aquí el primer momento estructural de la actualidad: es retinencia en *agere*.

2° Pero este *agere* tiene aquí un momento característico. Ya está indicado, en cierto modo, en lo que acabamos de decir; pero hay que destacarlo expresamente. El *agere* es, decía, una moción *ab intrínseco*. Pero de esta moción, el *agere* no expresa más que el ser un movimiento propio de la actualidad de la cosa. Es necesario ahora expresar más temáticamente el carácter intrínseco de este movimiento del *agere*. Pues bien, es lo que se expresa con todo rigor en la preposición *ex*. Esta preposición tiene dos sentidos: puede significar «expeler» (en griego *ex-ago*), pero puede significar también hacer *salir*

«desde dentro». Este segundo sentido es el que aquí más nos importa. Ambos sentidos no son necesariamente independientes. Por el primer sentido, la cosa real empuja hacia «fuera» de sí misma, esto es, a lo que hemos llamado momento campal: es la impelencia. En rigor, si no fuera abusar de las formaciones etimológicas, diría que la impelencia es «ex-pelencia». El «ex» es en este aspecto, no un «fuera» sino exteriorización. Pero el sentido fundamental es el segundo: la cosa real nos hace salir desde dentro de ella misma por una acción en la que dicha cosa no queda a espaldas de esa salida, porque este movimiento pertenece a la actualidad misma de la cosa. Por consiguiente, aquella expelencia lleva formalmente en su seno lo que he llamado retinencia: la cosa real nos hace movernos hacia afuera de ella desde su interior y por su interior mismo: es un movimiento fundado en interiorización. La unidad de ambos momentos (impelencia y retinencia) en el agere es la unidad del ex. El ex como momento del agere tiene así un sentido muy preciso: es ex-agere, es exigir. La estructura de la oquedad es exigencial, es exigencia. La oquedad no es un vacío: es ámbito exigencial, una oquedad henchida de exigencia de realización. Es la realidad de la cosa en cuanto actualizada lo que exige la intelección de lo que ella es «en realidad». La oquedad es «actualidad exigencial». La función de la cosa real en la intelección diferencial consiste pues en exigencialidad: exige esa determinada forma de realización que llamamos «ser en realidad». El «en» del «en realidad» sólo se entiende en la «actualidad» en ex. La exigencia de la actualidad en actualización diferencial, esto es en distancia, es la exigencia de la «realización» en cuanto tal.

Es fácil comprender ahora que este momento exigencial es una de las formas de lo que en la Primera Parte de este estudio llamé *fuerza*

*impositiva* de la impresión de realidad. En la actualización diferencial de lo real, sentido intelectivamente como real, se impone el campo de la realidad como exigencia. En actualización diferencial los dos momentos de formalidad individual y de formalidad campal son distintos, pero son ambos «realidad» impresivamente sentida. Pues bien, el momento de realidad campal tiene, por ser realidad sentida, una fuerza impositiva propia: la exigencia. Exigencia es una modulación de la fuerza impositiva de la impresión de realidad.

3° Pero esto no es suficiente porque en virtud de esta exigencia la cosa real impele a una intelección distanciada de la cosa: entiende en simple aprehensión lo que la cosa «sería» en realidad. Pero la exigencialidad misma nos está luciendo volver dentro del campo de la realidad a entender lo que la cosa real es «en realidad». Esta intelección es la intención afirmativa. Estos dos momentos (simple aprehensión y afirmación) no son sino dos momentos de una única intelección: la intelección distensa y distanciada de lo que una cosa real es en realidad «entre» otras. La unidad de ambos momentos es lo que constituye la intelección en ex. ¿Cuál es la estructura de esta unidad?

La exigencialidad ha llevado ante todo al conjunto innumerable de simples aprehensiones. Y esta misma exigencialidad es la que nos hace volver a la cosa, pero desde lo que hemos entendido en impelencia, esto es, desde lo que en simple aprehensión he aprehendido lo que la cosa «sería». La reversión a la cosa no sólo no deja a las espaldas la impelencia que nos lanzó a las simples aprehensiones, sino que es una reversión a la cosa desde esas mismas simples aprehensiones. Por esto, la intelección en esta reversión es esencialmente dual. La intelección de la cosa en esta actualización



diferencial no es una aprehensión inmediata de lo que la cosa es en realidad, sino la aprehensión mediada de cuál o cuáles de las simples aprehensiones son las que se realizan «en realidad». Sin esta dualidad de aprehensión primordial de la cosa real, y de simple aprehensión no habría intelección afirmativa de lo que esta cosa es en realidad. La unidad de esta dualidad es «realización». .Es de carácter intelectual: es intelección exigencial. En cuanto dual, esta unidad tiene dos aspectos. Por un lado es un «aporte», por así decirlo, de muchas simples aprehensiones, pero por otro es una «selección» exigencial tanto de las simples aprehensiones que quedan excluidas como de las que quedan incluidas en la intelección. La realización de estas últimas está exigencialmente determinada por la cosa real: es una determinación exigencial intelectual, que acontece en selección.

¿En qué consiste? Aquí nos vemos forzados, una vez más, a plegarnos al léxico de nuestras lenguas. Casi todos, por no decir todos, los vocablos referentes a la intelección están tomados del verbo «ver»: expresan la intelección como «visión». Esto es una ingente simplificación: la intelección es intelección en todos los modos de presentación sentiente de lo real, y no sólo en el modo visual. Por esto, a lo largo de todo este libro expreso la intelección no como visión sino como aprehensión. Pero hay momentos de la intelección que nuestras lenguas no permiten expresar sino con verbos visuales. No hay el menor inconveniente en utilizarlos con tal de que mantengamos firmemente la idea de que aquí visión significa toda aprehensión intelectual, esto es, intelección en toda su esencial amplitud. Esto supuesto diremos que la exigencialidad que determina cuál o cuáles de las simples aprehensiones quedan excluidas, y cuáles son las que se realizan, es la exigencialidad de una visión; vemos, en efecto, cuáles se

realizan y cuales no. Pero lo esencial es que digamos de qué visión se trata. No es una visión intelectual primordial, es decir no es una *videncia*. Porque se trata de una visión muy precisa: visión medial. Vemos medialmente que la cosa real realiza B y no C. Pero esto tampoco es la índole rigurosa de la visión propia de la intelección afirmativa. Porque en ésta se trata de una visión *determinante*. La visión determinante de la afirmación de realización no es sólo una visión mediada «de» la cosa, sino que es una visión mediada «desde» la cosa real misma, esto es, es una *visión* exigida por ella. Es una visión en ex. Es justo lo que se llama *e-videncia*. La cualidad de una visión determinada por una «ex-igencia» es «e-videncia». La visión de lo evidente tiene como principio la exigencia. La exigencia es el *arkhé* intrínseco y formal de la visión «e-vidente». La evidencia es visión exigencial, o lo que es lo mismo exigencia visiva, y exigencia visiva de carácter dual, esto es de realización de simples aprehensiones. La cosa real A no es evidente; es más que evidente. Lo diremos en seguida. Lo evidente es que sea B y no C. Y esta visión está exigida por la visión de A en el medio de la realidad. Por tanto la función determinante de la cosa real en la intelección afirmativa es exigencia de visión, es evidencia. La realización inteligida en evidencia exigencia! es la intelección de lo que la cosa real es en realidad. La cosa ha abierto la oquedad como ámbito de exigencialidad, y ha colmado esta oquedad con la visión exigida en el medio de «la» realidad, con la evidencia. La función de «la» realidad en la intelección diferencial es así intrínsecamente exigitiva, evidencial. He aquí lo que buscábamos: la determinación de la afirmación es en sí misma evidencia de realización. «La» realidad es lo que nos hace ver; es el medio. Y este medio que nos hace ver tiene estructura evidencial: nos hace ver lo que la cosa es en realidad. De donde resulta que la evidencia es propia tan sólo de un

acto ulterior de intelección sentiente. Sólo porque hay intelección sentiente hay dualidad dinámica; y sólo porque hay dualidad dinámica hay evidencia. Una inteligencia que no fuera sentiente no inteligiría con evidencia. La evidencia es el carácter de «algunos» actos de una inteligencia sentiente.

Y aquí es donde se palpa la insuficiencia del lenguaje puramente visual. Primero, porque como acabamos de decir todos los modos de intelección y no solamente el visual tienen sus exigencias propias; todos los modos de intelección sentiente tienen en actualización diferencial sus evidencias propias. Y segundo, porque la conceptualización de la intelección como visión lleva consigo la idea de que la intelección es de estructura noética. Ahora bien, la, visión como toda otra intelección, no es formalmente noética sino que es formalmente aprehensiva: la nóesis es tan sólo una dimensión de la aprehensión. La aprehensión como tal es formalmente noérgica: envuelve la fuerza impositiva de la impresión de realidad. Y por esto la evidencia, que es una visión determinada por la exigencialidad «física» de la actualización diferencial de una cosa real, no es de índole noética sino noérgica. Es un modo de captar lo que las cosas son en realidad. Y ello en virtud de la exigencia radical de su actualidad. Ver que siete más cinco son doce no es evidencia sino videncia, esto es mera constatación. Sólo el ver que en siete más cinco se realiza no el número 14 sino el 12, porque la actualización de 12 está exigida por la actualización de la suma de 7 más 5, sólo esta visión exigencial, digo, hace que la afirmación sea evidente. Dicho de paso, de aquí habría que partir, a mi modo de ver, para discutir la célebre tesis de Kant de que el juicio «7 más 5 son 12» es un juicio sintético.

La evidencia es pues visión exigencial de realización de simples aprehensiones en una cosa ya aprehendida primordialmente como real. En su estructura medial, el logos es evidencial.

Esta idea de la evidencia necesita algunas precisiones importantes.

a) Ante todo, la evidencia en este sentido estricto es exclusivamente un momento del juicio, de la afirmación: sólo en el juicio hay evidencia. La evidencia es el principio determinante de la intelección mediada, del logos. Lo cual supone que es una intelección a la que le *hace falta* aquel determinante. Esta determinación lo es de la realización de la simple aprehensión en una cosa ya aprehendida como real. Y esa intelección es formalmente juicio y sólo juicio. Lo evidente es que la cosa es esto o lo otro, esto es la evidencia es evidencia de realización. Pero es evidente, repito, por estar exigida por la cosa real. Si no hubiera esta dualidad entre simple aprehensión y cosa real, no habría evidencia. La cosa real en aprehensión primordial nunca es evidente: es más que evidente. En la aprehensión primordial lo pura y simplemente real está o no está actualizado en la intelección, y nada más. La aprehensión primordial no está ni necesita estar determinada por nada. La aprehensión primordial es la actualización misma de lo real. No es determinación sino actualización. Y actualización es siempre más que determinación, porque la determinación se funda en la actualización y de ésta recibe aquélla toda su *fuerza*. Es por esto por lo que el logos es, como dije, un modo de actualización: el modo «determinado». En su virtud, hacer de la aprehensión primordial algo evidente es hacer de la actualización un modo de la determinación, lo cual es imposible. La aprehensión primordial es así más que evidente: es la pura y simple actualización de lo real en y por sí mismo. En la

aprehensión primordial la visión de la cosa no «sale de» (*ex*) la cosa, sino que «es» la cosa misma «en» su actualidad. Sólo es evidente la realización en ella de una simple aprehensión, en cuanto realización exigida por aquella cosa real ya actualizada. Evidencia, repito, es determinación exigida por la cosa real. En cambio en la aprehensión primordial la cosa real no es determinante sino que está pura y simplemente actualizada. La evidencia es sucedáneo de la aprehensión primordial. Evidencia es *determinación*; aprehensión primordial es *actualización*. En la evidencia la cosa real ya aprehendida determina la intelección; en la aprehensión primordial tenemos en actualidad la cosa real misma en su propia realidad. Decir que la aprehensión primordial es evidente es lo mismo que decir que la aprehensión primordial es juicio. Lo cual, a mi modo de ver, es absurdo. En definitiva la evidencia es momento estructural pero tan sólo del juicio.

b) En segundo lugar, la evidencia es un momento de todo juicio: todo juicio tiene como momento suyo un determinante evidencial. Esto puede parecer falso: hay, se nos dirá, innumerables afirmaciones inevidentes, por ejemplo todas las afirmaciones concernientes a una fe tanto religiosa como meramente humana. Todo ello es verdad, pero en nada se opone a lo que venimos diciendo. Porque, no lo olvidemos, la visión que la evidencia reclama está justamente reclamada, esto es, exigida. En su virtud, la evidencia no es tanto una visión como una exigencia de visión. En rigor, el juicio no tiene evidencia sino que juzga en evidencia: la evidencia es *exigencia uidencial*. Lo cual significa que la evidencia es una «línea de exigencia», es una línea de determinación dentro de la cual caben los dos opuestos (lo que se ve y lo que no se ve), y todos los intermedios (lo que se ve solamente a medias). Esto es, el juicio es una intelección tal que por su propia índole está contenida

en la línea de la evidencia. Un juicio inevidente es un juicio «privado» de evidencia y no simplemente un juicio «carente» de evidencia. Todo juicio es necesariamente evidente o inevidente: en su virtud está formalmente en la línea de la evidencia. Pero además, hay otras consideraciones que en seguida voy a exponer y que precisan la índole de esta presunta inevidencia.

c) *Pero* antes, otro aspecto esencial de la evidencia. La evidencia es una línea exigencial necesaria\* pero trazada dentro de un ámbito de libertad. No puede menos de ser así, porque la intelección en movimiento es constitutivamente libre. ¿Qué es esta libertad en la evidencia? No significa que la evidencia sea en sí misma formalmente libre. Esto sería absurdo. Lo que quiero decir es algo muy esencial y que suele olvidarse, a saber que la evidencia es una línea trazada en un espacio de libertad. En efecto, el movimiento intelectual va hacia una cosa pero partiendo desde otra. Ahora bien, esta otra cosa está libremente elegida: para ínteligir lo que es un hombre en realidad puedo partir de un animal, de una agrupación, de una forma, etc. Además es creación libre el campo de simples aprehensiones, cuya realización en la cosa se va a afirmar con evidencia. Finalmente, es libre la trayectoria que en orientaciones distintas puede conducir a la intelección. De ahí que la evidencia se traza esencialmente en un ámbito de libertad intelectual. La evidencia sólo es posible en liberación. Es algo propio de nuestra intelección sentiente. Evidencia es la exigencia de la impresión de realidad en distanciamiento. Es la fuerza impositiva de la impresión de realidad, según hemos dicho. En su virtud, la evidencia lograda partiendo de otras cosas, según otros perceptos, fictos o conceptos, y siguiendo otros caminos, es una evidencia cualificada por una orla de libertad. Podría pensarse

entonces que la evidencia no compete al juicio ni siquiera como línea exigencia!. Si yo digo «Dios tiene una enfermedad», esta es una afirmación absolutamente libre, más aún, es una afirmación arbitraria, pero no por eso deja de ser una afirmación. La afirmación arbitraria no estaría ni tan siquiera en línea exigencial; precisamente por eso es arbitraria. Sin embargo, reflexionemos para ver sí es así. En la afirmación arbitraria, si aquello que se afirma (llamémosle «sujeto») es una realidad (o bien por sí misma o bien por postulación) entonces el juicio no es arbitrario en orden a la evidencia, sino que es sencillamente un juicio falso, lo cual es asunto distinto. De la verdad nos ocuparemos más tarde. El juicio falso está también en la línea de la determinación exigencial: precisamente por eso puedo descubrir que es falso. Pero si el sujeto no es real, ni está puesto como real, entonces tampoco hay arbitrariedad en orden a la evidencia, sino en orden a la afirmación misma. Su arbitrariedad consiste en ser una mera combinación de ideas (Dios, enfermedad, tener). Pero una combinación de ideas no es un juicio. Juzgar es afirmar la realización de una simple aprehensión en una cosa real; no es forjar libremente la idea de una afirmación. La idea de una afirmación no es una afirmación; es a lo sumo «esquema de afirmación». Y este esquema de afirmación posee también un *esquema de evidencia*. Por consiguiente, nada que sea juicio está fuera de la línea de evidencia.

d) Esta línea evidencial es necesaria, pero puede ser y es de tipos muy diversos, según sea la índole de la cosa real sobre la que se juzga. Cada tipo de realidad tiene sus modos exigenciales propios. Sería no sólo injusto sino falso medir todas las exigencias con un solo canon exigencial, por ejemplo, con el canon de un análisis conceptual. La realidad personal, la realidad moral, la realidad estética, la realidad

histórica, etc., tienen no sólo exigencias distintas sino también y sobre todo tipos distintos de exigencialidad. Precisamente por esto no puede confundirse la evidencia de un orden con la de otro, y llamar inevidente a todo lo que no entra en la evidencia de un orden canónicamente establecido. En el caso concreto de la fe, a que más arriba aludía, no puede confundirse la fe con el juicio. La fe no es un juicio, sino que el juicio, «es de fe». La fe es anterior al juicio; es la firme confianza o adhesión personal firme. Al enunciar esta adhesión en un juicio lo hago determinado por las exigencias que la realidad de la persona en cuestión impone a mi afirmación. No por ser personales dejan de ser exigentes.

e) Finalmente el juicio afirma la realización de las simples aprehensiones en la cosa real, y esta realización admite *modos* distintos. Esto es, no sólo hay distintos *tipos* o formas de evidencia, sino que hay también distintos *modos* de evidencia.

En definitiva, nos preguntábamos qué es en sí misma la determinación de la afirmación: es esa exigencia que llamo evidencia. Es una cualidad que sólo se da en el juicio en forma tal que todo juicio está necesariamente en la línea de la evidenciación. Esta línea está trazada en un campo intelectual libre, y posee distintos tipos y diferentes modos.

Con ello hemos perfilado de alguna manera lo que es la evidencia. Esto supuesto, nos hemos de preguntar ahora cuáles son los caracteres esenciales de la determinación de la intelección, esto es cuáles son los caracteres esenciales de la evidencia.

## §2 CARACTERES INTRÍNSECOS DE LA EVIDENCIA

Este momento evidencial de la afirmación tiene algunos aspectos que en el fondo se implican entre sí, pero que conviene destacar como caracteres distintos para perfilar más rigurosamente lo que, a mi modo de ver, es la evidencia.

1° La evidencia nunca es algo inmediatamente dado. Ciertamente, no hay duda de que la mayoría de nuestras afirmaciones evidentes están fundadas unas en otras, por ejemplo por razonamiento. Y en este sentido, esas evidencias nunca son inmediatas sino mediatas. Pero siempre se piensa que en una o en otra forma, todas estas evidencias mediatas se retrotraen a ciertas evidencias fundamentales, y en este sentido primeras. Y de éstas se nos dice que son evidencias inmediatas. No lo pienso así: no hay en el rigor de los términos ninguna evidencia inmediata. Lo que sucede es que al dividir las evidencias en inmediatas y mediatas, se da a la mediatez el sentido de presencia de un término «intermediario» entre la cosa real y lo que con evidencia se afirma de ella. Y en este sentido, desde luego no toda evidencia es mediata. Pero es que se confunden dos conceptos distintos: el concepto de término intermediario y el concepto de medio. Pues bien, no toda evidencia tiene un término «intermediario», pero toda evidencia se apoya constitutivamente en un «medio», a saber, en el, medio de «la» realidad. De lo cual resulta que si bien no toda evidencia es *mediata* en el sentido de poner en juego un término intermediario, sin embargo toda evidencia es *mediada*. La confusión de estos dos sentidos de la mediación es lo que ha llevado a la teoría de la evidencia inmediata. En su virtud la evidencia es siempre y sólo algo mediado, y por tanto algo logrado; nunca es algo dado. Dadas lo son sólo las cosas

reales, y son dadas en aprehensión primordial. La evidencia jamás es dada, sino siempre medialmente lograda desde unas cosas aprehendidas primordialmente. La intelección lograda en mediación es, en cierto modo, un «esfuerzo», un esfuerzo de intelección mediada. La evidencia es una exigencia de lo real, una exigencia videncial mediada de la cosa real actualizada en distancia. Y por esto, la evidencia nunca es un dato sino un logro. Este carácter no dado sino logrado y mediado de la evidencia es esencial.

2° Esta evidencia no es algo quiescente, esto es, no es algo que sólo se tiene o no se tiene, sino que por ser lograda es formalmente algo dinámico. No se trata de que me esfuerce por llegar a tener evidencias, sino de que el esfuerzo es un dinamismo intrínseco y formal de la evidencia misma: evidencia es visión medial en dinamismo. ¿De qué dinamismo se trata? No se trata de un dinamismo que consistiera en una especie de movimiento del «predicado» al «sujeto» y de éste a aquél. Porque aun dejando de lado el que no todo juicio es predicativo, (para lo que estamos diciendo, como todo juicio envuelve una dualidad, nada impide simplificar la frase hablando de sujeto y predicado), ese presunto movimiento está expresado en el verbo «es», y por tanto sería siempre y sólo un movimiento en el plano del ser: sería dialéctica del ser. Pero la evidencia es dinámica en un sentido mucho más hondo y radical: es la exigencia misma de lo real la que determina el dinamismo del ser. Lo veremos al tratar de Realidad y Ser. Aquella exigencia es formalmente un dinamismo exigitivo. La dialéctica del ser se mueve en el plano en que las cosas y las simples aprehensiones «son». Pero el dinamismo exigencial se mueve en una tercera dimensión ortogonal a ese plano: es el dinamismo de la realidad que «exige» y no el dinamismo de la realidad que «es». Por esto, toda dialéctica, todo

dinamismo del ser transcurre en la superficie de lo real. La evidencia, por el contrario, transcurre en el volumen y cuerpo de lo real. El peligro está siempre en tomar la superficie de lo real por lo real mismo. Nunca hay evidencia del ser —lo veremos páginas después— sino que hay siempre y sólo evidencia exigencial de lo real. Todo dinamismo lógico y ontológico es posible solamente como algo fundado en el dinamismo exigencial de la evidencia. Este dinamismo es un dinamismo «selectivo»: entre las muchas simples aprehensiones la exigencia discierne por su propio dinamismo aquélla o aquéllas que se realizan en la cosa real. Claro está, esto no quiere decir que las simples aprehensiones de que disponemos sean ni remotamente las más adecuadas. El dinamismo exigencial no es sino el dinamismo realizante de la simple aprehensión en la actualidad de la cosa real. Es un dinamismo de lo real en actualidad. La intelección en actualización diferencial es, pues, en sí misma formalmente dinámica: es el dinamismo de la realización intelectual. Por tanto, este dinamismo de la actualidad es noérgico, porque concierne a la actualidad de la cosa, actualidad que es un momento físico de ella. Y este dinamismo, como decía, y como volveremos a ver en otro párrafo, es anterior al dinamismo del ser y fundamento de éste.

3° La conceptualización clásica de la evidencia se apoya en lo que se ve en evidencia. Pero la evidencia no es *videncia* ni *in-videncia* sino *e-videncia*. Por tanto, la cualidad de lo visto, de lo inteligido, es más bien lo que yo llamaría *evidencia constituida*. Se funda en el momento dinámico y exigencial de la evidencia radical, la cual, por consiguiente, es un carácter no constituido sino *constituyente*. Lo es precisamente porque es dinamismo sentiente.

La evidencia constituida es siempre y sólo resultado. Por esto llega demasiado tarde. Lo primero es el dinamismo exigencial constituyente: la evidencia es formalmente *evi-denciación*. Este carácter constituyente nunca es arbitrario; es intrínsecamente *necesitante*. Porque la constitución no concierne al orden de la realidad en y por sí misma, esto es al orden de la «actuidad», sino al orden de la «actualidad» intelectual. No confundamos ser necesario y ser necesitante. Necesario es un modo de la actuidad que se opone a lo contingente. Es necesario que el fuego queme; no lo es que este libro esté sobre esta mesa. La diferencia concierne a la realidad del fuego y del libro. Pero necesitante es un modo de la actualidad. La evidencia tiene carácter necesitante: es la necesidad de que dada una cosa real en actualidad dual determinada, es necesario afirmarla así con evidencia. En cuanto evidencia no hay diferencia ninguna entre evidencia asertórica y apodíctica. La diferencia no se halla en la evidencia sino en la realidad de la cosa.

La evidencia es siempre necesitante. Por muy fáctico que sea el que este libro se encuentre sobre esta mesa, es absolutamente necesario inteligir que está en esta mesa, tan necesario como el inteligir que dos y dos son cuatro. La exigencia con que la intelección de dos más dos constituye la intelección de la realización del cuatro, no es una exigencia formalmente distinta de la exigencia con que este libro que está sobre la mesa exige que sea afirmado así. Es lo necesitante. Toda exigencia evidencial es constituyente, y la constitución misma no siempre es necesaria, pero es siempre necesitante. No se trata de la necesidad con que un predicado lleva a un sujeto, o de la necesidad con que un sujeto lleva a un predicado, sino que se trata de la necesidad con que una cosa real concreta (necesaria o contingente)

actualizada medialmente en mi intelección, determina mi afirmación de ella.

4° De ahí el carácter formal de la intelección evidente. Como resultado de una «exigencia», la intelección en actualización diferencial tiene como carácter propio el ser «exacta»: es la *exactitud*. La exactitud es la cualidad de estar exigido. Es lo que no tiene la aprehensión primordial de realidad. Si se me permite el latinismo, diré que la aprehensión primordial no es «ex-acta»; sólo la intelección diferencial es «exacta». En la incompacta oquedad de sus exigencias, la cosa real determina la exactitud de su intelección. Esta intelección es por esto rigurosamente una «exacción». Como es una exigencia dinámica, la exacción envuelve un momento de rigor. De ahí que la exigencia misma se aproxima en este respecto a uno de los sentidos que exigere tiene en latín: pesar con exactitud. Pues bien, esto es lo propio de la «videncia: la exactitud del peso de la intelección. Por esto la «videncia queda contenida en el límite estricto de lo exigido. Y este estar contenido en los límites de la exigencia es la exactitud. A este estar contenido es a lo que llamamos ser «estricto», y es lo que llamaré constrictión. Toda evidencia «s exacta, esto es, se halla determinada por una exigencia constrictiva.

La exactitud así entendida no se modela sobre ningún tipo especial de intelección que sirviera de canon para las demás. Por ejemplo, lo exacto del saber matemático no cobra su fuerza de que sea matemático, sino de que la evidencia es siempre exacta, esto es, de ser un saber en que lo sabido está estrictamente determinado por lo exigido. Esta exactitud no significa, pues, ni tan siquiera en la matemática «rigor lógico» sino «constrictión exigencial». Lo lógico es

simplemente un procedimiento para constreñir la exigencia, y no al revés como si ser exacto fuera ser lógico. Por esto, todo saber, sea o no matemático, tiene su propia exactitud. La historia misma tiene su tipo de exactitud propia. Más aún, no sólo la ciencia es exacta sino que toda intelección diferencial, por elemental que sea, es exacta. Y justo por esto es por lo que la ciencia puede ser y es exacta: lo es por ser intelección diferencial. Naturalmente, vuelvo a recordar, la exactitud como la evidencia misma, es solamente una línea, la línea de exactitud. La intelección de la realidad «entre» está formal y constitutivamente en la línea de la exactitud.

Resumamos. La evidencia es intelección exigencial. Y como tal no nos está dada sino que está medialmente lograda en un dinamismo necesitante, evidenciante, y constituyente de esa intelección sentiente, la cual tiene como carácter formal propio la exactitud, la constrictión exigencial. La evidencia, pues, es algo logrado, dinámico, constituyente y exacto.

De ahí que a mi modo de ver sean falsas en su misma raíz algunas concepciones de la evidencia que vienen siendo aceptadas sin más en la filosofía moderna. Veámoslo.

### §3 FALSAS IDEAS ACERCA DE LA EVIDENCIA

Son ideas propugnadas desde Descartes y que alcanzan su última precisión en Husserl.

- 1) Para Descartes, la evidencia es claridad: *clara ac distincta*

*perceptio*. Pero esto, a mi modo de ver, es radicalmente insuficiente por dos razones.

a) Es innegable que en la evidencia hay visión clara y distinta. Pero esto no agota la cuestión. Porque el que en la evidencia haya visión clara y distinta no es lo mismo que el que la evidencia consista en ser visión clara y distinta. En efecto, lo que en la evidencia me es claro es que veo con claridad el que la cosa tenga que ser vista así necesitadamente. Mi claridad está intrínsecamente determinada por la exigencia de lo que estoy viendo. Es una claridad que no reposa sobre sí misma, sino sobre una exigencia real; de lo contrario sería videncia o invidencia pero no evidencia. En el movimiento intelectual sólo es clara aquella visión en que la claridad está constituida por la exigencia constrictiva de la cosa. La evidencia no es *clara ac distincta perceptio*, sino si se me permite la expresión, es *exigentia clarificans*: es la realidad aprehendida ya como real, que se despliega exigencialmente en claridad.

b) Pero además, por ser exigencial, la evidencia no es sólo un momento de visión, sino que es algo noérgico, como la *perceptio* misma que es aprehensión y no simplemente conciencia. No se trata de conciencia del mero «ser así», sino de una aprehensión del «estar siendo». Estar, *stare*, como sabemos, expresó ya desde la época clásica del latín la cópula, pero en sentido fuerte, un sentido que fue creciendo en las lenguas románicas, y sobre todo en español. Y su sentido «fuerte» consiste, a mi modo de ver, en connotar temáticamente el carácter físico de aquello en que se está y de aquél que está. Es verdad que «ser» como contrapuesto al «estar» tiende a connotar a veces la dimensión profunda y permanente de algo, a diferencia de

determinaciones más o menos transitorias, como cuando decimos que fulano «es» un enfermo, a diferencia de que fulano «está» enfermo. Esto es verdad, pero no contradice a lo que acabo de decir. Porque el «estar» como designación de «estado» más o menos transitorio connota este estado precisamente porque todo estado, en su transitoriedad misma, hace aparecer en primer plano su carácter de actualidad física. De suerte que la contraposición entre «ser» y «estar» no es primariamente la contraposición entre lo permanente y un estado transitorio, sino la diferencia entre «ser» sin alusión al carácter físico, y el «estar» como realidad física. Lo veremos en su lugar propio. Pues bien, por tratarse de un «estar siendo», la fuerza de la evidencia se halla en la exigencia noérgica de este estar.

Buena prueba de ello nos la ofrece el propio Descartes al expresar lo que es para él la evidencia de las evidencias, a saber, la evidencia del *cogito*, de la cogitación. Es para él una evidencia inconvencible e indudable. Pero en esta evidencia del *cogito*, tal como Descartes nos la describe, no hay sólo claridad sino una exigencia anterior a toda claridad: la *exigencia del estar*. Lo claro no es que lo que yo hago sea «pensar» sino que «estoy» pensando. La frase de Descartes por tanto, no debe traducirse por «pienso, luego existo», sino por «estoy pensando, luego existo». Esta frase es un juicio inconvencible, pero lo es por la fuerza noérgica del «estar». Esto y no su claridad concienical es lo que hace del *cogito* una *perceptio evidens*, y lo que le confiere su rango excepcional. La fuerza del *cogito* no le viene del «pensando» sino del «estoy». Pero Descartes, a renglón seguido, se desliza sobre este momento exigitivo y vuelve a repetirnos que la evidencia del *cogito* es claridad, como si lo que el cogito nos diera fuera la suprema claridad. Esto es falso. La suprema evidencia del cogito se funda en la inmediata



aprehensión del pensar como un «estar»; esto es, esa suprema evidencia se funda en la realidad. En la evidencia de todas las evidencias hay, pues, la exigencialidad de lo real como fundamento de la claridad. La evidencia es aquí eminentemente noérgica: sólo porque «estoy» aprehendiéndome como pensante en aprehensión primordial de realidad, sólo por eso me veo constreñido por esta aprehensión a enunciar el más evidente de los juicios para Descartes, el *cogito*.

Al deslizar el problema por el lado de la claridad, esto es, preguntando si la claridad conduce a la realidad, Descartes ha soslayado el momento noérgico y con ello ha abierto, para todas las evidencias distintas de la del *cogito*, un abismo insondable entre evidencia y realidad; tan insondable que para franquearlo, Descartes ha tenido que apelar nada menos que a la veracidad divina. Pero es que no hay tal abismo, porque la evidencia es siempre noérgica, y envuelve por tanto formalmente el momento de realidad. Ciertamente, hay ilusiones y errores, y lo que es peor, evidencias que se tienen por tales y no lo son. Pero ello se debe a que la claridad no conduce a la realidad en ningún caso, ni en el *cogito* mismo, sino que es la realidad la que exigencialmente determina la claridad. Por tanto, el presunto abismo no está abierto entre «la» realidad y la evidencia, sino entre la realidad aprehendida primordialmente como real en intelección inmediata y lo que esta realidad es en realidad: «algo aprehendido en intelección mediada». Es una diferencia no entre intelección y realidad, sino entre dos intelecciones, esto es, entre dos actualizaciones intelectivas de lo real, dentro ya de la realidad. De estas dos actualizaciones, *la segunda está exigida por la primera*. Esta es la esencia y el problematismo de toda evidencia, incluso de la del *cogito*. Desde los tiempos de Descartes mismo hasta Kant, la filosofía ha hecho hincapié en el problematismo

del *cogito*, pero desde luego por vías distintas de la que acabo de proponer. A mi modo de ver, se trata de que el *cogito* como juicio es la intelección mediada de esta realidad de mi estar pensando, realidad aprehendida en la aprehensión primordial de mi estar mismo. En todas las demás evidencias hay también una dualidad entre una aprehensión primordial de realidad y su intelección mediada: por esto es por lo que toda evidencia es en sí misma problemática. Pero este problema no consiste en si la evidencia lleva o no a la realidad, sino en si lo real de la realidad lleva o no a la evidencia, de si es o no es así «en realidad».

Por tanto, la evidencia es siempre noérgica, y es una exigencia impuesta por lo real, por la fuerza impositiva de la impresión de realidad. De ahí que la idea cartesiana de evidencia sea falsa en su misma raíz.

2) Una segunda concepción parece acercarnos más a la esencia de la evidencia. Todo lo evidente tiene el momento que pudiéramos llamar de *plenitud*, según el cual, lo que inteligimos de una cosa está plenamente visto en ella. Podría pensarse entonces que la esencia de la evidencia consiste en esta plenitud. Es la concepción que culmina en Husserl. Para Husserl mis actos intencionales tienen un sentido que o bien puede estar meramente mentado, por así decirlo, de un modo actualmente vacío de visión de la cosa, o bien puede estar presencializado en ella. En este último caso tenemos una intención no vacía sino plena. Plenitud es para Husserl «impleción» (*Erfüllung*) de una intención vacía por una visión plenaria. Cuando esto acontece, nos dirá Husserl que la intención es evidente. Todo acto intencional tiene para Husserl su evidencia propia, y la esencia de esta evidencia es «impleción». Pero a pesar de haberse aceptado sin más discusión, esta

idea me parece insostenible, y lo es por la misma razón que es insostenible la evidencia cartesiana. La evidencia no es impleción; esto sería evidencia pero no evidencia. Lo que Husserl llama visión plena es una visión noérgica ya constituida. Pero su momento exigencial es *constituyente* de la impleción. Husserl se sitúa en la evidencia ya constituida; pero la evidencia tiene un momento más radical, el momento constituyente. Su constitucionalidad dinámica es justo el despliegue de una exigencia: es la evidenciación. Por esto es por lo que la evidencia no es cuestión de impleción. No se trata de cómo una simple aprehensión vacía se haga evidente por impleción, sino de cómo una intelección de lo real se hace evidente por exigencia, esto es, de cómo la cosa real exige la realización de la simple aprehensión; no se trata de una visión meramente noética. La evidencia es siempre y sólo evidencia de realización. Por esto, cuando nos dice Husserl que el principio de todos los principios es la reducción de toda nósis intencional a la intuición originaria, esto es, a la impleción de lo intencional por lo intuitivo, a mi modo de ver anuncia algo absolutamente inexacto. Al igual que Descartes, Husserl ha emprendido el camino desde la claridad hacia la cosa; cuando lo que hay que emprender es el camino desde la cosa hacia su claridad. El principio de todos los principios no es la impleción intuitiva, sino algo más radical: la exigencia real de impleción. Ni la claridad, ni la plenitud, ni la plena claridad son la esencia de la evidencia. En la evidencia hay una plena claridad, pero es como expansión presencial de una exigencia de la realidad. Lo específico de la evidencia no es la «plena claridad», sino la «fuerza de visión»; una evidencia es una «visión fuerte», esto es una visión exigida. La evidencia constituida es siempre y sólo resultado de una evidenciación constituyente.

Husserl se mueve siempre en un plano concienal. Por eso, toda su filosofía tiene un solo tema: «conciencia y ser», y un solo problema: el saber absoluto en una «visión». Pero conciencia y ser se fundan en intelección y realidad. Intelección y realidad son los hechos radicales y básicos. Su unidad intrínseca no es la correlación intencional expresada en la preposición «de». No se trata de conciencia «del» ser, ni del acto de intelección «de» la realidad sino de mera «actualización» de la realidad «en» la intelección, y de la actualización de la intelección «en» la realidad. La unidad intrínseca es «actualización». La actualización es en efecto actualidad numéricamente idéntica de inteligencia y realidad. Y sólo en actualización diferencial cobra esta actualización el carácter de exigencia de la realidad, de evidencia.

Claro está, esto nos sitúa en las fronteras mismas de una grave cuestión: el problema «aprehensión y evidencia». Aunque en el fondo ya queda dicho lo que sobre ella pienso, conviene enfrentarnos directamente con esta cuestión.

#### **§4 APREHENSIÓN PRIMORDIAL Y EVIDENCIA**

Si no siempre, sí casi siempre, la filosofía clásica ha solido contraponer aprehensión y evidencia. Esta contraposición suele designarse usualmente con dos términos: intuicionismo y racionalismo, significando con ello que se trata de una contraposición entre dos formas de conocimiento de lo real: la intuición y el concepto.

De esta contraposición debo decir de entrada que sus dos términos no están correctamente definidos ni por tanto correctamente

expresados.

Comencemos por el segundo punto. Se habla de concepto como de un conocimiento de las cosas. Y puesto que conceptualizarlas es en esta filosofía un acto de «razón», la apelación a esta forma de conocimiento se ha llamado «racionalismo». Dejemos de lado la invocación a la razón: es un tema del que trataré en la Tercera Parte de la obra. Lo que aquí me importa, sea o no un acto de razón, es saber si este acto consiste en «concepto». Ahora bien, esto es absolutamente inexacto por dos motivos. Primeramente, el concepto no es lo único que se opone a lo que en esta filosofía se llama intuición: hay también perceptos y fictos que son modos de simple aprehensión. Por tanto, la primera inexactitud del racionalismo clásico es que se habla de conceptos cuando habría que hablar de simples aprehensiones. Pero con ser grave, no es esto lo más grave. Lo más grave está en que el racionalismo se refiere a que se trata de un conocimiento conceptual pero de lo real. Y aquí está, en mi sentir, la segunda y más grave inexactitud de este presunto racionalismo. Porque los conceptos no inteligen la cosa real concibiéndola sino afirmándola según concepto. El acto formal de conocimiento (de lo que aquí suele llamarse razón) no es pues ni concepto ni conceptualización, sino afirmar y afirmación. Ahora bien, el carácter radical de la afirmación es la evidencia. Por tanto, apretando las ideas hay que decir que lo formalmente específico del racionalismo no está en el «concepto» sino en la «evidencia»: es la evidencia de que la cosa es lo designado por el concepto. A esta evidencia, el intuicionismo contrapone el conocimiento de lo real por «intuición». Intuición puede significar la intelección instantánea de algo tal como si se lo tuviera a la vista. Es un sentido derivado. El sentido primario es justo este «tener a la vista». Es un tener a la vista de un

modo inmediato y directo, y además instantáneamente, es decir unitariamente. La presencia inmediata, directa y unitaria de algo a la intelección, eso es la intuición. Lo opuesto a la intuición serían el concepto y el discurso. La intuición ha de determinarse no por su objeto sino por el modo de intelección. Como lo concebido es abstracto y universal, suele decirse que el objeto de la intuición es siempre algo singular, es una *singulum*; así Ockam y Kant. Sólo un *singulum*, se piensa, puede estar presente inmediatamente, directamente y unitariamente. Pero, para Platón, Leibniz y Husserl habría una intuición de lo no singular (Idea, lo categorial, etc.). No tenemos por qué entrar en este problema, pero su existencia nos manifiesta bien claramente que la intuición ha de conceptualizarse no por su objeto sino por el modo de presencia de su objeto, tanto más cuanto que aunque fuera verdad que sólo lo singular es intuible, esto no significaría que todo lo singular sea forzosamente intuible. Intuición es un modo de presencia del objeto. La intuición es la presencia inmediata, directa y unitaria de algo real a la intelección.

Pero la apelación a la intuición en nuestro problema es también inexacta por dos razones. En primer lugar, este conocimiento no es formalmente un acto de «visión» más que en un sentido laxo, que es lo que significa el verbo *intueor*. Pero todos los modos de intelección sentiente, y no sólo el visual, aprehenden directa, inmediata y unitariamente lo real. Por tanto, si se quiere seguir empleando el vocablo intuición habrá que decir que la intuición no es sólo intuición visual, evidencia, sino toda intuición tanto visual como táctil, como sonora, como olfativa, etc.: es toda presencia directa, inmediata y unitaria de lo real a la intelección. Poniéndose de acuerdo sobre ello, no habría mayor inconveniente en seguir hablando de intuición como si

fuera visión.

El inconveniente mayor y más grave es otro: es la segunda inexactitud del llamado intuicionismo. Y es que aun con la ampliación del vocablo que acabamos de indicar, intuición expresa siempre y sólo un «modo de ver» la cosa real: es pues algo formalmente *noético*. Esto es, la intuición sería un modo directo, inmediato y unitario de darse cuenta de las cosas, es decir es un modo de conciencia. Ahora bien, lo formal de lo que se ha llamado intuición no es el darse cuenta, sino el que la cosa esté presente a la intelección: no es «presencia» de la cosa sino su «estar» presente. Por eso el acto no es un acto de darse cuenta sino un acto de aprehensión de lo real. Es lo que a lo largo de toda esta obra vengo llamando aprehensión primordial de realidad. La aprehensión primordial es aprehensión de lo real en y por sí mismo, esto es, aprehensión inmediata, directa y unitaria. A lo que se aplican formal y primariamente estos tres caracteres es al acto de aprehensión. Y sólo por ello, de un modo por tanto derivativo, pueden aplicarse a su momento noético. La intuición no es sino dimensión noética de la aprehensión primordial de realidad. La aprehensión primordial de realidad es pues en sí misma mucho más que intuición: es una aprehensión *noérgica*. No es un ver sino que es un aprehender en impresión de realidad.

En definitiva, la contraposición entre racionalismo y intuicionismo no está en ser una contraposición entre concepto e intuición, sino en ser una contraposición entre evidencia y aprehensión primordial de realidad.

Pero hay más. Porque en esta contraposición ¿qué es lo que se contrapone, qué es lo que se divide en intuición y concepto? Se nos

dice que se trata de dos formas de conocimiento. Ahora bien esto es inadmisibile. Porque conocer es sólo un modo muy especial de inteligir. No toda intelección es conocimiento. Lo veremos en otra parte del libro. Por tanto, no se trata de una contraposición entre dos formas de «conocimiento» sino de una diferencia entre dos formas de «intelección»: aprehensión primordial y afirmación. No se trata de un mero cambio de vocabulario, sino de un cambio que concierne a la índole formal de lo designado por los vocablos. Y entonces la cuestión toca a algo muy esencial.

Para verlo, aceptemos de momento los vocablos usuales. Y entonces nos preguntamos ante todo, en qué consiste precisa y formalmente la contraposición entre intuición y concepto. Por bajo esta dualidad late una unidad que es la línea en la que se establece la contraposición misma. ¿Qué es esta unidad? He aquí los dos puntos que hemos de considerar. Lo haré muy brevemente, puesto que las ideas que entran en juego en este problema las he explicado ya largamente.

1° *La diferencia entre intuición y razón: racionalismo e intuicionismo.* Se nos presenta esta diferencia como una «contraposición». ¿En qué consiste?

Para el *racionalismo*, el conocimiento supremo es el racional. Ya he advertido que no voy a entrar aquí en el problema de lo que deba entenderse por razón; si empleo el vocablo es para conformarme al lenguaje usual. Lo que se designa aquí por razón es una evidencia conceptual (se admite también sin discusión la reducción de lo racional a lo conceptual). El racionalismo entiende que inteligir es conocer, y que el conocimiento ha de ser riguroso, esto es, ha de estar fundado en

evidencias estrictas. Desde este punto de vista, lo que se llama intuición no es plenamente ni simple intelección ni conocimiento: intuición sería intelección confusa, conocimiento confuso. Por esto es por lo que la intuición no sería conocimiento: sería problema. Es el problema de llevar a evidencias racionales lo que turbia y confusamente intuimos. La intuición es rica ciertamente pero no en conocimiento sino en problemas. Por ello sería la razón, y sólo la razón, la que ha de resolver los problemas que la intuición plantea. La aparente riqueza de la intuición sería por tanto una interna pobreza. Es la concepción que culmina en Leibniz y en Hegel. Pero ¿es esto así? Es posible (no entremos ahora en la cuestión) que sea lo intuido lo que lleve intrínseca y formalmente a la intelección evidente. Pero Aparte de esto hay que afirmar que hay cualidades y matices intuitivos que la intelección no agotará jamás a fuerza de evidencias. La riqueza de la intuición escapa siempre a una estricta evidencia racional. Más aún, cuando esta evidencia parece plegarse totalmente a lo intuido y absorberlo en ella, *en rigor* la irreductible individualidad misma de lo intuido es un límite inaccesible a toda evidencia. La intelección de lo real intuido jamás se vaciará exhaustivamente en evidencia. Una evidencia puede ser todo lo exhaustiva que se quiera, pero será siempre y sólo evidencia: visión de lo que la realidad exige; pero no será jamás la visión primigenia de la realidad. Es una diferencia imborrable. La intuición tiene una inamisible riqueza. En esta dimensión, la intuición no es conocimiento confuso sino intelección primordial de lo real. Sólo puede llamarse confusa a la intuición si se toma como canon de intelección a la evidencia racional. Pero esto es justamente lo que es discutible. Un círculo geométrico, se nos dice, es «perfecto». Los círculos reales son en cambio «imperfectos». Pero imperfectos ¿respecto de qué? Natural mente, respecto del círculo geométrico. Pero respecto de la realidad la

situación se invierte. Respecto de lo real, lo imperfecto es el círculo geométrico. Sólo sería perfecto el concepto (si pudiéramos lograrlo) de la configuración de lo' real, un concepto aunque no sea más que aproximado a la geometría, cuestión completamente accesoria para el concepto de la realidad así configurado. Esta es la riqueza de lo intuido. Pensar que a fuerza de determinaciones conceptuales evidentes llegaríamos a aprehender totalmente lo real intuido mediante predicados infinitos, es la gran ilusión de todo racionalismo especialmente de Leibniz.

Es el punto en que hace hincapié el *intuicionismo*. Lo real intuido es individual e inagotable en todos sus aspectos, Toda evidencia racional se mueve en aproximaciones a la intuición. La intuición no es intelección confusa sino que la intelección evidente es tan sólo intuición cercenada. Sólo de la intuición reciben su valor las evidencias racionales. Consideremos la intuición de un color cualquiera. La razón tiene que conceptualarlo sirviéndose de un sistema de colores previamente concebido. Ninguno de ellos es este color intuido. Pero entonces, se nos dice, la razón combina los colores que concibe, y a fuerza de estas combinaciones cree aprehender el color citado. Imposible. La evidencia racional es sólo intuición empobrecida. No necesito insistir más en estas diferencias sobradamente conocidas; baste recordar por ejemplo a Bergson. Pero la intuición ¿es pura y simplemente más rica que la evidencia? No lo pienso. Porque lo propio de la evidencia no es el trazado de fronteras, ese trazado que se ha llamado precisión. El rigor no es la precisión, sino que la precisión es a lo sumo una forma de rigor. El rigor propio de la evidencia no es precisión sino exactitud: intelección constrictivamente exigida por lo real. La evidencia será y es más pobre que el contenido de lo intuido.

Pero es inmensamente superior en exactitud. La intuición más rica jamás constituirá la mínima exactitud que necesita la intelección de una cosa «entre» otras. Por tanto la intelección ha de ser rica pero también exacta. La evidencia racional no es una intuición cercenada ni empobrecida sino una intuición expandida, que no es lo mismo. Esta discusión nos descubre algo que a mi modo de ver es lo esencial y que no se hace intervenir en ella. Es que, a poco que se considere, se ve que la discusión que hemos expuesto concierne a la riqueza o pobreza tanto de la intelección racional como de la intuición según su contenido. Ahora bien ¿es esta la línea precisa dentro de la cual se constituye la diferencia entre intuición y evidencia? En manera alguna. La intuición y la racionalidad antes de ser dos fuentes de contenido inteligido son dos modos de Intelección, esto es dos modos de aprehensión de lo real, dos modos por tanto de actualización de lo real. La diferencia entre los contenidos aprehendidos por estos dos modos es completamente accesoria para nuestro problema. La discusión ha de *recaer*, pues, no sobre la riqueza o pobreza del *contenido* sino sobre la *formalidad de realidad*, esto es sobre los modos de intelección, sobre los modos de actualización de lo real. ¿Hay contraposición de modos? ¿Cuál es la índole de esta contraposición?

La presunta contraposición recae formalmente sobre los modos de intelección: intelección de que algo es «real», y intelección de lo que este algo es «en realidad». Ahora bien, estos dos modos de intelección son por tanto dos modos de actualización. Una es la intelección de lo real en y por sí es la aprehensión primordial. Otra, es la aprehensión de una cosa real «entre» otras: es la aprehensión diferencial (esencialmente mediada). Planteada la cuestión en esta línea se ve ante todo que la aprehensión primordial es la forma suprema de

inteligir, porque es la forma suprema de actualización de lo real en la intelección. Lo que sucede es que esta aprehensión es insuficiente diferencialmente: no nos hace inteligir lo que una cosa real es en realidad, lo que es entre otras, es decir respecto de otras. La aprehensión diferencial nos da esta intelección pero es en la medida en que está inscrita en la aprehensión primordial. Y esta inscripción no concierne al contenido sino a la formalidad misma de realidad, la cual nos está dada en aprehensión primordial y sólo en ella. Ahora bien, esta inscripción está exigida por la aprehensión primordial misma. La intuición más rica del mundo jamás nos dará, a nosotros hombres, todo lo que lo intuido es en realidad. Para ello hace falla además la aprehensión diferencial. Porque la aprehensión diferencial no sólo está fundada en la aprehensión primordial sino que está formalmente exigida por ésta. La cosa real inteligida no es sólo un sistema de notas sino también un sistema de exigencias. Y el término formal de la evidencia es discriminación de exigencias, no distinción de notas. Cada cosa y cada aspecto de ella tiene sus propias exigencias articuladas de un modo sumamente preciso. Al ser discriminante de exigencias, la evidencia queda contenida en los límites estrictos de lo exigido. Y en esta constrictión es en lo que consiste la exactitud: es el rigor exigido por la realidad.

Aquí se ve que esta diferencia innegable entre aprehensión primordial y evidencia no es una *contraposición*. Es algo distinto: es una *oquedad*. Y esta oquedad no desaparecerá jamás. La intelección más evidente del planeta no logrará jamás abolir la oquedad. Una oquedad «colmada» es siempre y sólo una «oquedad» colmada.

En definitiva, no hay contraposición entre intuición y evidencia sino

una oquedad de actualización exigida por la aprehensión primordial constitutiva de la evidencia. Como se trata de dos modos de actualización de una misma cosa real, es claro que la diferencia entre esos dos modos se inscribe dentro de una unidad: la unidad de actualización, e.esto es la unidad de intelección. En su virtud, el hombre no üene solamente intuición «y» intelección racional, sino que esta «y» es el enunciado de un problema más radical: la unidad entre intuición y razón en el logos sentiente.

2° *La unidad de intuición y razón.* ¿Cuál es la unidad de intuición y razón?

A) Siguiendo la línea del intuicionismo y del racionalismo, podría pensarse que intuición y razón son dos «fuentes de conocimiento». En su virtud su unidad consistiría en constituir un solo conocimiento. Es la filosofía de Kant. La unidad de intuición y concepto sería «unidad de conocimiento». Ninguna de las dos fuentes constituye, en efecto, por sí misma un conocimiento. Ahora bien, conocimiento es conocimiento de un objeto. En su virtud «unidad de conocimiento» sería «unidad de objeto». Por tanto, intuición y concepto serían dos fuentes de un mismo conocimiento por ser dos fuentes de la representación de un solo objeto. ¿Qué es esta fontanalidad? La intuición nos da multitud de cualidades del objeto, ordenadas en un cuadro espacio-temporal. Pero todas estas cualidades lo son «del» objeto; no son «el» objeto mismo. Para llegar al objeto, necesitamos recurrir al concepto. El concepto es una referencia al objeto. Pero no es más que referencia. Lo cual significa que tomadas las dos fuentes por separado, esto es, la intuición y el concepto, ninguna de las dos nos *ofrece* la representación de un objeto. En frase lapidaria nos dice Kant: intuición sin concepto es

«ciega», concepto sin intuición es «vacío». Ceguera de la intuición en unidad con la vaciedad del concepto: he aquí lo que constituye la unidad del objeto, y por tanto del conocimiento para Kant. El objeto es aquello a que se refiere el concepto, pero no un objeto cualquiera, sino el objeto determinado de las cualidades dadas por la intuición. El objeto es por tanto unidad de intuición y concepto. El concepto sería «vacío» pero en su vaciedad misma hace vidente a la intuición, la cual de suyo sería «ciega»; la intuición llena el concepto referencial que de suyo es vacío. La unidad de intuición y concepto es así «unidad sintética» en el objeto de conocimiento.

¿Es esto así? No lo pienso. Porque ¿de qué ceguera y de qué vacío se trata? Naturalmente, de la ceguera y vacío de «objeto». En este punto Kant no hace sino repetir a Aristóteles, cuya idea me ha parecido siempre más que discutible, porque la cosa no es «objeto» de las cualidades sino del «sistema estructural» de ellas. Kant cree que el objeto es algo en algún modo distinto de las cualidades. Y sólo en cuanto la intuición no da, según Kant, objeto a las cualidades, puede llamársele «ciega»; sólo porque el concepto no contiene al objeto determinado, sino tan sólo su mera e indeterminada referencia a él, puede llamársele «vacío». Ahora bien, esta orientación del problema hacia el objeto, no es, a mi modo de ver, lo primero y esencial ni de la intuición ni del concepto. Es posible que la intuición no contenga formalmente objetos (acabo de indicarlo discutible de esta afirmación). Pero la intuición tiene siempre una radical videncia: la videncia no sólo de la cualidad sino también y sobre todo la videncia de la formalidad de realidad. Como toda la filosofía precedente, Kant recibe sin crítica la idea de impresión sensible como mera afección subjetiva; pero le falta el momento de impresión de realidad. La *Crítica* no tendría que haber

sido ante todo una crítica del conocimiento, sino una crítica de la impresión misma. La intuición, aunque no sea evidencia de «objeto» es evidencia de «realidad». Por otra parte, el concepto no es referencia a un objeto, ausente como tal del concepto mismo, sino que es simple aprehensión de lo que la realidad «sería»: el «sería» no es ausencia de realidad, sino un modo de realización. De aquí resulta que ni la intuición es primariamente ciega, ni el concepto es primariamente vacío. Porque el término formal de estas dos presuntas «fuentes» no es «objeto» sino «realidad». Ahora bien, realidad es el término formal de la intelección; por tanto, toda intuición humana es intelectual, y toda intelección humana es sentiente. La unidad de intuición y concepto no es unidad de objeto y cualidad sino unidad de formalidad: unidad de realidad. Y por tanto *su* aprehensión no constituye primariamente un conocimiento sino una intelección, intelección sentiente. No conocimiento de un objeto sino intelección sentiente de una realidad: he aquí lo esencial y primario. Y aquí es donde se halla la diferencia y la unidad radical de intuición y concepto. El punto de arranque mismo de Kant es ya de entrada insostenible.

B) La unidad en cuestión no es, pues, unidad de conocimiento objetivo, sino que es una unidad rigurosamente estructural.

*a)* Por ser estructural, es ante todo una unidad no noética sino noérgica: es unidad de aprehensión. No hay ni dos aprehensiones ni dos fuentes de conocimiento, ni por tanto dos principios de conocimiento; solamente hay dos momentos (contenido y formalidad) de una sola aprehensión, de una sola intelección sentiente.

*b)* Esta unidad se desdobra en dos intelecciones tan sólo cuando lo que se entiende es una cosa real «entre» otras. Entonces intuición es

sólo aprehensión primordial de realidad, y concepto es también un modo de intelección, la intelección medial de realidad. No son sino dos modos de actualización de una misma realidad.

*c)* Entre estos dos modos hay una unidad: no es «unidad de síntesis» sino «unidad de despliegue». Este despliegue es lo que constituye el «ex» de la «e-evidencia». En su virtud, hay una incuestionable supremacía de la intuición sobre la evidencia, no por razón de su contenido cualitativo sino, por razón del modo primario de aprehender la realidad. Toda evidencia, por muy rica y rigurosa que sea, es siempre y sólo intuición desplegada en *ex*. Repito morosamente que no me refiero al contenido de lo aprehendido sino al modo primario de aprehender la realidad. Contra lo que Kant pretende, no es el concepto lo que hace vidente a la intuición, sino la intuición la que hace vidente al concepto. Y a su vez, el concepto no es una mera referencia al objeto, sino a la realidad aprehendida en intuición, retraída y desplegada en forma de «sería».

*d)* Todo conocimiento es una elaboración de esta primaria intelección sentiente. Lo veremos en otro capítulo.

En definitiva: intuición y concepto remiten a aprehensión primordial y a evidencia. Su diferencia no se halla en ser dos fuentes de conocimiento, sino en ser dos modos de actualización de lo real en un acto de aprehensión noérgica. En esta aprehensión, la evidencia y por tanto el concepto, no se halla en unidad sintética con la intuición (Kant) sino en unidad de despliegue. La intelección de lo real en este despliegue es la afirmación. Se halla determinada por la evidencia como momento exigencial. El concepto es intuición exacta: la intuición es exigencia de concepto, esto es, de despliegue.



Así hemos examinado ya las dos cuestiones que nos propusimos acerca de lo que es inteligir la cosa real en distancia. Inteligir una cosa real en distancia es afirmar, es juzgar. Y nos preguntábamos ante todo cuál es la estructura de la afirmación, esto es, qué es afirmar, cuáles son las formas, y cuáles son los modos de la afirmación. Como la afirmación no está sin más unívocamente determinada, después de estudiar la estructura de la afirmación tuvimos que preguntar qué es lo que en la cosa real determina la intención intelectual de la afirmación. Esta determinación es la exigencia evidencial. Con ello hemos terminado de examinar en qué consiste inteligir la cosa real en distancia. El inteligir una cosa real en distancia es la segunda fase de un movimiento intelectual «uno». Es un movimiento en cuya primera fase se toma distancia de lo que la cosa es en realidad: la impelencia cobra carácter de distanciaci3n. Pero en esta distancia, la cosa real nos retiene y entonces el *intentum* cobra carácter de intenci3n afirmativa. A una en sus dos fases, esta intelecci3n es un movimiento intelectual en el medio de «la» realidad en el que inteligimos lo que la cosa es en realidad entre otras. Es un modo de intelecci3n determinado en la inteligencia por la actualizaci3n diferencial en que la cosa real se actualiza «entre» otras. Pero antes de ello, lo real est1 ya actualizado en la inteligencia unitariamente, esto es, se ha actualizado en ella lo real en y por s3 mismo.

Ahora bien, la intelecci3n medial de lo que la cosa es en realidad es una intelecci3n determinada por la evidencia, que confiere a la intelecci3n afirmativa, al logos, un car1cter propio: la verdad. Nos sale as3 al paso el problema: «afirmaci3n y verdad». Es el tema del cap3tulo siguiente.

## CAPITULO VII

### LOGOS SENTIENTE Y VERDAD

Aprehendida ya una cosa como real y inteligido afirmativamente lo que es en realidad, cuando esta intelecci3n entiende «realmente» lo que la cosa es en realidad tal como la afirmamos, decimos que la intelecci3n es verdadera.

¿Qu3 se entiende por verdad? Para enfocar rectamente la cuesti3n ser1 3til repetir en forma resumida lo que acerca de este tema hemos expuesto en la Primera Parte.

A primera vista la verdad parece ser una cualidad exclusiva de la afirmaci3n. Pero la verdad es cualidad de toda intelecci3n y no toda intelecci3n es afirmaci3n. Antes de la afirmaci3n hay la aprehensi3n primordial de realidad, la cual tiene tambi3n su verdad. Nos preguntamos, pues, qu3 es verdad en cuanto tal, en cuanto cualidad de la intelecci3n como tal.

La verdad envuelve una nube de problemas, porque la cosa real est1 actualizada en la intelecci3n cuando menos de dos maneras distintas, seg3n hemos visto: en aprehensi3n primordial y en aprehensi3n dual. De aqu3 los diferentes tipos posibles de verdad. El conjunto de estas cuestiones es el problema «verdad y realidad». Pero como la afirmaci3n ha solido entenderse siempre en forma predicativa, se ha pensado que la verdad ser3a entonces tan s3lo una cualidad de la predicaci3n; se ha pensado que lo que constituye la verdad es el «es»

de la predicación «A es B». Ahora bien, como la verdad concierne a la intelección en cuanto tal, y hay intelecciones de realidad que no son intelecciones del «es», resulta que no se identifican realidad y ser. Este es un tercer grave problema. En definitiva he aquí formuladas las tres cuestiones que hemos de examinar:

§ 1. Qué es verdad.

§ 2. Verdad y realidad.

§ 3. Realidad y ser.

Volvamos ahora sobre estos tres problemas desde el punto de vista de la afirmación.

## §1 QUE ES VERDAD

La intelección en cuanto tal es precisa y formalmente mera actualización de la cosa real en cuanto real. Ya vimos que esta actualización tiene dos aspectos. Uno, es el aspecto que concierne a lo real como real: realidad es una formalidad que consiste en ser «de suyo» lo que es, antes (*prius*) de estar presente en la aprehensión misma. Estudiar lo real en este aspecto es el inmenso problema de la realidad. Pero la actualización intelectual tiene otro aspecto que da no a la cosa real sino a la intelección misma. La mera actualización intelectual de lo real en cuanto intelectual es justo lo que llamamos verdad: la cosa es realmente aquello según lo cual está actualizada.

No es idéntico realidad y verdad porque hay o puede haber

realidades que no estén actualizadas ni tienen por qué estarlo. En este sentido no toda realidad es verdad. Verdad «s una cualidad de la actualización, y la actualización es un momento físico de lo real: sin añadirle ninguna nota más, la actualización sin embargo añade a las notas realmente la verdad. Por esto, verdad y realidad no sólo no son idénticas, sino que tampoco son meramente correlativas: realidad no es mero correlato de la verdad sino *fundamento* de ésta, porque toda actualización lo es de realidad. La realidad es pues lo que da verdad a la intelección, es lo que «verdadea» en ella.

Ello excluye de entrada dos concepciones de la intelección verdadera. Una, la de entender que realidad es simple correlato de la verdad: fue en el fondo el pensamiento de Kant. Imposible, como acabo de decir. Otra, la concepción más frecuente de todas, según la cual verdad y su opuesto el error, son dos cualidades que funcionan *ex aequo* en la intelección. Fue la concepción de Descartes. Pero esto envuelve graves inexactitudes. Porque el error es precisa y formalmente posible sólo por la verdad: el error, en efecto, no es mera «carencia» de verdad sino «privación» de verdad. La intelección no puede poseer tanto verdad como error, sino que como envuelve siempre un momento de realidad, es siempre radicalmente verdadera, aunque en algunas dimensiones pueda verse privada de esta verdad. ¿Cómo es esto posible? Es el problema «verdad y realidad». De él vamos a ocuparnos ahora.

## §2 VERDAD Y REALIDAD

Lo real está intelectivamente actualizado de modos distintos, y en su

virtud hay distintos modos de verdad. Hay ante todo una actualización simple. Su verdad es también simple. Pero lo real puede estar actualizado campalmente «entre» otras realidades. Es una intelección que he llamado dual. Su verdad es también dual. Son dos tipos de verdad muy distintos. Ya lo insinué en la Primera Parte. Ahora voy a repetirlo resumidamente para mayor facilidad del lector.

Examinaremos:

1° La verdad simple o real.

2° La verdad dual.

3° La unidad de la verdad

### 1 La verdad simple o real

El modo radical de presentación de lo real en la intelección es la aprehensión primordial de realidad. En ella lo real es la meramente actualizado en y por sí mismo. Su formalidad de realidad tiene los dos momentos individual y campal, pero pro indiviso, es decir en forma que he llamado compacta: la cosa es real y la realidad en ella es «así». Esta actualización es la verdad. Es el modo primario de verdad.

Es primario porque esta verdad no hace referencia a nada que esté fuera de lo aprehendido mismo. Por tanto lo que esta verdad «añade» a la realidad no es sino su mera actualidad; es lo que he llamado *ratificación*. Como lo ratificado es lo real mismo, resulta que su verdad debe llamarse *verdad real*. Es real porque en esta ratificación tenemos

lo real mismo. Es *verdad* porque esta ratificación es actualizante. En su virtud esta verdad real es *simple*. No es simple en el sentido de no estar constituida por muchas notas; por el contrario, la verdad real, por ejemplo la aprehensión primordial de un paisaje, posee una gran multitud de notas. La verdad real es simple porque en esta actualización estas muchas notas constituyen una sola realidad, y la intelección no sale fuera de ellas, no va por ejemplo, de lo real a su concepto.

Aquí se ve que toda aprehensión primordial de lo real es siempre verdad, es verdad real. No hay error posible en lo aprehendido primordialmente en cuanto tal. Lo así aprehendido es siempre real aunque no lo sea más que en la aprehensión misma, pero en ella es efectivamente real. De ahí que sea falso decir que lo así aprehendido es una *representación* mía. No es representación sino que es primaria y primordialmente *presentación*. Y esta presentación no consiste formalmente en ser *presentidad* sino en su *estar* presente en cuanto «estar»: es una actualidad de lo real. La aprehensión primordial es por esto presentación actual de realidad. Es de realidad, es decir, de lo que lo aprehendido es en propio, «de suyo». Este «estar» en presencia es mera actualidad: es actualidad de puro estar en presencia. Esta actualidad es la *ratificación*.

En definitiva, el modo primario de actualización de lo real es actualizarlo en y por sí mismo. Y esta actualización es su verdad real. Esta realidad de lo realmente verdadero está campalmente abierta, y entonces puede estar actualizada en dos intelecciones: la actualidad de lo real en y por sí mismo, y la actualidad campal de esto real «entre» otras realidades. Esta segunda actualización de lo real es pues real, pero su verdad ya no es verdad real sino lo que llamo verdad dual. Es

la verdad propia del logos, de la afirmación. Después de este resumen de lo que es la verdad real, hemos de entrar ahora con todo detenimiento en el análisis de la verdad dual.

## 2 La verdad dual

La intelección de una cosa real «entre» otras es, según vimos y analizaremos en seguida detenidamente, una intelección en distancia. Cada cosa real en efecto, es inteligida en el campo de realidad en función de otra. Por su momento campal, cada cosa real está incluida en el campo por su propia realidad, y entonces el campo reviste carácter funcional y *abarca* todas las demás cosas. Por tanto cada una está campalmente en distancia de las otras. De ahí que como hemos dicho, inteligir una cosa entre otras es inteligirla en función de esas otras y por tanto inteligirla en distancia.

No confundamos, pues, lo campal de cada cosa real y el campo de realidad que ella determina. Cada cosa real remite a otras: es lo campal de cada cosa, el momento campal suyo. El campo mismo es el ámbito constituido por esa remisión: es el campo de remisión. El campo está así determinado por la cosa real. Cada cosa real remite a otra, y en este campo de remisión se entiende lo que la cosa remitente es en función de las demás. Sólo entonces se habrá inteligido la índole *concreta* de lo campal de cada cosa, es decir la índole concreta de la unidad de lo campal y de lo individual en la realidad de cada cosa. Esta unidad es lo que la cosa es «en realidad».

La intelección de cada cosa transcurre así en el campo como *medio*

en que cada una de las cosas es inteligida en función de las demás. Esta intelección en distancia es pues una *intelección mediada*: el campo de realidad es medio de intelección. Esta intelección mediada es justo la afirmación. La afirmación recae formalmente sobre la unidad de lo campal y de lo individual, unidad inteligida en el campo de realidad; esto es, *recae* sobre lo que la cosa real es «en realidad». La actualización pues no es ahora actualización de algo real en y por sí mismo, sino actualización de lo que la cosa ya aprehendida como real es «en realidad», es decir, entre otras. Su intelección es *afirmación*.

Esta intelección tiene su verdad propia. ¿Cuál? Repitamos lo que venimos diciendo: verdad es la mera actualización intelectual de lo real en cuanto intelectual. Cuando la actualización no es inmediata, su intelección tiene lo que hemos llamado verdad real: la ratificación formal de lo real en y por sí mismo. Y esta verdad, decía, es simple. Pero cuando la actualización es mediada, entonces lo real verdadera en la afirmación pero no como pura y simple realidad, sino como siendo en realidad tal o cual entre otras. En el verdadar de lo real en este modo diferencial es en lo que formalmente consiste el otro tipo de verdad: la verdad dual. Es verdad medial.

Esta verdad dual tiene un carácter propio y una estructura propia. Tiene ante todo un carácter propio. Esta intelección, en efecto, es intelección en distancia. Inteligir una cosa «entre otras» es inteligirla desde estas otras, y por tanto inteligirla en distancia. En su virtud, por ser intelección «en distancia», la intelección misma es una intelección «distante». Por tanto hay por así decirlo una dualidad y no sólo una distinción entre el fuero de la inteligencia y el fuero de lo inteligido en la cosa. El fuero de la inteligencia consiste en ser de carácter dinámico,

esto es en ser una intelección en movimiento. El fuero de la cosa es su actualidad inteligida en este movimiento. Como la cosa estaba ya actualizada en aprehensión primordial de realidad, resulta que esta nueva actualización es «re-actualización». Y como en esta re-actualización se constituye la verdad dual, resulta que esta verdad dual tiene por lo mismo un carácter propio: es una actualización «en coincidencia» de dos fueros formalmente distintos. Aquí coincidencia no significa casualidad o cosa parecida, sino que el vocablo tiene sentido etimológico: «incidir-con». La verdad dual tiene pues carácter de coincidencia intelectual «entre» los fueros de la inteligencia (esto es entre los fueros del movimiento intelectual) y los fueros de la realidad. El «entre» actualiza intelectivamente la cosa real (por lo que concierne a lo que ella es en realidad) como «coincidencia» de intelección y realidad; es actualidad de lo real en coincidencia. Tal es el carácter de la verdad dual: la *coincidencialidad*, si se me permite la expresión. Es el «entre» lo que determina este carácter de coincidencialidad.

Esto necesita alguna aclaración para evitar confusiones. La actualidad coincidencial no es formalmente verdad sino que es más bien ámbito de verdad dual. Por esto anticipando ideas, diré que en esta actualidad coincidencial, en este ámbito, se constituye también el error. Por tanto la dualidad de la verdad dual no concierne formalmente a la verdad a diferencia del error, sino que a lo que concierne formalmente es a la actualidad coincidencial misma que es el ámbito mismo de la verdad: lo que es radical y formalmente dual es la actualidad coincidencial. Lo veremos más detenidamente. Por tanto lo que aquí cautamente digo es: 1° que la verdad dual se constituye en la actualidad coincidencial, y 2° que esta constitución es un acontecer: en la actualidad coincidencial acontece la verdad dual. Y este vocablo

tiene un "sentido muy preciso: es que la actualidad coincidencial es una actualidad formalmente dinámica, como voy a repetir a renglón seguido. Aquí «acontecer», pues, no es algo opuesto a lo ya hecho o inteligido sino el carácter dinámico y formal de la afirmación misma.

Esta verdad dual tiene no sólo un carácter propio sino también *estructura propia*: es justamente la estructura de la coincidencia misma. Esta estructura es sumamente compleja porque la coincidencia es el carácter de una intelección que «llega» a coincidir precisamente porque «colma» la distancia entre los dos términos coincidentes: entre la intelección afirmativa, y lo que la cosa ya aprehendida como real es en realidad. Como la intelección afirmativa es, según hemos visto, de carácter formalmente dinámico, resulta que la Coincidencia misma tiene también, como acabo de indicar, estructura dinámica. La actualidad coincidencial de lo real tiene, pues, una estructura formalmente dinámica. Por esto es por lo que la verdad «acontece» en esta actualidad sin ser por ello formalmente idéntica a ésta. Esto es esencial. La verdad real *se tiene* o no se tiene. Pero a la verdad dual sí llega o no se llega en coincidencia. Y este «llegar» es justo d dinamismo intelectual. Por esto, digo, la verdad dual es esencial y constitutivamente dinámica. ¿Cuál es esa estructura dinámica? He aquí nuestro problema.

En primer lugar, el movimiento intelectual transcurre en un medio. La verdad dual, por ser verdad en coincidencia, es una verdad mediada. Su fundamento es, por tanto, el medio. En este aspecto el medio es «mediación» para la coincidencia, y por tanto es un mediador (no un intermediario) dinámico de la verdad dual. ¿En qué consiste la esencia de esta mediación? Es el problema de la *estructura medial*

dinámica de la coincidencia, y por tanto de la verdad dual. La estructura total de la verdad dual es «dinámico-medial».

En segundo lugar, este movimiento transcurre en el medio, pero no está unívocamente determinado en él. No lo está desde luego en su punto de partida. Pero no es esto lo que ahora nos importa. Lo que nos importa ahora es que este movimiento no tiene dirección unívocamente determinada en el medio. Por esto, que el movimiento vaya hacia la cosa determinada que se va a entender, no significa forzosamente que la dirección de este movimiento lleve sin más a una verdad dual. Como veremos puede no llevar a ella. ¿Cómo es esto posible? Es el problema de la *estructura direccional* dinámica de la coincidencia, de la verdad dual.

En tercer lugar, el movimiento no tiene solamente medio y dirección, sino también según vimos fases distintas. De lo cual resulta que la coincidencia no es la misma respecto de todas las fases del movimiento que colma la distancia entre lo real y lo que la cosa es en realidad. En su virtud la verdad dual, por ser verdad en coincidencia, tiene formas distintas. ¿Cuáles son estas formas? Es el problema de la *estructura formal* dinámica de la verdad dual.

En definitiva, el problema de la estructura de la verdad dual es el problema del carácter estructuralmente dinámico-medial, y direccional de la coincidencia entre la intelección afirmativa y lo que la cosa es en realidad.

La conceptualización de esta estructura se despliega así en tres cuestiones:

- A) La estructura dinámica *medial* de la coincidencia.
- B) La estructura dinámica *direccional* de la coincidencia en el medio.
- C) La estructura dinámica *formal* de la verdad en coincidencia medial.

1. *Estructura medial dinámica de la coincidencia.* Es una estructura «fundamental». Entiendo aquí por fundamento la estructura de aquello que constituye intrínsecamente el que la intelección «entre» sea coincidencia. Digo «intrínseca mente», esto es no me refiero a lo que origina la coincidencia, sino a aquel momento que pertenece intrínseca y formalmente a la coincidencia misma, es *decir* al momento constituyente de su carácter propio. Este fundamento intrínseco y formal es el medio. La índole fundamental o fundante del medio lo es «a una» de lo afirmado en cuanto afirmado y del carácter formal de la afirmación misma como intelección. Este «a una» es justo la coincidencia. El medio es por tanto medio de coincidencia dinámica. Es en esto en lo que consiste su *mediación*. ¿Cómo?

A) Ya vimos páginas atrás cómo se constituye el medio: se constituye en y por la aprehensión primordial de realidad. Repitamos ideas ya expuestas para mayor rigor y claridad. Lo real en cuanto real es algo que desde sí mismo está abierto a toda otra realidad en cuanto realidad. Este «desde» es, según vimos ya en la Primera Parte, un momento intrínseco y formal de la realidad en cuanto realidad: es su carácter transcendental, que reviste aquí más concreta mente carácter de campalidad. Lo real en y por sí mismo es real de un modo transcendentalmente campal. La actualidad de lo real actualiza

entonces con autonomía el campo como ámbito transcendental. La campalidad es un momento de la aprehensión primordial de realidad; que pueda funcionar con autonomía respecto del momento individual no significa que sea independiente de la aprehensión primordial. Este momento nos está dado pues allí donde lo real mismo nos está dado: en la impresión de realidad. La impresión de realidad es, pues, aprehensión primordial sentiente de lo real en su formalidad individual y campal: es impresión transcendental. Ahora bien, esta impresión tiene la unidad estructural de todos los modos de realidad impresivamente dados. Uno de ellos, como he venido insistiendo a lo largo de este libro, es el «hacia». El «hacia» es un modo de dársenos la realidad en impresión. Cuando se la considera como transcendentalmente abierta, entonces el «hacia» es «hacia las demás realidades»; no es sólo un modo de realidad sino el modo mismo de actualidad diferencial de realidad. En su virtud la índole transcendental del momento campal cobra así el carácter de un campo que abarca las cosas reales concretas. El campo queda así constituido en «medio». Entonces es claro que el medio es precisa y formalmente medio porque hay cosas reales aprehendidas en impresión de realidad. Las cosas reales, naturalmente, no quedan «fuera» del medio, pero tampoco están meramente «dentro» de él aunque las abarque, sino que «son» la realidad concreta del momento campal mismo de toda cosa real. Por tanto recíprocamente, el medio en cuanto tal es el campo mismo de cada cosa real en cuanto está constituyendo medialmente en cada cosa la unidad intelectual de unas cosas con otras. El medio es fundamento de la unidad intelectual de las cosas, pero fundamento tan sólo medial, es decir por ser intrínsecamente la actualidad intelectivamente campal de cada cosa real. Lo campal del medio ciertamente no se identifica pura y simplemente con lo individual

de la formalidad de realidad de cada cosa, pero esta realidad está actualizada campalmente en el medio. De lo cual resulta que el medio no es, repito, sino un momento de la actualidad misma de lo real en cuanto real. El medio no es sino la verdad real del campo. El medio, pues, tiene por un lado, carácter fundado: está fundado en las realidades individuales; pero es por otro lado fundamento de esa unidad diferencial que llamamos «entre». El «ámbito transcendental», el campo, cobra así el carácter de «medio». Ahora bien, el medio es fundante precisamente porque tiene en sí formalmente la actualidad de cada cosa real. Esta unidad cíclica es característica del medio.

B) El medio así constituido tiene función de mediación de la coincidencia entre la afirmación y lo que la cosa es en realidad. Efectivamente, la afirmación es una intelección en distancia. Por tanto, la coincidencia de ambos términos, ha de fundarse, en algo en que se establezca. Pero ¿cuál es la índole de este algo?

a) No se trata de un tercer término que «produzca» la coincidencia. Fue la absurda idea de que se nutrió en buena parte la filosofía subjetivista de fines del pasado siglo: la *célebre* idea del «puente» entre la conciencia y la realidad. Dejemos de lado el que no se trate de conciencia sino de intelección. Se partía, pues, del supuesto de que había que encontrar un *tercer* término que restableciera la unidad *de* la inteligencia y de la realidad, de dos términos que se estimaba se hallaban el uno «fuera» del otro. Y esto es sencillamente absurdo. Y lo es de un modo radical. Porque no se trata de cuál fuera ese «puente» (por ejemplo, como solía decirse, un razonamiento causal). Lo absurdo es pensar en la necesidad misma del puente, porque lo que no existe es la «exterioridad», por así decirlo, de la inteligencia y de lo real. La

diferencia entre ambos términos es «distancia», pero no «separación». Lo cual significa que lo que establece la coincidencia no es un tercer término distinto a ambos, sino un momento intrínseco a ellos. Este momento es justo el medio. El medio no es un «puente», esto es, no es un «intermedio», sino que es aquello en que los dos términos «están ya». No hay puente sino medio. Y este medio es fácil de descubrir: es justo el medio en que se ha establecido la distancia misma, a saber, «la» realidad. Es en ella donde la distancia se ha establecido. Distancia, pero no ruptura. Se está ya en lo real; la distancia no es distancia de la realidad sino distancia *en* la realidad. De ahí que la coincidencia no es recomposición, sino es tan sólo un salvar la distancia «en» la realidad misma.

En efecto, lo que el juicio afirma no es la pura y simple realidad sino lo que la cosa ya aprehendida como real es en realidad. Y a su vez, lo que la cosa es en realidad es justo la unidad de su momento individual y de su momento campal, esto es, la unidad concreta de cada cosa con las demás en «la» realidad. Distanciada, pues, en «la» realidad es como se sitúa la inteligencia respecto a la cosa. Esto es, el medio es justo el momento de «la» realidad. Recíprocamente, la coincidencia es la unidad de la inteligencia y de la cosa en ese medio que es «la» realidad. La verdad como coincidencia es ante todo coincidencia de la afirmación y de la cosa «en» la realidad. Y esta realidad es entonces el «en» mismo, esto es, es el medio; algo por tanto, que es intrínseco a la inteligencia y a la cosa.

b) Pero, sin embargo, no se trata de una coincidencia cualquiera. Porque ha de ser una coincidencia en la línea de la intelección misma, esto es, en la línea de la actualidad intelectual de lo real en distancia.

Para esto es necesario que el medio no sea solamente un momento intrínseco de la intelección afirmativa y de lo real, sino que sea algo cuya verdad medial en tanto que verdad constituya la coincidencia entre la afirmación y lo real. Sólo entonces tendrá el medio función de mediación, de mediación intelectual. El medio ha de ser mediador verdadero de la coincidencia, esto es, de la verdad. Y así es efectivamente.

Recordemos que lo real aprehendido en actualización primaria, en aprehensión primordial de realidad, tiene en esta actualización lo que he llamado verdad real. Y a esta verdad real compete la verdad del momento campal de la cosa. En su virtud, decimos, la verdad real es una verdad incoativamente abierta, campalmente abierta a la intelección en coincidencia, una intelección en que afirmamos lo que la cosa es en realidad. La misma cosa, pues, según decía ya, está aprehendida dos veces: una, en y por sí misma como real; otra, como afirmada de lo que esa cosa es en realidad. Ahora bien, la aprehensión primordial de lo real pertenece formalmente a la afirmación misma: es justamente aquello de que se juzga. A su vez, el medio mismo es la actualidad física del momento campal de esa cosa real, de la aprehensión primordial, esto es, tiene su propia verdad real. Esta verdad real del medio no es sino la expansión de la verdad real del momento campal de la cosa aprehendida como real para poder juzgar de ella lo que es realidad. De donde resulta, como ya dije, que el medio es verdad real: es la verdad real de «la» realidad del campo de «la» realidad. Y es en esta verdad real donde medialmente se establece esa coincidencia de la afirmación y de la cosa real. La verdad real del medio es el mediador intrínseco y formal de lo actualizado en la afirmación. Contra lo que mil veces se ha dicho, hay que darse cuenta de que



afirmar no consiste en afirmar la realidad, ni por tanto en afirmar la verdad, sino en afirmar algo «en la realidad», en afirmar algo «en verdad». Realidad y verdad son el supuesto medial e intrínseco de toda afirmación en cuanto tal. La coincidencia entre la inteligencia y lo real es una coincidencia que se establece en «la» realidad en que ambos términos son realidad verdadera: en la verdad real del medio. La verdad real del medio es así medio de coincidencia.

Es un momento que le pertenece intrínseca y formalmente a la afirmación para poder ser lo que la afirmación quiere ser. El juicio no afirma ni la realidad ni la verdad sino que las supone; el juicio afirma lo que una cosa real es en «realidad de verdad». Y esta verdad es justo la verdad real. La mediación consiste formalmente en ser la verdad real como medio del juicio.

c) Pero esto aún no es todo. Porque la coincidencia, que el medio como verdad real establece, tiene una precisa estructura: es movimiento. Hay una diferencia profunda entre inteligir algo con verdad e inteligirlo medialmente en verdad. Al fin y al cabo, en la aprehensión primordial de realidad tenemos ya realidad con verdad. Pero hay una diferencia esencial con la intelección afirmativa. Porque la realidad de la aprehensión primordial de realidad es actualidad de la cosa en y por sí misma en su directa inmediatez. Pero ahora, la intelección afirmativa de realidad es intelección de la realidad en verdad *distanciadamente*. Y la distancia es algo a lo que incoativamente está abierta la verdad real, y que ha de ser recorrido. Por esto la verdad real no es tan sólo algo en que «está» la coincidencia intelectual, ni es tan sólo algo que la hace «posible», sino que es algo que pertenece a la afirmación misma. Porque el medio no es algo en que están sumergidas las cosas reales,

sino que es la actualidad del momento campal de cada cosa real. De ahí que la distanciaci3n sea tan sólo el modo de inteligir en el medio. Esto es, el medio es mediador dinámico. Es el dinamismo medial de la verdad real del medio. El medio no es solamente algo que «permite» coincidir con lo real, sino que es constitutivamente algo que pertenece a la coincidencia con lo real.

He aquí la estructura medial de la coincidencia: es coincidencia en el medio de «la» realidad, es coincidencia intelectual en su verdad real, y es coincidencia dinámica en distanciaci3n.

En definitiva; la estructura medial de la intelecci3n afirmativa consiste en el movimiento intelectual en que inteligimos lo que la cosa real es «en realidad de verdad», esto es, en el medio de la verdad real. La verdad real está incoativamente abierta a ser actualizaci3n de lo real en coincidencia, esto es, en realidad de verdad, y constituye justamente el medio intrínseco y formal de esta última actualizaci3n.

Pero este dinamismo coincidencial no tiene tan sólo *carácter* medial. Tiene también carácter direccional. Es lo que vamos a ver.

2) *Estructura direccional dinámica de la coincidencia en el medio*. El movimiento intelectual transcurre en el medio, pero no está unívocamente determinado en él. Este movimiento es un movimiento en que vamos inteligiendo lo que una cosa es en realidad en funci3n de otras. Es decir, vamos «hacia» aquella cosa, pero «desde» las demás. El dinamismo de la intelecci3n no es sólo transcurso en un medio, sino un transcurso «desde-hacia». Es la estructura direccional dinámica de la coincidencia. La intelecci3n en movimiento es la afirmaci3n. Por tanto, la afirmaci3n misma es dinámica no sólo medialmente sino

también direccionalmente. Esta dirección de la afirmación tiene una estructura compleja. Porque ciertamente están fijados tanto el «hacia» como el «desde»: el «hacia» es lo que la cosa que se quiere inteligir es en realidad, y el «desde» son las cosas en función de las cuales se va a inteligir afirmativamente la primera. Englobaré todas las demás cosas en un solo término: la cosa desde la que se afirma lo que algo es en realidad. Pues bien, fijados estos dos términos, sin embargo el movimiento afirmativo no tiene una dirección unívocamente determinada. Ante un mismo «hacia» y apoyado en un mismo «desde» el movimiento intelectual puede seguir y sigue trayectorias muy distintas. Es decir, la dirección, la orientación del movimiento pueden variar. Con ello la coincidencia misma entre los fueros de la inteligencia, es decir del movimiento intelectual de lo que la cosa real es en realidad, y lo real tiene un carácter direccional. Esto nos obliga a detenernos en algunos puntos esenciales, especialmente en tres: AQ qué es más precisamente «dirección» de la afirmación, BQ qué es lo direccional de la coincidencia en cuanto tal, y CQ, en qué consiste ese haz de direcciones en lo que podríamos llamar la «polivalencia» de la afirmación en orden a la coincidencialidad.

A) *Ante todo, qué es «dirección» de la afirmación.* Recordemos que la afirmación es una intelección dual que consiste en que la cosa «hacia» la que se va, está inteligida «desde» la luz que proviene de la otra. La cosa «desde» está presente en la cosa «hacia», en cierto modo como luz de la intelección afirmativa de ésta. Lo primero que esta luz determina es un «pararse» a considerar lo que puede ser la cosa que en esta luz se va a inteligir. Esta parada es una toma de distancia, esto es, lo que llamé «retracción». No es retracción «de» la realidad sino retracción «en» la realidad.

Es una retracción formalmente intelectual. Lo que en esta retracción se inteligie es lo que una cosa sería en función de la luz de otra. Esta intelección es lo que constituye la simple aprehensión en su triple forma de percepto, ficto y concepto. Pero la simple aprehensión, según vimos, no consiste en prescindir del momento de realidad. Por el contrario, toda simple aprehensión se constituye formalmente en el medio de la realidad. Y el modo como la realidad compete a lo simplemente aprehendido, es ese modo de realidad que llamamos «sería». Lo simplemente aprehendido es lo que la cosa «sería» en realidad. El «sería» no es algo que concierne al contenido de la simple aprehensión; no designa el contenido de la simple aprehensión como algo posible en sí, sino que es el modo irreal como el contenido de la simple aprehensión concierne a la cosa real.

Inclusive cuando se forjan libremente simples aprehensiones va siempre mentalmente denotada la cosa que «sería» en forma de percepto, ficto o concepto.

Pues bien, dirección es la formalidad del «sería» de la simple aprehensión. Por tanto la simple aprehensión consiste formalmente en dirección. He aquí el concepto de dirección que buscábamos. La intelección distanciada es ante todo, según vimos, retracción, pero una retracción intelectual en la realidad. Este «en la realidad» es el «sería», esto es, la dirección. Por tanto la dirección, repito, no es sino la formalidad intelectual de la retracción.

En su virtud, la simple aprehensión no es mera «representación» de un contenido, sino que es «enfoque direccional» de lo que una cosa real «sería» en realidad. Más aún, como acabo de decir, esta formalidad direccional es lo que formalmente constituye la simple

aprehensión. En la aprehensión primordial no hay dirección sino actualidad inmediata. En cambio, la simple aprehensión es un momento de la intelección distanciada, y su carácter formal es «dirección». La simple aprehensión, repito, es formalmente dirección intelectual hacia lo que «sería» en realidad la cosa distanciadamente inteligida.

En definitiva, en este movimiento intelectual que es la afirmación, se llega a inteligir lo que una cosa es en realidad en función de otras que abren el haz de lo que direccionalmente sería aquélla.

Esto supuesto, ¿en qué consiste la estructura direccional misma de la coincidencia?

B) *Direccionalidad de la coincidencia.* Toda afirmación es un movimiento, y como tal tiene dirección. ¿Hacia qué? Ya lo hemos dicho repetidamente: hacia lo que la cosa afirmativamente inteligida es en realidad. Este «en realidad», lo vimos también, es la unidad del momento individual y campal de la cosa real que se intelige.

Esta intelección es un movimiento que transcurre medialmente. Y en ese transcurso, lo que la intelección, por así decirlo, hace es «ir» a aquella unidad. Este «ir» no es sino volver de la retracción a la cosa misma, esto es, ir «en» el campo «hacia» la cosa. De lo cual resulta que, en cuanto inteligida afirmativamente, la unidad en cuestión es inteligida como «unificación». La dirección, pues, es dirección hacia la unificación: es el «sería» de la unificación. En esta dirección la intelección intenta llegar a la cosa. Pero no a la cosa como algo que está ahí, quiescente sobre sí misma, sino a la cosa inteligida ya como real en aprehensión primordial. En su virtud, la cosa a la que direccionalmente intentamos llegar es la cosa que ya tiene verdad real,

pero que está incoativamente abierta, y que por tanto se despliega dinámicamente en exigencia: es la cosa real como «exigencia». Ya nos salió al paso el concepto de exigencia al tratar de la evidencia, como visión exigida por la cosa desde ella misma, desde su propia realidad. En el problema actual esta misma exigencia tiene la función direccional de la intelección. La exigencia es siempre uno de los aspectos de la fuerza impositiva de lo real aprehendido en impresión de realidad.

El «sería» es la dirección; y lo que la cosa «es» en realidad, se nos presenta como exigencia. Por tanto, la coincidencia entre el movimiento intelectual y la cosa es una coincidencia de carácter formalmente dinámico: es la coincidencia de una dirección y de una exigencia. Y esta coincidencia entre una dirección y una exigencia es el paso del «sería» al «es» en que la afirmación consiste. Es, repito, un momento formalmente dinámico y direccional de la actualidad medial de lo real en la afirmación. Es la coincidencia entre una simple aprehensión libremente forjada por mí, y la exigencia positiva o negativa que ante ella tiene lo real.

Esta actualización, por ser dinámicamente direccional, confiere a la afirmación una precisa estructura. Esta coincidencia, en efecto, no es algo que consistiera en «llevarnos» a la actualización sino que es un momento de la actualización misma en su intrínseca y formal dinamicidad. Este carácter intrínseco y formal de la actualidad en coincidencia direccional tiene ese momento que es la *rectitud*. La coincidencia en cuanto «coincidencia de dirección y de exigencia» tiene el momento formal de rectitud. Este es, a mi modo de ver, el concepto estricto de rectitud.

Esta coincidencia, pues, no es una coincidencia quiescente sino

dinámica. Es ante todo una coincidencia dinámica medial: es la cosa actualizada en el medio de la realidad, es decir actualizada en realidad de verdad, pero es además una coincidencia dinámica direccional: es la cosa actualizada en rectitud del movimiento afirmativo. El medio y la dirección no son meras condiciones de la afirmación, sino momentos intrínseca y formalmente constitutivos de ella, no sólo como acto de intelección, sino como actualización de la cosa inteligida. En cuanto actualizada en movimiento intelectual, la cosa tiene una actualidad medial y direccional: es actualidad en realidad y actualidad en rectitud.

La rectitud es tal vez lo que más claramente denuncia la estructura dinámica de la afirmación. Al fin y al cabo, se podría pensar que el «medio» es solamente aquello en lo que la afirmación tiene lugar, pero que no es la afirmación misma. En cambio, la «rectitud» denotaría bien claramente que se trata de un momento *formalmente* dinámico. Sin embargo, este carácter dinámico no es exclusivo de la rectitud, sino que compete también al medio mismo. Porque no se trata de un medio en que se afirma, sino del carácter medial mismo de la afirmación: es el afirmar mismo lo que es mediado. La afirmación es un transcurso y su medialidad es un momento intrínseco y formal de lo afirmado «en cuanto afirmado». La cosa está inteligida en afirmación; y como esta intelección es distanciada, la medialidad es el carácter intrínseco y formal de la realidad misma en cuanto inteligida. El medio es mediación dinámica y la rectitud es, valga el pleonismo, rectitud dinámica. Nunca se insistirá bastante, a mi modo de ver, en la verdad como coincidencia dinámica, esto es, en la afirmación como movimiento intelectual.

Pero, esto no hace sino colocarnos frente a un grave problema. Es necesario, en efecto, conceptualizar en qué consiste «formalmente» esta

coincidencia entre dirección y exigencia. Porque la direccionalidad de la afirmación es polivalente, y por tanto su coincidencia lo es también. ¿En qué consiste esta polivalencia?

C) *Polivalencia direccional*. Desde luego hay en toda afirmación una pluralidad de direcciones para ir «hacia» lo afirmado partiendo «desde» otra cosa. Lo afirmado, en efecto, tiene muchas notas y muchos aspectos, lo cual significa que partiendo «desde» la otra cosa puedo ir «hacia» lo afirmado según muchas direcciones. «Realmente» la cosa «desde» la que se entienda nos abre no una dirección sino un haz de direcciones «hacia» la cosa inteligida: fijados los dos términos del «desde» y del «hacia» hay sin embargo una pluralidad de posibles direcciones. Yo puedo ir hacia la cosa inteligida para entender el color que tiene en realidad, pero puedo dirigirme también hacia la misma cosa para entender cualquiera de las otras notas. Para entender lo que es en realidad un hombre puedo partir de sus seres afines en la escala zoológica, pero aquí es donde se abre una pluralidad de direcciones: puedo ir en la dirección de la fonación, puedo ir en la dirección de la pedestación, puedo ir en la dirección de la agrupación; en el primer caso el hombre será en realidad el animal locuente, en la segunda dirección será el animal bipedestante (cuando menos por excelencia), en la tercera dirección será el animal social, etc., etc. En este haz de direcciones yo me muevo en una de ellas según una opción mía, anclada ciertamente en la riqueza de lo inteligido, pero en una dirección determinada tan sólo por una opción mía. Esta *pluralidad* de direcciones no es sin embargo lo que yo llamo *polivalencia* direccional. Valencia es la cualidad de la coincidencia en orden a la verdad. Polivalencia consiste en que esas cualidades, esas valencias, pueden ser diversas *dentro* de cada dirección. No se trata pues de varias direcciones, sino

de varias valencias dentro de cada dirección en orden a la verdad que en ellas se intenta.

Porque como lo hemos repetido muchas veces, a diferencia de la verdad real que «se tiene» o no se tiene, a la verdad dual «se llega» o no se llega, o se llega en distinta medida en el movimiento intelectual de la afirmación. Ahora bien, en cada uno de los casos tenemos una estricta coincidencia entre dirección y exigencia de la cosa real. Como en esta coincidencia se actualiza lo real, y por consiguiente se diversifican sus valencias intelectivas, resulta que la valencia direccional tiene dos aspectos que es menester conceptuar sucesivamente: el aspecto que concierne a la raíz misma de toda valencia, esto es el aspecto que concierne a la actualidad de lo real en la afirmación, y el aspecto que concierne a la polivalencia de esta afirmación en orden a su verdad.

a) Ante todo, la raíz de toda valencia; en el fondo la raíz de la polivalencia. La cosa real es según vimos término de dos aprehensiones. Una, su aprehensión primordial como cosa real acerca de la cual se juzga. Pero esta misma cosa sin dejar de estar aprehendida como real es término de lo que provisionalmente llamaremos segunda actualidad: la actualidad en la afirmación. De estas dos actualizaciones la segunda presupone la primera: la afirmación presupone la actualidad primaria de la cosa y vuelve a actualizarla en afirmación. Por tanto, dijimos, la afirmación es formalmente «re-actualización». ¿Qué es este «re»? Esta es la cuestión.

El «re» no es una mera repetición o reiteración de la primera actualización. En primer lugar por razón formal del término actualizar:

en la primera actualización tenemos la cosa «real», pero en la segunda tenemos la cosa «en realidad». Tenemos, pues, dos veces la realidad, pero en aspectos distintos. En la reactualización tenemos lo real, pero actualizado «en realidad». La misma realidad está así actualizada en dos aspectos distintos. En cuanto el segundo aspecto está fundado en el primero, diremos que aquél segundo aporte es «re-actualización». Aquí, reactualizar es actualización de lo que algo, ya real, es en realidad.

Pero no es éste el carácter más hondo del «re». Porque al actualizar lo que la cosa ya real es «en realidad», esta actualización no lo es tan sólo de un segundo aspecto de la misma cosa, sino que es otro modo de actualización o de actualidad de la misma cosa. Al ser inteligida según lo que es «en realidad», la cosa real está actualizada en distancia y en dirección de exigencia. Por tanto, en la intelección afirmativa lo real adquiere no solamente *otra actualidad*, sino que adquiere sobre todo *nuevo modo de actualidad*. La actualidad primaria es «realidad» pura y simplemente. La actualidad en la afirmación es una actualidad distanciada y exigida según una dirección determinada. Trátase, pues, no de una repetición, sino de un nuevo modo de estricta y rigurosa actualidad. Pues bien, la actualidad exigencial de lo real en una dirección determinada, es lo que formalmente constituye el *parecer*. La afirmación es afirmación de actualidad en coincidencia, y lo actual en esta coincidencia es el parecer. Es, a mi modo de ver, el concepto formal del parecer. El «re» de la reactualización es, pues, actualización de lo real en parecer. He aquí lo esencial. Era necesario dar un concepto estricto y riguroso de lo que es parecer. No basta con echar mano del vocablo como de algo que no necesitara conceptualización.

Explicemos más detenidamente este concepto. Ante todo, parecer es una actualidad de la cosa real: es la cosa real en su propia realidad la que está actualizada como parecer. No es parecer realidad, sino *realidad en parecer*. Pero en segundo lugar, es actualidad en «dirección». De lo contrario, la cosa real no tendría parecer. Algo parece ser o no ser solamente si parece ser o no ser lo que «sería». Esto es, *parecer* es una actualidad pero en dirección, pues según hemos visto, «sería» es formalmente dirección. Pero esto no es aún suficiente. Porque el «sería» es siempre y sólo un *determinado* «sería». Algo parece ser o no ser no lo que sería sin más, sino lo que sería tal o cual cosa determinada. La determinación del «sería» es esencial al parecer. El parecer, pues, no es sólo actualidad direccional sino actualidad en dirección «determinada». En tercer lugar, es una actualidad de la cosa real en cuanto ésta exige en su actualidad, tanto inclusivamente como exclusivamente, determinados «sería». Sólo entonces hay parecer. Sin este tercer momento el «sería» estaría ciertamente determinado pero no pasaría de ser momento direccional de una simple aprehensión. Solamente hay parecer cuando este determinado «sería» está exigencialmente determinado por la cosa real. Reuniendo ahora unitariamente estos tres momentos en una sola fórmula, digo que parecer es la actualidad exigencial de lo real en una dirección determinada. Es la actualidad de lo coincidente en cuanto coincidente.

Ahora bien, lo actualizado en movimiento intelectual tiene un contenido propio y exclusivo: no es lo pura y simplemente real sino lo que la cosa real es «en realidad», esto es, la unificación del momento individual y del momento campal de la cosa. Por tanto, esta actualidad, que es el parecer, es formalmente actualidad de lo que la cosa es «en

realidad». El contenido del parecer es siempre y solo aquello que la cosa real es en realidad. En otros términos, parecer es siempre y sólo parecer lo que algo real es en realidad. La actualidad del «en realidad» es el parecer, y recíprocamente el parecer es la actualidad intelectual en cuanto intelectual de lo que la cosa es «en realidad».

Precisamente por esto es por lo que el parecer constituye un modo propio y exclusivo de actualidad de la cosa en la intelección afirmativa. La aprehensión primordial de realidad no es ni puede ser parecer: es pura y simplemente realidad. Todos los idealismos, tanto empiristas como racionalistas, dan por inconcuso que lo aprehendido (esto es, lo que yo llamo aprehensión primordial de realidad), es un mero parecer, y que sólo a la razón incumbe determinar lo que es la realidad. Pero esto es absurdo, porque lo inmediato y directo de lo real, aprehendido primordialmente, excluye *a limine* la posibilidad misma de todo parecer. Todos los idealismos hablan de *parecer*, pero no se han cuidado de dar un concepto estricto de este modo de actualidad. Lo aprehendido en aprehensión primordial de realidad tiene esa intrínseca compacción en virtud de la cual no es sino real. La compacción consiste en no tener, ni poder tener, el momento del parecer. Es real y sólo es real. En ello consiste, según vimos, toda su irremplazable grandeza y su posible pobreza. En cambio, en lo real aprehendido no primordialmente sino diferencialmente, hay siempre una radical incompacción; incompacción es la diferencia entre realidad y parecer.

Conviene explicar ahora el concepto de parecer no sólo diciendo lo que es, sino diciendo también, y muy enérgicamente, lo que no es. Al decir que algo «parece» no pretendemos decir que «sólo parece». Esto es absurdo. Parecer no es ser «apariencia». El parecer es un modo de

actualidad de lo real mismo, y por tanto lo real actualizado en una afirmación —como lo vamos a ver en seguida— es real y a la vez parece serlo. El parecer no se opone formalmente, ni tan siquiera se opone de hecho forzosamente, a ser real. Lo real inteligido en distancia es *real* y parece serlo; por lo menos no está excluido que pueda ser así. El parecer en cuanto tal no es algo opuesto a lo real, sino un modo de actualidad de lo real mismo. Si se quiere es el «aparecer». Y en efecto, lo pura y simplemente real tiene su verdad real propia, la cual según vimos está incoativamente abierta. ¿A qué? Decíamos que lo está a otra actualización. Pues bien, ahora debemos decir que a lo que en primera línea está abierta la verdad real, esto es lo pura y simplemente real, es a parecer serlo en una intelección en movimiento.

Ahora bien, esta actualización en movimiento es justo la afirmación, el juicio. De aquí el concepto más estricto y formal de juicio. El juicio, decía, es intelección distanciada de lo que una cosa real es en realidad; es pues intelección en coincidencia. Pues bien, como en esta intelección distanciada y coincidente está la actualidad de la cosa como «parecer», resulta que el término formal del juicio es el parecer. El juicio es, por así decirlo, el *órganon* formal del parecer. He aquí lo esencial: juzgar es siempre y sólo inteligir lo real en su parecer. Bien entendido, «parecer» en el sentido explicado. Una de las mentes que fuera de las que suelen llamarse puramente intuitivas (no entremos una vez más en discutir el concepto de intuición como momento de la aprehensión primordial de realidad), no tendría «parecer» sino solamente realidad. Y por tanto no tendría juicios sino tan sólo aprehensiones primordiales de realidad. La ausencia de juicio se fundaría en la ausencia de parecer, y a su vez la ausencia de parecer se fundaría en la compacción de lo real aprehendido en y por sí mismo.

Y esto nos lleva no sólo a conceptualizar el juicio sino también a dar su preciso rigor formal a un concepto que ha ido apareciendo a lo largo de todo nuestro estudio: el concepto de distancia. Negativamente, lo he dicho muchas veces, distancia no significa aquí distancia espacial. Distancia, decía, es esa distanciacón en que queda cada cosa respecto de otras cuando es aprehendida «entre» ellas: es la distancia de la «realidad-entre», es el «entre dos» de lo real. Decía en el capítulo IV que esta distancia es la unidad del desdoblamiento entre el momento individual y el momento campal de cada cosa real, es decir la unidad del desdoblamiento entre ser «real» y ser «en realidad». Este desdoblamiento es distancia porque hay que recorrer la distinción, y porque el recorrimiento es la forma dinámica de la unidad misma. Pero hay además otro desdoblamiento. Al ser recorrida en efecto, esta unidad es a su vez unidad entre realidad y *parecer*. En la distancia el ser «en realidad» queda así desdoblado a su vez en su «en realidad» y en su «parecer». Entonces la distancia que formalmente es unidad de desdoblamiento entre el momento individual y el momento campal, funda inexorablemente la unidad de desdoblamiento del momento campal mismo, la unidad de desdoblamiento entre «ser en realidad» y «parecer». Es una modalidad de distancia, la distancia afirmativa; es una distancia propia de toda actualización diferencial y sólo de ella, propia tan sólo del movimiento campal en cuanto tal. No confundamos el desdoblamiento de «real» y «en realidad» con el desdoblamiento entre realidad y parecer. Este segundo desdoblamiento es propio tan solo del «en realidad» del primer desdoblamiento.

Como esta actualización es la esencia misma del juicio, resulta que la dualidad de ser real y de *parecer* (en la actualidad misma de cada cosa real así inteligida) confiere a la afirmación una esencial cualidad

en orden a la verdad: una valencia. Valencia, podemos decir ahora, es la cualidad de la coincidencia entre parecer y ser. Una valencia que puede ser diversa: es la polivalencia. Es una polivalencia en orden a la verdad dual. Es lo que hay que ver ahora más detenidamente.

b) La afirmación como afirmación, es en efecto un movimiento intelectual en que una simple aprehensión mía libremente forjada se enfrenta con la realidad de algo ya aprehendido como real. Para que haya afirmación tiene que haber intención de coincidencia entre la dirección que constituye el «sería» de mi simple aprehensión y la exigencia de repulsa o de admisión, digámoslo así, de la cosa real respecto de esa simple aprehensión. Ciertamente no se trata de una repulsa o admisión como momento actuante de la cosa real, esto es como momento constitutivo de la realidad misma de la cosa, sino tan sólo de ese momento físico suyo que es su física actualidad. Es esta actualidad la que al enfrentarnos con ella en la dirección en que mi simple aprehensión consiste, se actualiza en forma exigencial. Pero esto es algo sumamente complejo.

Ante todo, yo puedo elegir libremente la simple aprehensión, y la dirección en que voy a enfrentarme con la cosa real. Esta opción mía es lo que hace que entre las muchas direcciones que me abre la cosa desde la que aprehendo, sólo una de ellas cobre el carácter de ser dirección emprendida. La dirección se convierte entonces por opción en *vía*: *vía* de afirmación. La afirmación no es sólo una dirección sino una *vía*, la *vía* que emprendo para inteligir afirmativamente lo real. Esta opción es el discernimiento, el *krínein*, y por eso es por lo que toda afirmación es constitutivamente crisis, esto es, juicio. La afirmación es juicio precisa y formalmente por transcurrir en una *vía* optativa.

Pero este discernimiento necesario no es suficiente para que el movimiento intelectual sea afirmación. Afirmación no es mera enunciación, sino positiva intelección de lo real. Para ello hace falta no sólo el discernimiento de una *vía*, sino que es necesario que esta *vía* conduzca a una coincidencia, esto es que la afirmación tenga rectitud y conduzca a lo real. Ahora bien este segundo momento no es nada obvio. Porque con lo dicho, más que una afirmación tendríamos solamente un intento de afirmación. Para que haya afirmación tiene que haber coincidencia, convergencia, rectitud, entre la simple aprehensión y la cosa real.

Esta intelección afirmativa en su misma coincidencia tiene valencias distintas, distintas cualidades en orden a la verdad. Toda afirmación tiene de alguna manera esta diversidad de valencias. Digo «de alguna manera»: es justo lo que hemos de examinar ahora.

aa) Toda afirmación tiene en orden a la verdad una radical cualidad esencial: es lo que llamo *paridad*. En toda afirmación hay la actualización de aquello de que se afirma y la simple aprehensión desde la que se afirma. En toda afirmación hay pues dos términos. Pero es menester que cada uno de ellos no vaya «por su lado» por así decirlo. Esta cualidad es la *paridad*. Voy a explicarme. Si se me pregunta qué «número» de alas tiene en realidad este canario, y se me contesta «amarillo», esta respuesta no es una coincidencia afirmativa sino todo lo contrario, porque lo real de lo preguntado va en la línea de la cantidad (número de alas), y la respuesta enuncia lo real en la línea de la cualidad. No hay coincidencia ni por tanto rectitud. Las dos direcciones son «disparas»: es el *disparate*. Decir que el número de alas de este canario es amarillo, no es que no sea verdad, sino que es



algo más radical: es la incongruencia o disparidad entre dos líneas de intelección. Para que haya afirmación tiene que haber «paridad» entre la dirección de la simple aprehensión y las exigencias de lo real. Sólo habiendo paridad hay coincidencia y por tanto rectitud. El disparate es formal y constitutivamente «enunciado sin paridad». Rectitud no es pues sinónimo de verdad ni remotamente, sino que es esencialmente pura y simple paridad. ¿Qué es paridad? Toda simple aprehensión es un «sería». De ahí que toda simple aprehensión nos dirige a lo real no sólo por el hecho de ser un «sería», sino que en esta dirección se acusa una línea direccional de la actualidad de lo real en cuanto real, esto es se acusa un modo de dirigirme a lo real como cualidad (permítaseme la expresión) de una línea del «sería» en que se actualiza lo real en cuanto real. El amarillo acusa la línea de ese modo de dirigirse a lo real que es su actualización: es la actualización como cualidad. El número acusa en su modo de dirigirse a la realidad otro aspecto de actualización de lo real: es la cantidad. En estas líneas, pues, queda direccionalmente actualizado lo real como real. Acusación se dice en griego /categoría. Todo «sería» acusa una línea de actualización de lo real en cuanto real, y es en esto en lo que consiste la categoría: actualización direccional de lo real en cuanto real. En este enfoque direccional es en el que a mi modo de ver ha de conceptuarse el problema de las categorías de lo real. Las categorías no son géneros supremos del «ente» (Aristóteles), no son formas del juicio (Kant), sino que son las líneas direccionales de actualización de lo real en cuanto real según diversas dimensiones. Veremos más lejos el problema de las categorías en toda su amplitud. Pues bien, la paridad es paridad de línea categorial. El disparate es disparidad categorial. He aquí pues el primer momento cualitativo, la primera valencia en orden a la verdad: la paridad. Su opuesto es el disparate. La oposición «con-paridad» y «dis-

paridad» (disparate) es la primera polivalencia direccional de la afirmación.

*bb)* Pero hay una segunda cualidad valencial. No basta que la afirmación no sea un disparate: es menester que aun sin serlo, la afirmación tenga *sentido*. El «sentido» es el segundo momento de la valencia. El sentido no es la paridad. Dentro de algo que no es un disparate se puede enunciar una afirmación cuya dirección no recae en las posibles exigencias del objeto de que se afirma. En tal caso la dirección de la simple aprehensión va hacia el vacío. Dirección en el vacío no es lo mismo que disparate.

Esta vaciedad puede ocurrir por lo menos de dos maneras. Puede ser que el sentido de mi simple aprehensión quede fuera de las exigencias del objeto real del que se afirma. Entonces la afirmación es un *sinsentido*. Pero puede ocurrir que en la afirmación el sentido de la simple aprehensión destruya las positivas exigencias de aquello sobre lo que se afirma: es el *contrasentido*. No son meras sutilezas sino algo que ha llegado a desempeñar un papel esencial en la ciencia y en la filosofía.

Por ejemplo, si considero un electrón situado perfectamente en un punto preciso del espacio, y quiero inteligir lo que es en realidad su estado dinámico, esto es su impulso, a esta simple aprehensión (impulso) no responde ni puede responder ese electrón perfectamente situado. Atribuirle un impulso es en sí mismo, no un disparate pero sí un *sinsentido* (principio de Heissenberg). Un electrón precisamente localizado en el espacio no puede tener exigencia ninguna de impulso preciso. El «sería» del impulso es dirección determinada pero no tiene sentido realizarla en un electrón localizado. En su virtud no hay

coincidencia direccional, ni hay por tanto esa actualidad que es el parecer. Caer en el vacío es justamente «no-parecer». Todas las variables que la física llama dinámicamente conjugadas se encuentran en este caso en la física atómica. No las cito sino a título de ejemplo. Es un problema de física atómica en el que yo no tengo por qué entrar.

El contrasentido es más grave si se quiere. No es desde luego una falsedad, ni es tampoco una contradicción, sino que es un destruir la posibilidad de todo sentido. Así piensa Husserl que decir que las verdades a priori se fundan en hechos contingentes no es que sea solamente falso o contradictorio, sino que es un contrasentido. El sentido de las exigencias del concepto de verdad «a priori» queda anulado en el sentido de hecho «empírico». Para Husserl el contrasentido es la forma suprema de no ser verdad. Pero personalmente pienso que hay algo más grave que el contrasentido: es el disparate. En el disparate, repito, las exigencias de aquello de que se juzga no tienen nada que ver con la dirección de la simple aprehensión. Inteligirlas unitariamente en un objeto es el disparate. En cambio en el contrasentido no hay disparate, lo que acontece es que la dirección de la simple aprehensión no encuentra dónde realizarse en el objeto.

La segunda valencia en orden a la verdad es el sentido. La polivalencia adopta la forma de «con sentido» y de «sin sentido» y de «contrasentido».

cc) Pero hay una tercera cualidad de la coincidencia en orden a la verdad.

La coincidencia, repito, es coincidencia dinámica entre la dirección intelectual y la dirección de las exigencias de la actualidad de lo real. En

esta dirección se va a inteligir no lo real como real (esto sería aprehensión primordial de realidad), sino lo que esto real es en realidad. Es decir, la cosa real en coincidencia dinámica adquiere una nueva actualidad, una reactualización de lo real en orden a lo que es en realidad. Esta actualidad de lo real en coincidencia direccional es, decimos, lo que constituye el parecer: es la actualidad exigencia! de lo real en una dirección determinada. Por tanto, la intelección afirmativa, lo que una cosa ya aprehendida como real es en realidad, es la coincidencia de lo que *parece* ser y de lo que la cosa real es en realidad. Diremos más brevemente: es la coincidencia de parecer y de ser real (sobrentendido que se trata de ser «en realidad»). Esta actualidad coincidencial es sumamente compleja. Porque ¿en qué son «uno», es decir, en qué son coincidentes los dos términos? La coincidencia es *actualidad* coincidencial; por tanto, aquello en que el ser real y el parecer son «uno» es en ser actualidad. Pero estos dos términos no son independientes, esto es, no están yuxtapuestos sino que parecer y ser real *se fundan* el uno en el otro. Siempre hay actualidad coincidencial, pero la coincidencia puede tener dos fundamentos distintos; esto es, hay dos posibilidades de coincidencia. O bien lo que la cosa real es en realidad fundamenta lo que parece serlo, o bien lo que parece serlo fundamenta lo que la cosa real es en realidad. En ambos casos, repito insistentemente porque es esencial, hay actualidad coincidencial. Pero la cualidad de esta coincidencia intelectual es en los dos casos esencialmente distinta. En el primer caso, decimos que la intelección afirmativa en su actualidad coincidencial tiene esa cualidad que llamamos *verdad*. En el segundo caso, hay también actualidad coincidencial, pero su cualidad es la que llamamos *error*. Cada una de las dos posibilidades de actualidad coincidencial es lo que constituye eso que antes hemos llamado «vía».

Vía es no sólo dirección emprendida, sino dirección emprendida en una u otra de las dos posibilidades. La primera, es *vía de la verdad*. La segunda es *vía del error*. La vía de la verdad es la vía según la cual es lo real lo que fundamenta el parecer. La vía del error es la vía según la cual el parecer fundamenta la realidad: la realidad sería lo que nos parece. He aquí la complejidad radical de toda afirmación en su estructura direccional. Es la *tercera* valencia de la coincidencia.

Para entenderla con mayor precisión, hemos de esclarecer ante todo lo que es cada una de ambas vías. Comencemos por la vía de la verdad. El juicio, decía, es el órgano formal del parecer en cuanto tal. Pues bien, su verdad consiste formalmente en que el parecer esté fundado en lo que la cosa es en realidad. Consiste, pues, en que lo que determina la actualidad coincidencial del *parecer* sea lo que la cosa es en realidad. Esta es la *vía de la verdad*. La vía no es algo extrínseco a la verdad, no es vía para ir a la verdad, sino que es un momento intrínseco y formal de la verdad misma en cuanto tal: es «verdad-vía». Es el carácter «vial» de la afirmación sobre lo real. Sólo derivativamente puede hablarse de una verdad como cualidad de lo afirmado. Primariamente la verdad es un carácter dinámico direccional de la afirmación: es la dirección según la cual el «parecer» está determinado por el ser «real». La verdad misma es esta determinación direccional. Es la vía en la que se está inteliendo lo que algo parece ser en realidad haciendo converger la intelección hacia lo que la cosa es realmente. Esta convergencia de la vía es la verdad misma. Solamente en y por esta verdad dinámica y direccional es por lo que puede haber verdad en lo afirmado. Lo veremos pronto.

Pero hay otra vía: *la vía del error*. El error es también primariamente

una vía. Es la vía según la cual la actualidad coincidencial del parecer es la que fundamenta y constituye lo que la cosa es en realidad. Error es ante todo una vía: vía errónea. Es posible que lo afirmado según esta vía resulte ser verdadero, pero lo será sólo accidentalmente, al igual que puede ser accidentalmente verdadera la conclusión de un razonamiento, cuyas premisas fueran falsas. Ello no obsta para que la vía en cuanto tal sea una vía errónea. Esta vía es un error, pero ¿respecto de qué? Respecto de la vía que conduce a una actualidad coincidencial en la que el parecer se funde en el ser real. Seguir la vía contraria: es en esto en lo que consiste el error radical. Todo error, y por tanto todo error, es constitutiva *desviación*; es desviación de la vía de la verdad. En el error hay también actualidad coincidencial; es menester mantenerlo muy enérgicamente. Pero es una actualidad en vía desviada. Por esto, esta actualidad tiene en su actualización misma un carácter propio: es falsedad. Falsedad es la actualidad coincidencial según una vía desviada. Aun cuando accidentalmente su contenido pudiera ser verdadero, sin embargo esta presunta verdad sería una falsedad en lo que tiene de intelectual. La falsedad no consiste formalmente sino en ser un carácter de la actualidad. Es una actualidad falsa en tanto que actualidad. Es verdadera actualidad pero no actualidad verdadera sino falsa. La vía del error es la vía de la actualidad falsificada: es la falsificación que consiste en tomar mi parecer (por ser parecer) como realidad. Sólo derivativamente puede hablarse de falsedad en lo afirmado. Lo radical y primario es la falsedad de la afirmación misma. La falsedad, digo, es actualidad en desvío, en error. El error es un carácter dinámico y direccional de la afirmación misma antes que ser un carácter de lo afirmado.

Verdad y error: he aquí dos valencias de la coincidencia en orden a

la verdad. Este enunciado resultará confuso porque en él interviene dos veces el vocablo y el concepto de verdad: verdad como valencia opuesta al error, y verdad como aquello en orden a lo cual se constituye la valencia. Pero no hay tal confusión; lo vamos a ver inmediatamente. Entre tanto hablemos de verdad y error como valencias. Verdad es la coincidencia entre parecer y realidad cuando es la realidad la que determina el parecer; error en caso contrario.

En la filosofía contemporánea, se ha intentado introducir otras valencias además de la verdad y el error: habría otras valencias inclusive en número infinito. La lógica clásica ha sido siempre bivalente (verdad y error), pero para los lógicos a que aludo habría una polivalencia en orden a la verdad distinta de las dos valencias citadas: es la lógica polivalente. Aludiré solamente a una lógica trivalente por su especial importancia. Además de la valencia verdad y error la afirmación podría tener una tercera valencia: la *indeterminación*. No se trata de que yo no conozca determinadamente lo real, sino de que una afirmación sobre lo real mismo sea en orden a la verdad algo formalmente indeterminado. Volvamos al ejemplo que expuse al hablar del «sentido» de la afirmación. Vimos que en virtud del principio de Heissenberg la afirmación de que un electrón precisamente localizado tuviera un impulso preciso, sería una afirmación que físicamente carece de sentido. Pues bien, para la lógica trivalente no se trata de que aquella afirmación no tenga sentido, porque lo tiene. Lo que sucede es que sería una afirmación que no es ni verdadera ni falsa, sería indeterminada en orden a la verdad. Habría así tres valencias: verdad, error, indeterminación.

No voy a entrar en este problema: es asunto de lógica de Ja física.

Pero aquí no estoy haciendo un estudio de lógica sino de filosofía de la inteligencia. Y desde este punto de vista la cuestión cambia de aspecto. Y esto es lo que disipa la confusión en el concepto de verdad a que antes he aludido.

En efecto, como posibilidades la verdad y el error de la afirmación son co-posib/es precisamente porque son vías de actualidad coincidencial fundadas en verdad real. Esto no significa que verdad y error pueden competir a la afirmación ex *aequo*. Porque el error es siempre y sólo desviación. A fuer de tal, el error no es mera carencia de verdad; si así fuera —y de hecho ha sido el supuesto de gran parte de la filosofía moderna— la verdad sería mera carencia de error. Algo así como si dijéramos que ser vidente es carecer de ceguera. Y no es así porque el error, la falsedad, es «desviación»; por tanto no es carencia sino privación de verdad. Sólo respecto de la verdad dual es posible el error. Ambos son co-possibles, pero esta coposibilidad no significa equidad sino coposibilidad de posesión efectiva y de privación. Por esto es insostenible la idea hegeliana de que el error es verdad finita. El error ciertamente sólo puede darse en la finitud, pero es que la verdad dual tampoco puede darse más que en la finitud. La verdad dual no es menos finita que el error porque ambos están fundados en el distanciamiento dual de la realidad primordialmente aprehendida en compacción. Pero el error es finito además por ser privación. El error es pues doblemente finito: por estar, al igual que la verdad, fundado en un distanciamiento apoyado en la verdad real, y además porque este apoyo o fundamento es privacional. La verdad es en alguna forma (vamos a ver cuál) anterior al error.

Si consideramos la presunta tercera valencia, la indeterminación,

nos encontramos también con una anterioridad de la verdad respecto de la indeterminación misma. Porque ¿respecto de qué esta afirmación sería indeterminada? Evidentemente es una indeterminación en orden a la verdad. Sin estar de algún modo en la verdad, no hay indeterminación. La verdad es, como en el caso del error, anterior en alguna forma a la indeterminación. Y esto es esencial en una filosofía de la inteligencia.

Y esto nos hace palpable la confusión en el concepto de verdad a que varias veces he aludido. Valencia es, repitámoslo, la cualidad de la coincidencia en orden a la verdad. ¿Qué es este orden a la verdad? Aquí «verdad» es coincidencia entre el parecer y el ser, anteriormente a que esta coincidencia esté fundada en uno o en otro de los términos. Esta coincidencia se constituye en el medio de intelección distanciada, esto es en el campo. El campo es un momento real. Pues bien, la verdad real del campo es la verdad como ámbito, como ámbito de coincidencia. Es la verdad medial de toda afirmación. La valencia de toda afirmación es la cualidad de esta afirmación en orden a la verdad como ámbito: la verdad como coincidencia es el fundamento de la valencia. También el error se funda en esta verdad como ámbito; el error no es afirmación verdadera, pero es verdadera afirmación. La valencia de toda afirmación lo es en orden a la verdad como ámbito: la verdad medial es el fundamento de la propia verdad como valencia. Hay pues una diferencia entre la verdad como ámbito y la verdad como valencia. Como valencia se opone al error, pero como ámbito es el fundamento medial de la verdad y del error en tanto que valencias. Entonces un juicio verdadero es doblemente verdadero: porque es verdadero juicio y además porque es juicio verdadero. El juicio verdadero envuelve la verdad como ámbito y la verdad como valencia.

En esta verdad como ámbito es donde se constituye toda valencia, no solamente la valencia de verdad. La afirmación tiene en orden a la verdad medial como ámbito, distintas valencias. La paridad es evidentemente una valencia aprehendida en el ámbito de la verdad medial. Sólo porque nos movemos intelectivamente en la verdad medial podemos afirmar con paridad o con disparidad. No podría haber paridad sino como modalidad de la verdad como ámbito. Lo propio debe decirse del sentido: lo aprehendemos en la verdad medial. Finalmente, la valencia «verdad» es aprehendida en la verdad medial. A la luz de la verdad modalmente inteligida es como inteligimos la luz propia de cada una de las tres valencias: paridad, sentido, y verdad, y de todas sus polivalencias respectivas.

Con ello hemos visto la estructura dinámica direccional de la afirmación en sus distintas valencias. Cada una de ellas es cualidad de un movimiento en el que vamos de una cosa simplemente aprehendida hacia la cosa real de la que intentamos inteligir qué sea en realidad. Ahora bien este movimiento «desde-hacia» transcurre en el medio, pero es un movimiento según fases distintas. En cada una de ellas la actualidad coincidencial no es solamente medial y valente, sino que tiene un carácter formal propio: la estructura dinámica formal de la afirmación. Es lo que ahora hemos de ver.

3) *Estructura dinámica formal de la coincidencia medial.* Repitamos algunas ideas. La afirmación es una intelección en distancia que va a lo real en el medio y en la mediación de «la» realidad. Este movimiento tiene una dirección precisa: es la dirección hacia lo real como actualizado en una coincidencia. La actualidad coincidencial de lo real en una dirección determinada es el parecer. Por tanto, el juicio es el

órgano formal del parecer de lo real. La coincidencia es así actualidad de lo real en el parecer, sea cualquiera el determinante de esta coincidencia. El juicio es así de índole dinámica direccional.

Pero esto no es suficiente. Porque en este movimiento intelectual hemos considerado hasta ahora lo real tan sólo en cuanto es aquello hacia lo que la afirmación se mueve. Pero ahora es menester considerar lo real mismo precisa y formalmente «en cuanto afirmado». En nuestro problema, lo afirmado no flota sobre sí mismo, sino que es real, pero solamente «en cuanto afirmado». En este sentido podemos decir que lo afirmado en cuanto afirmado es el precipitado de lo real en la afirmación. Este precipitado es la valencia verdad-error. Verdad y error como estructura formal de lo afirmado en cuanto afirmado son el precipitado de lo real según la vía de la verdad o del error. Es lo que indicaba ya antes al decir que la verdad y el error como momentos de lo real en cuanto afirmado son unas estructuras tan sólo derivadas respecto de las vías de la verdad y del error. Por tanto, la verdad y el error como momentos estructurales, como momentos formales de lo afirmado en cuanto afirmado, tienen también una estructura formalmente dinámica.

En su virtud, la verdad y el error duales son de índole formalmente dinámica en tres aspectos:

1° Porque son caracteres o momentos de un *acto de afirmación*, que es un movimiento intelectual que transcurre en un medio.

2° Porque la afirmación es afirmación *según una dirección*, según una vía de coincidencia de parecer y ser real: la vía de la verdad o del error de lo afirmado.

3° Porque lo afirmado «en cuanto afirmado» tiene una estructura formal dinámica según la cual lo afirmado es verdad o error como *precipitado dinámico*.

¿Cuál es esta estructura dinámica formal de la verdad y del error? He aquí el problema.

Juzgar, decía, es inteligir en distancia lo que una cosa, ya aprehendida como real, es en realidad. En cuanto distanciada, esta intelección afirmativa va dirigida hacia la cosa real desde una simple aprehensión. Juzgar es en última instancia la intelección de la actualidad de la realización de una simple aprehensión en la cosa de que se juzga.

¿Qué es esta realización? Naturalmente no se trata de una realización física en el sentido de proceso real de notas, sino de una realización en la línea de la actualidad intelectual: es la afirmación de realización como momento de actualidad. Esta realización es pues inteligida formalmente como dinámica. La cosa real en cuanto inteligida, está inteligida como «realizando» en ella una simple aprehensión. Este gerundio expresa el momento dinámico de lo afirmado «en cuanto afirmado»; la actualidad de lo inteligido es actualidad realizante en la línea de la actualidad en cuanto tal.

Esta respectividad dinámica tiene un carácter dinámico muy preciso. La intelección afirmativa es un movimiento en fases distintas: es un dinamismo *fásico*. Porque los dos momentos de la intelección en distancia son: una retracción respecto de lo que es en realidad la cosa real, y una intención afirmativa de lo que es. Y estos dos momentos son tan sólo fases de un solo movimiento: el movimiento de intelección en

distancia. En él es donde acontece la actualidad intelectual de lo que la cosa es en realidad. No se trata tan sólo, ya lo dije, de que son fases de un movimiento que «conduce» a la afirmación, sino que son las fases de un movimiento en que «va aconteciendo» la actualización intelectual de lo que la cosa es en realidad. De ahí que esta actualización misma sea de carácter fásico. La realización misma que el juicio intencionalmente afirma es entonces fásica. En esta actualización acontece la coincidencia entre el parecer y el ser real, acontecen por tanto la verdad y el error como estructuras de lo actualizado. La verdad y el error, pues, no son sólo *véfas* sino que son también *resultativamente* momentos dinámicos estructuralmente fásicos de lo afirmado en cuanto afirmado.

Para esclarecer esta tesis, hemos de entender esta estructura en tres pasos: *a)* en qué consiste más precisamente el carácter fásico de la verdad dual; *b)* cuál es la índole de cada una de estas fases; *c)* qué es la unidad fásica de la verdad dual.

*a) Carácter fásico de la verdad.* Si hablo sólo de verdad es por dos razones. Primero, por no recargar monótonamente la frase con alusión a verdad «y error». Y segundo, porque el error es privación de verdad; por tanto, la explicación de lo que es el error mismo sólo puede llevarse a cabo explicando lo que es la verdad.

Para entender con precisión el carácter fásico de la verdad, pongamos el más trivial de los ejemplos: «Este papel es blanco». La conceptualización clásica de la verdad no es fásica. Para la filosofía usual, el contenido afirmado es «este papel blanco», y como afirmación significa que en este papel se halla lo blanco que se afirma en el predicado o que lo blanco está en este papel. Ahora bien, esto es así

pero no es suficiente. Porque aquí no estamos hablando del papel blanco. Si se tratara, en efecto, tan sólo de que el blanco está en este papel, la filosofía usual tendría razón. Pero no se trata de esto sino de la intelección afirmativa de que este papel es blanco. Y entonces la cuestión no concierne a que físicamente este papel «tiene» blancura, sino que concierne a cómo llega a ser verdad, esto es, a cómo llega a «acontecer» la actualidad intelectual de la blancura en este papel. Por tanto la verdad no «está ahí», sino que es algo que constitutivamente «acontece». El blanco está tenido por este papel, pero la verdad no está tenida sino que es el acontecer intelectual mismo de lo blanco en este papel. La verdad acontece en la actualidad intelectual de lo que una cosa real es en realidad: es el acontecer de la actualidad coincidencial! de que este papel es realmente blanco. El «es» expresa la actualidad como un acontecer. Claro, no tomo aquí el vocablo «acontecer» como algo contradistinto al «hecho» (esta distinción *pertenece* a un tema distinto, al tema de la diferencia entre suceso y hecho). Acontecer expresa aquí el carácter dinámico de toda realización como actualización en cuanto tal. La verdad se da en la actualidad coincidencial de lo real en el movimiento intelectual. En esta coincidencia lo real al actualizarse da su verdad a la intelección. Este «dar verdad» es lo que llamé «verdadar». Lo que en la actualidad coincidencial se constituye es formalmente el parecer. Y la verdad dual consiste en que lo real está verdadar como *parecer*. Pues bien, el verdadar es en la intelección dual el acontecer de la verdad en cuanto verdad de lo afirmado; y recíprocamente, el acontecer es el verdadar de lo real. Este acontecer es, pues, el acontecer de la actualidad de lo real como parecer.

Ahora bien, este acontecer es mucho más complejo de lo que

podría pensarse, porque tiene distintas fases suyas. Estas fases no son sólo «aspectos» que se entienden según sea el punto de vista que se adopte, sino que son «fases» constituyentes de la actualidad de lo afirmado en cuanto tal, esto es, son fases de la verdad dual misma. En efecto, al afirmar «este papel es blanco», no hago una afirmación sino dos. Porque aquella afirmación consiste en la intelección de la realización real del blanco en este papel. Y esto envuelve dos momentos. Uno, que la cualidad según la cual este papel se me actualiza intelectivamente es esa cualidad que consiste en «blanco». Otro, que esta cualidad está realizada en este papel, y que por tanto es real en él. Al afirmar «este papel es blanco» he emitido no una afirmación sino dos: la realización del blanco, y la realización del blanco es este papel. Podría pensarse entonces que en el juicio hay no dos afirmaciones sino tres, puesto que además de decir que la cualidad es «blanco», y que esta cualidad se realiza en el papel, digo también que esto de que estoy juzgando es «papel». Sí, pero no es así. Primero, porque esto no ocurre en todo juicio sino tan sólo en el juicio preposicional y en el juicio predicativo; no ocurre en cambio en el juicio posicional. Al abrir la ventana y gritar «¡Fuego!» hago dos afirmaciones: la de que veo fuego, y la de que lo veo en la calle o donde sea. Pero además, aun en el juicio proposicional y en el juicio predicativo, el sujeto no está afirmado sino que es pura y simplemente aquello de que se juzga, y como tal no está afirmado sino supuesto y tan sólo designado. En toda afirmación hay pues dos momentos, y sólo dos momentos. Estos momentos son fásicos, son las fases de la realización intelectual del predicado en la cosa real, por ejemplo la realización de lo blanco en este papel. En efecto, el «blanco» entendido en sí mismo en retracción es tan sólo una simple aprehensión de lo que este papel o otra cosa cualquiera «sería». El entender que este «sería» es ahora *real* es una

afirmación; el entender que esta realidad se establece como real *en este papel* es otra afirmación. Sólo por la primera afirmación es posible la segunda. Hay pues una rigurosa ordenación fundante de estos dos momentos en el movimiento intelectual. El movimiento intelectual y la verdad en él actualizada envuelven estructuralmente dos «fases». No se trata de dos «aspectos» sino de dos momentos que son estrictamente «fases» de lo afirmado en cuanto afirmado. En este movimiento bifásico es en el que acontece la verdad de la afirmación. La afirmación tiene pues dos fases, cada una de las cuales es fásicamente verdadera.Cuál sea la unidad de estas dos fases, lo veremos después. Ahora necesitamos esclarecer cada una de estas fases en y por sí misma.

b) Las *fases de la verdad*. Las fases de la verdad dual, esto es de la unidad coincidencial, son de carácter intrínsecamente distinto. La verdad dual, decía, acontece en la actualidad coincidencial de lo real en la inteligencia. Actualidad coincidencial significa no la coincidencia de dos actualidades, sino una actualidad estrictamente «una» en coincidencia. Esta actualidad consiste por un lado en serlo según una determinada dirección, según una determinada simple aprehensión; por este lado la actualidad coincidencial es «parecer». Pero esta misma actualidad es, por otro lado, actualidad intelectual de lo real como real; es lo que llamamos ser «en realidad». La unidad coincidencial de parecer y de ser real en el campo es aquello en que la verdad fásicamente acontece, y acontece en dos fases.

La *primera fase* de este acontecer consiste en que aquello que se afirma del sujeto sea en sí mismo lo que realiza en él una simple aprehensión determinada, por ejemplo «blanco». Blanco es una simple



aprehensión; su actualidad en este papel independientemente de que lo sea en este papel, es la realización de esta simple aprehensión. Por tanto, cuando afirmo que este papel es blanco, el blanco mismo es realmente actual respondiendo a la simple aprehensión del blanco. Aquí hay una actualidad coincidencial que consiste en que lo actual responda a mi simple aprehensión. Y cuando esta coincidencia de lo real actual con mi simple aprehensión es conforme a ésta, esta coincidencia constituye la *autenticidad*. Es la primera fase de la verdad. Y como tal, la autenticidad es fásicamente «verdad». La autenticidad es la actualidad coincidencial como conformidad de lo real con mi simple aprehensión.

Esto requiere algunas precisiones. Para verlas con más claridad cambiemos de ejemplo y digamos «este líquido es vino». La autenticidad del «vino» es ante todo un carácter no del vino como realidad, sino de su actualidad intelectual. El líquido como real es lo que es y nada más; no puede ser auténtico sino su actualidad intelectual. En segundo lugar, este carácter de la actualidad intelectual es constitutiva y esencialmente respectivo. La actualidad del vino sólo puede ser auténtica si su actualidad responde a la simple aprehensión del vino, o dicho vulgarmente, a la idea que tenemos del vino. Sin esta respectividad a la simple aprehensión, la actualidad intelectual del vino no sería autenticidad; sería cualidad aprehendida como real en y por sí misma, por ejemplo en aprehensión primordial de realidad. En tercer lugar, no es forzoso que esa simple aprehensión, respecto de la cual afirmo que este vino es auténticamente vino, sea un «concepto» del vino. He empleado dos líneas atrás la expresión vulgar «idea» justamente para dejar abierto el carácter de la simple aprehensión respecto de la cual esto es vino. Puede ser ciertamente un concepto;

será auténtico el líquido que realiza el concepto del vino. Pero esto no es necesario: la simple aprehensión puede ser no un estricto concepto sino un ficto o incluso un percepto. Así, puede hablarse con rigor de un personaje auténtico o no auténtico en una obra literaria. Inclusive puede hablarse de autenticidad respecto de un percepto cuando se entiende que este percepto nos presenta la realidad completa y sin deformación. Será auténtico vino todo y sólo aquello que realiza determinados caracteres que inteligie mi simple aprehensión del vino.

La filosofía clásica ha rozado este problema —nada más que rozado— cuando ha referido las cosas creadas a Dios, a su inteligencia divina. Para esta filosofía, la respectividad a la inteligencia del creador es lo que constituye lo que llama «verdad metafísica». Pero esto es triplemente inexacto. Primero, porque toda verdad es metafísica. Lo que la filosofía clásica llama verdad metafísica, habría que llamarla más bien verdad teológica. En segundo lugar, esto no es la autenticidad, porque toda realidad creada es conforme con la inteligencia divina, incluso aquella realidad que es un vino no-auténtico. Para Dios no hay autenticidad. La autenticidad no es verdad teológica sino verdad intelectual humana. Y en *tercer* lugar, esta verdad no se refiere a la nuda realidad de las cosas sino tan sólo a su actualidad intelectual, no es un carácter de nuda realidad sino de actualidad de lo real. Por esto justamente es por lo que la llamo autenticidad. Sólo en una inteligencia humana puede darse autenticidad. Hasta tal punto, que no es necesario que se dé en aquélla. El vino en cuestión puede no ser auténtico sino falso. Esto es, la verdad como autenticidad puede acontecer en la actualidad coincidencial! de lo que llamamos «vino», pero puede también no acontecer. La privación de actualidad es falsedad; pléde tratarse de un vino falso. Esto obliga a precisar con más rigor qué es la

autenticidad como verdad, y qué es lo falso como error.

Decimos de algo que es vino auténtico cuando en su actualidad intelectual realiza todos los caracteres comprendidos en la simple aprehensión del vino, en la «idea» del vino. La actualidad coincidencial es entonces una *conformidad* de lo actualizado con su simple aprehensión. Y en esto consiste formalmente este modo de verdad que es la autenticidad. En la autenticidad hay un «parecer», pero es un parecer fundado en la realidad de lo actualizado: esto parece vino y lo es; precisamente parece vino porque lo es. En esta coincidencia del parecer y del ser real, fundada en la realidad actual, es en lo que consiste la «conformidad» del vino con su simple aprehensión. En esto es en lo que consiste la autenticidad. No es simple actualidad coincidencial sino que es una actualidad coincidencial que consiste en conformidad.

Pero puede ocurrir algo distinto. Porque hay la posibilidad de que tomemos por vino sólo lo que parece serlo. Como en este parecer en cuanto tal puedo no considerar más que algunos caracteres de la simple aprehensión determinante del parecer, puede ocurrir que la actualidad de lo real sea no sólo «parecer», sino «apariencia». Tomar por vino sólo lo que aparenta serlo es justamente lo que constituye el *falsum* del vino. Bien entendido, repito hasta la saciedad, es un *falsum* tan sólo en la línea de la actualidad respectiva. Esto que llamamos vino no es en su nuda realidad ni verdadero ni falso. Lo opuesto a lo auténtico es sólo lo falso. Lo auténtico es lo que está conforme con lo que parece ser en la actualidad de lo real, y lo falso es lo que sólo aparenta conformidad: es disconformidad respecto de la simple aprehensión. Es no sólo carencia sino privación de autenticidad.

Aquí, pues, verdad es autenticidad y error es falsedad. He puesto el ejemplo del vino. Ahora se comprende que lo mismo ha de decirse de cualquier predicado, por ejemplo del «blanco». Si el blanco no fuera auténticamente blanco, mi juicio (este papel es blanco) sería erróneo por inautenticidad o falsedad del predicado.

Pero esto no es sino una fase de la verdad de mi afirmación. Aunque es necesario que el blanco sea auténticamente blanco, es necesario también que este blanco auténtico, que este vino auténtico, sea aquello que auténticamente está realizado «en» este papel o «en» este líquido. Para ello no basta con la conformidad del predicado con la simple aprehensión.

*Segunda fase.* En ella inteligimos, como acabo de decir, que la cosa real (este líquido, este papel) es auténticamente lo que aprehendemos ser el predicado (blanco auténtico, vino auténtico). Aquí la coincidencia es, como en la autenticidad, una «conformidad», pero una conformidad de signo distinto. En ambas fases hay una conformidad de intelección y realidad. Pero en la autenticidad se trata de una conformidad de la cosa real con la simple aprehensión según la cual la inteligimos. En cambio en la afirmación (este papel es blanco, este líquido es vino) lo que formalmente se entiende es la conformidad de la intelección afirmativa con la cosa real. Son, pues, dos conformidades de signo distinto. En la autenticidad se trata de una realización en lo inteligido mensurada por la intelección misma: por eso quien es auténtico es el vino o el blanco. En cambio, si afirmo que este líquido es vino o que este papel es blanco, se trata de una realización mensurada no por la intelección sino por lo real mismo. Es el juicio afirmativo quien está conforme con la realidad. En la autenticidad es el

vino o el blanco lo que se mensura con la idea del vino o del blanco, lo real en su «parecer» se mensura por la idea; mientras que en la intelección afirmativa el «parecer» se intenta mensurar por la realidad. Para no forjar vocablos nuevos, a afirmaciones del tipo «este papel es blanco, este líquido es vino», llamaré intención afirmativa o juicio. Es una inconsecuencia hacerlo así porque la autenticidad es también afirmación, es juicio. Pero como no hay un vocablo que sea homólogo al de autenticidad, por *el momento* llamaré al segundo tipo de conformidad, conformidad de intención afirmativa, conformidad de juicio. En seguida volveré a poner las cosas en su punto riguroso. Esta conformidad de la intención afirmativa, esta *conformidad* del juicio con lo real, es lo que se llama verdad a diferencia de la *autenticidad*. Insisto en que la autenticidad es también verdad, pero atengámonos ahora al lenguaje usual.

Esto exige algunas precisiones. En primer lugar ¿qué es eso real con lo que se conforma la verdad? Ciertamente es lo real mismo, no hay la menor duda de ello. Pero ciertamente no es lo real en su nuda realidad, por así decirlo, sino lo real actualizado coincidentalmente en la intelección. No se trata, pues, de una conformidad entre una intelección «mía» y una cosa que «por su cuenta» anda por el cosmos. Esto sería dar lugar a una coincidencia «material» y a lo sumo azarosa; pero la conformidad de que aquí nos ocupe) rnos es en cambio una coincidencia constitutiva y formal. Ahora bien, a la cosa en su nuda realidad misma le es ajena esta coincidencia intelectual; y a la intelección en cuanto tal le sucede lo mismo. La coincidencia no se da formalmente más que *en la actualidad intelectual* de lo real. Y esta actualidad no sólo no es ajena a lo real, sino que lo incluye. A lo real le es indiferente la actualidad intelectual, pero la actualidad intelectual

incluye formalmente lo real. Por eso es por lo que puede haber una conformidad con lo real mismo.

En segundo lugar, ¿de qué conformidad se trata? No se trata de una conformidad como coincidencia de propiedades o notas físicas. La inteligencia no tiene ninguna nota común con el papel blanco ni con este vino. Como notas físicas, las dos cosas, inteligencia y realidad en actualidad, son formalmente irreductibles. Se trata de *una conformidad de índole meramente intencional*: aquello que intelige la intelección en su intención afirmativa lo intelige como hallándose *realizado* en la cosa real actualizada. Es una conformidad entre lo actualizado como actualizado y la actualidad misma de lo real. Pero todavía es necesario entender correctamente esta realización. Porque no se trata de que afirme «este papel es blanco» y de que efectivamente este papel sea blanco. Se trata de algo más: se trata de que formal y expresamente lo que yo afirmo es la realización misma. Si se tratara nada más que de lo primero, la verdad como conformidad sería meramente la conformidad de *un enunciado* y la cosa real (aunque fuera solamente actualizada). Pero en lo segundo, no se trata de la conformidad de un enunciado sino de la conformidad de *la afirmación misma* en cuanto afirmante de una realización, con la realización misma en cuanto actualizada en aquella afirmación.

Todo juicio, pues, afirma la realización del predicado en la cosa de que se juzga. Esta realización es en primer lugar, una realización en la *línea de la actualidad*. Y en segundo lugar, es una *realización formalmente afirmada*, es la afirmación de una realización. Cuando la realización afirmada como tal es intencionalmente conforme con la realización de lo real en su actualidad, entonces y sólo entonces hay

verdad en el sentido de verdad del juicio.

Anticipando ideas que pertenecen a la Tercera Parte, diré que esta conformidad intencional puede tener diversas modalidades. Una, la conformidad como algo que efectivamente se da. Es lo que acabo de explicar. Pero puede ser que esa conformidad sea algo más que el que solamente «se da»; puede ser que sea algo que se ha «buscado» intelectivamente. En este caso la conformidad no es mera conformidad sino *cumplimiento*, conforme a lo que se ha buscado y según se ha buscado. La verdad no es sólo *autenticidad y conformidad judicante*, es también *conformidad como cumplimiento*. Es un tipo distinto de verdad: la verdad como cumplimiento. Es la tercera fase de la verdad. Pero dejemos por ahora este esencial problema, y limitémonos aquí a las dos primeras fases.

Cuando hay esta conformidad intencional del juicio con lo real actualizado, decimos que el juicio es verdadero. La verdad es conformidad del parecer con la cosa real. Cuando hay disconformidad, el juicio es erróneo: es disconformidad entre parecer y ser real. Esta forma de error es muy distinta de la forma del error como opuesto a la autenticidad. Como opuesto a la autenticidad, el error juzga del parecer según «apariencias». En cambio, como opuesto a la verdad del juicio, el error es una disconformidad, mejor aún una «deformidad». Apariencia y deformación son ambas privaciones. No reposan sobre sí mismas sino sobre la presunta verdad de autenticidad y de conformidad. En la verdad, tanto de autenticidad como de conformidad, el parecer se funda en lo real; en el error de apariencia y deformidad, lo real se funda en el mero parecer. Bien entendido se trata de fundamentos intencionales. Pero el parecer es siempre y sólo parecer

de lo real. Precisamente por esto es por lo que puede haber error. Por tanto, tomar el *parecer* como real en y por sí mismo es falsear de raíz el parecer mismo, privarle de lo que constituye su razón de ser como *parecer de lo real*. Ahora bien, el juicio es el órgano formal del *parecer*. Por tanto, la falsificación del parecer es *eo ipso* una falsedad del juicio: es el error, es una privación. Esto requiere también una consideración algo más detenida.

Ante todo, la verdad y el error no son *formas de objetividad* sino *formas de realidad*.

La intencionalidad afirmativa no es objetiva, sino que es mucho más que objetiva, porque recae sobre la realidad misma. En el fondo, un error objetivo no por ser objetivo deja de ser error, y de estar llamado a ser rectificado en su día no en su objetividad sino en la realidad de lo afirmado. Pero como esta verdad y error son formas de intelección, plantean inevitablemente dos cuestiones: en primer lugar, cómo se puede examinar intelectivamente lo que es la verdad y el error de la intelección, y en segundo lugar en qué podemos apoyarnos para discernir el error de la verdad. En primer lugar, la posibilidad de examinar si algo es verdadero o erróneo. Si se tratara de examinar lo que yo afirmo de la realidad «externa», por así decirlo, con la afirmación misma, quedaría encerrado en un círculo del que jamás podría salir, porque este examen examinaría un juicio respecto de otro juicio, lo cual no nos adelantaría nada en orden a la verdad o al error que son lo que son no como conformidad de unos juicios con otros, sino como conformidad de un juicio con lo real. Si lo real no estuviera en el juicio no habría posibilidad ninguna de hablar de verdad y de error. Pero es que la realidad que el juicio afirma es, según hemos

visto, no una nuda realidad sino una realidad intelectivamente actualizada. Ahora bien, esta actualidad intelectual tiene dos momentos. Uno, el que ya he citado: es el «estar» presente lo real desde sí mismo por el mero hecho de ser real. Pero esta actualidad intelectual, no lo olvidemos, tiene otro momento decisivo. Lo enuncié ya desde la Primera Parte del libro. Es que ser real en la intelección consiste en presentársenos la cosa real siendo «de suyo» lo que presenta: es el momento que llamé *momento de prius*, constitutivo formal de toda intelección en cuanto tal desde su primer y radical acto intelectual que es la impresión de realidad. Este momento es el que «en la intelección» sumerge a ésta en la realidad. Vamos a ver inmediatamente lo que este prius es concretamente en la intelección afirmativa. Pero consignemos ya que la actualidad que el juicio intelige coincidencialmente es la actualidad de lo real en sus dos momentos de estar presente y de prius. Ahora bien, lo «real» actualizado y la actualización «intelectiva» de lo real son numéricamente una misma actualidad. El parecer y el ser real se dan en la misma actualidad intelectual. De ahí la posibilidad de comparar no sólo un juicio con otro, sino la posibilidad de comparar un juicio con lo real. No es sino la posibilidad de comparar el parecer y el ser real en la misma actualidad coincidencial.

Pero esto no pasa de ser una posibilidad. Nos preguntamos entonces en segundo lugar ¿en qué consiste el fundamento sobre el que se apoya ese discernimiento posible entre parecer y ser, en última instancia entre verdad y error? Desde luego es un momento de la actualidad misma. Pero en una actualidad, como acabo de decir, está lo real como un prius respecto de esa actualidad misma. Por tanto, en la actualidad «coincidencial» está lo real precisamente en ese mismo

momento de prius. Ahora bien, la actualidad coincidencial de lo real es una coincidencia entre parecer y ser real en una misma actualidad. En cuanto esta actualidad es actualidad coincidencial del prius en cuanto tal, lo actual en esta actualidad tiene ese momento formal de estar remitiendo coincidencialmente del parecer a lo que es real en esa actualidad. Pues bien, este momento de remisión, este momento de actualidad coincidencial en que consiste el prius en cuanto tal, es justo lo que formalmente constituye eso que páginas atrás he llamado exigencia. Exigencia es precisa y formalmente la actualidad coincidencial del prius en cuanto tal, es actualidad coincidencial del «de suyo» en cuanto «suyo», es el prius coincidencial del «suyo». En esto es en lo que consiste exigir intelectivamente. En virtud de esta exigencia, el parecer está formalmente, expresamente, llevando a lo real que en él «parece». Hay un parecer y un ser real en la misma actualidad. Y en ella lo real está siendo un prius del parecer. Esta exigencialidad formal de lo real respecto del parecer, este prius del ser real respecto del parecer *en la misma actualidad intelectual* es lo que no sólo permite sino que fuerza inexorablemente al examen del fundamento de la coincidencia del parecer y del ser real. No se trata de que el parecer lleve por sí mismo a lo real como algo allende al parecer mismo, sino que el parecer lleva a lo real como algo real que *está actualizado en la misma actualidad* que el parecer. He aquí el fundamento de la discernibilidad del error y de la verdad: la actualidad coincidencial del prius en cuanto tal.

Como esta exigencia es justo la evidencia, resulta que en la actualidad coincidencial del prius en cuanto tal está ya formalmente constituida la unidad intrínseca de evidencia y verdad. Es una unidad dinámica, porque esta unidad es un fundamento unitario pero

meramente principal. El despliegue intelectual de esta unidad es por esto asaz problemático: es todo el problema de la obra intelectual, como veremos en la Tercera Parte. Esta unidad no reposa sobre la unidad de unos primeros juicios evidentes por sí mismos con una primera verdad «inmediata» en ellos. Esto, que tanto y tan monótonamente viene repitiéndose a lo largo de la filosofía desde hace siglos, es volver a desnaturalizar la unidad de evidencia y verdad. No se trata de unidad de juicios entre sí o de sus partes constitutivas entre sí, sino de la unidad de todo juicio en cuanto tal con lo real en cuanto tal actualizado según un prius coincidencial en una misma actualidad. Los llamados juicios primeros reciben su verdad de aquello mismo de que la reciben todos los demás juicios: de la actualidad coincidencial del prius, de la prioridad de lo real respecto del parecer en una misma actualidad intelectual. Ciertamente, esto no significa que esta unidad de evidencia y de verdad no tenga distintas modalidades. Pero según pienso, esta modalización de la verdad evidente nada tiene que ver con lo que tradicionalmente se ha entendido por tipos *de verdad*. Veámoslo en dos palabras.

Tradicionalmente los tipos de verdad suelen conceptuarse en función de la conexión del predicado con el sujeto. Hay, se nos dice, verdades que son de *evidencia inmediata*: aquellas en que el predicado pertenece al sujeto con una evidencia que se funda en la simple inspección de la mente, *simplex mentis inspectio*. En los demás casos se trataría de verdades de *evidencia mediata*: la conexión del predicado con el sujeto se fundaría en un tercer término distinto. Este tercer término podría ser la unidad racional; y la verdad evidente mediata es entonces lo que suele llamarse *verdad de razón*. Hay casos en que el tercer término no es la razón sino la experiencia: son las

*verdades de hecho*. Pienso ante todo que esta conceptualización es absolutamente inexacta. Porque aunque ciertamente todo juicio tiene un predicado y lo que suele llamarse sujeto; sin embargo no todo juicio es una «conexión» de ambos términos. Pero aun dejando de lado esta grave dificultad inicial, la conceptualización que se nos propone no es aceptable.

Comenzando por el final, la división de las verdades mediatas en dos tipos (verdades de razón y verdades de hecho) no es suficiente. Su diferencia se hallaría en la necesidad de la conexión mediata del predicado con el sujeto. Pero estos términos y su conexión están conceptuados como momentos de la realidad. Es la realidad misma la que es o bien necesaria, o bien meramente de hecho. Pues bien, esta diferencia me parece insuficiente, aun en la línea misma de los momentos de la realidad. Hay verdades que no son de razón y que sin embargo son más que verdades de hecho. Por ejemplo, si se dice que la necesidad de que todo efecto tenga una causa es verdad de razón (no discutamos la propiedad de este ejemplo, lo tomo porque es uno de los que suele aducirse usualmente), entonces será verdad de hecho, por ejemplo, que este papel es blanco. Pienso sin embargo, que hay verdades que no son de necesidad de razón, (llamémoslas verdades de necesidad absoluta), y que sin embargo son más que verdades de hecho porque son verdades que conciernen a aquel momento estructural de lo real según el cual es necesario que lo real tenga notas de hecho. Así por ejemplo, las propiedades del cosmos y las propiedades de la historia. El cosmos y la historia no son necesidades absolutas de lo real, y sin embargo son más que meros hechos: son aquello en lo cual es hecho toda realidad fáctica. Todo hecho se produce necesariamente en el cosmos y en la historia. El cosmos y la

historia son algo así como el hecho necesario de todo hecho. Por esto, si a las verdades de hecho llamo *verdades fácticas*, a estas otras verdades llamo —por darles algún nombre— *verdades factuales*. La propia esencia constitutiva de toda realidad es un momento factual de ésta. Por tanto, desde este punto de vista no hay sólo dos tipos de verdad, sino tres. Hay *verdades de razón*; (conservo la denominación, aunque es inadecuada); son verdades de necesidad de lo real en cuanto real, lo cual no significa ni remotamente que esta necesidad sea *a priori*, ni en el rigor de los términos absoluta. Hay *verdades fácticas*; son verdades de hecho. Incluyo en ellas toda la realidad fáctica, con sus leyes; las leyes son necesidades «en» lo fáctico. Pero hay *verdades factuales* que conciernen a la necesidad de que en lo real haya facticidad. Son por tanto verdades anteriores a toda verdad fáctica. Acabo de decir que lo fáctico comprende las leyes. Pero estas leyes son, según digo, necesidades «en» lo fáctico. En cambio, la necesidad «de» lo fáctico es anterior a todo hecho y a toda ley; es justamente lo factual, es la necesidad de lo fáctico. Las verdades sobre el cosmos y la historia en cuanto tales pertenecen a este tipo de verdades.

Pero así y todo, la diferencia entre estos tres tipos de verdades (verdades de razón, verdades factuales, verdades fácticas) en cuanto verdades es completamente inexacta tratándose formalmente de verdades. Porque esa diferencia no concierne a la verdad sino tan sólo a la realidad que es verdadera. Ahora bien, la verdad es formalmente un momento no de la nuda realidad sino de la actualidad intelectual de lo real. Y como tal, la verdad tiene una evidencia siempre necesaria. Puede que este papel sea blanco tan sólo de hecho, y que pudiera no serlo. Pero supuesto que yo tenga en mi aprehensión este papel

blanco, tan evidente y necesario es inteligir que este papel es blanco, como inteligir que todo efecto tiene una causa, o que todo hecho ha de darse en un cosmos y todo suceso en una historia. La diferencia de esos tres tipos no es, pues, una diferencia de verdad sino de realidad. Y por consiguiente apelar a ella es en nuestro problema pura y simplemente salirnos de la cuestión, porque lo que aquí buscamos es una diferencia de verdades en cuanto verdades. La verdad de hecho es como verdad tan necesaria como la verdad de razón en cuanto verdad. Y sin embargo, hay tipos distintos de verdad en cuanto verdad.

Y desde este preciso punto de vista, la concepción que criticamos tiene aún más graves efectos. En primer lugar, nos habla de verdades de evidencia inmediata y de evidencia mediata. Y esta diferencia es inaceptable. Suele entenderse por evidencia inmediata aquella cuya verdad se funda en la simple inspección del predicado y del sujeto. Y esto no es así. Desde el momento en que la intelección es distanciada, su presunta conexión es esencialmente y constitutivamente una conexión que se da en un medio de intelección. La presunta simple inspección, por muy simple que sea, es siempre inspección en un medio: en el medio de «la» realidad. El que no haya un término intermediario no significa que la conexión no sea evidente en un medio. La inmediatez se *refiere* a la carencia de un tercer término que establece la conexión; pero hay un medio y una mediación en la que esta conexión se establece. Haber confundido la *inmediatez* con la *inmediación* es un error cardinal.

Pero en segundo lugar, la conceptualización usual entiende que la verdad evidente consiste en un modo de conexión de lo que es el contenido del predicado con lo que es el contenido del sujeto. Ahora bien, nada

más inexacto. Porque la afirmación en cuanto tal, según hemos visto, no recae sobre esos dos contenidos y su conexión, sino que recae sobre la realidad del contenido del sujeto y la realización en él del contenido del predicado. Por tanto la verdad evidente no es una conformidad entre dos representaciones objetivas, sino algo esencialmente distinto: la conformidad intencional de mi afirmación con la realización de lo real. El prius constitutivo de la exigencia evidencial es el prius de lo real respecto de su actualidad coincidencial como real. Es decir, esas presuntas evidencias inmediatas ni son inmediatas ni son evidencias (les falta el momento de exigencia). Lo cual, una vez más, deja planteado el problema de los diferentes tipos de verdades evidentes en cuanto verdades.

En la actualidad intelectual de lo real, es lo real mismo lo que «da verdad», lo que «verdadea». Pues bien, lo real tiene diferentes modos de verdadear. Y estos diferentes modos son justo los diferentes tipos de verdad en cuanto verdad. Las formas de realidad (de razón, factual, fáctica) son verdades distintas según su diferente forma de actualización coincidencial en cuanto tal. Hay un modo según el cual lo real da autenticidad a lo afirmado en la afirmación. En su virtud diré que lo real verdadea como *autenticación*. Hay otro modo según el cual lo real mismo es lo que, por así decirlo, nos dicta lo que de él hemos de afirmar. Recordemos que ya para Heráclito el *logos* es algo que el *sophós*, el sabio, ha de «escuchar». En este aspecto desde hace muchísimos años he solido interpretar el *logos* de Heráclito como la voz de las cosas. La afirmación es un «veredicto»; es justo lo que expresa la palabra juicio. No hay vocablo adecuado para expresar esto que llamo el «dictar la verdad». Si por amor de simetría, y sin ánimo de volver a emplearlo fuera de este lugar, se me permite forjar un vocablo,

el verbo «veridictar», diré que lo real tiene ese modo de verdadear en el juicio que llamo ser *veridictante*. Finalmente, en la verdad como cumplimiento —y de ello, vuelvo a repetir, me ocuparé ampliamente en la Tercera Parte— lo real verifica la búsqueda de la verdad. Lo real tiene entonces ese modo de verdadear que es verificación. En definitiva, *autenticación*, *veridictancia* y *verificación*: he aquí los tres tipos de verdad en cuanto verdad, esto es, los tres modos según los cuales lo real es un prius en la actualidad coincidencial.

Prescindiendo por ahora del tercer modo diremos, pues, que la autenticidad y lo que he llamado conformidad (y que es veridictancia), son dos fases de la verdad, dos formas de verdadear. Precisamente por eso son fases de un solo movimiento en que dinámicamente se va constituyendo formalmente la verdad. Por tanto, después de haber examinado someramente cada una de esas fases en y por sí misma, es menester afrontar ahora la unidad de ambas fases: es el problema de la unidad fásica de la verdad dual.

c) *La unidad fásica de la verdad dual*. Volvamos a repetir algunas ideas. Toda intelección es mera actualidad intelectual de lo real. Cuando esta actualidad es la actualidad de algo real en y por sí mismo, la intelección es aprehensión primordial de lo real. En cuanto tal esta intelección tiene su verdad real. Cuando se entiende una cosa ya aprehendida como real, pero «entre» otras, entonces la intelección es una intelección en distancia: es la intelección afirmativa o juicio. En ella no se aprehende lo real como real, (eso ya se ha aprehendido en la aprehensión primordial de realidad) sino que se entiende lo que esta cosa real es en realidad. En esta intelección no dejamos de lado la actualidad inteligida en aprehensión primordial, sino que por el



contrario esa intelección en distancia acontece formalmente *dentro* de esta aprehensión, pero con un *carácter* propio: el movimiento. En este movimiento, la cosa real ya aprehendida en aprehensión primordial, cobra una segunda actualidad: actualidad coincidencial. Es una actualidad, pues, que acontece en un movimiento. En esta actualidad coincidencial lo real cobra el carácter de parecer. Como este movimiento se da dentro de la aprehensión primordial de realidad, esto es, dentro de la radical actualidad intelectual de lo real en y por sí mismo, resulta que el parecer y el ser real forjados en la actualidad coincidencial, se dan en la misma actualidad de lo real ya aprehendido como tal. La actualidad coincidencial como coincidencia del parecer fundado en el ser real, es la verdad dual. Por tanto la verdad dual es algo que no «está» en un enunciado sino que «acontece» en un movimiento coincidencial afirmativo, porque es en él donde acontece la actualización coincidencial de lo real. De ahí que la verdad dual «acontece». El verbo «es» predicativo, cuando existe, expresa el acontecer no de lo real como tal (éste es otro problema), sino el acontecer de lo real actualizado en actualidad coincidencial. En ella coinciden, pues, el parecer y el ser real. Y la posibilidad de inteligir esta unidad es el momento del prius de toda actualidad intelectual. En la actualidad coincidencial este prius cobra ese carácter formal propio que es la exigencia. Exigencia, decía, es actualidad coincidencial del prius en cuanto tal.

Esta actualidad, y por tanto esta verdad, es formalmente dinámica. Acontecen —repiteamos— en un movimiento que comienza por distanciarnos dentro de la cosa real para inteligir reactivamente lo que «sería» en realidad, y volvé después intencionalmente a lo que «es». En esta vuelta, lo que lo real es en realidad queda actualizado como

parecer. Y su coincidencia con lo real ya aprehendido en cuanto tal, es el carácter formal de la actualidad coincidencial, y por tanto de la intelección dual de lo que la cosa es en realidad: la coincidencia entre el parecer y el ser real fundada en éste. Tal es el carácter estructuralmente dinámico de la verdad dual.

El acontecer de esta actualidad coincidencial tiene un carácter esencial: es la «conformidad» entre lo inteligido y lo real. Y esta conformidad es una conformación dinámica de la intelección, por la misma razón por lo que es dinámica la actualidad coincidencial de lo real. Este dinamismo tiene, según hemos visto, dos fases. Ante todo, es una conformidad de lo que lo real es en realidad con lo que en simple aprehensión hemos inteligido que «sería»: es la conformidad como autenticidad. Pero tiene una segunda fase. Es la fase que provisionalmente llamé conformidad afirmativa. Ya advertí que esta expresión era inexacta, porque también la autenticidad es conformidad afirmativa. Lo que entonces llamé conformidad afirmativa hemos visto que es «veridictancia». La veridictancia es conformidad afirmativa al igual que lo es la autenticidad. Por tanto, la esencia unitaria de las dos fases está en ser *conformidad*. En la actualidad de conformidad, lo real está actualizado según la simple aprehensión de lo que sería: es la autenticidad; la conformidad de lo real respecto de la simple aprehensión de lo que sería. En la veridictancia, es conformidad de lo inteligido con lo real. Las dos son conformidad, bien que de signo distinto. La primera es realización de la propiedad en sí misma, la segunda es realización de esta propiedad en el sujeto del juicio. Es el dinamismo fásico de la conformidad: se va pasando de la autenticidad del predicado a su realización en el sujeto ya real. En este pasar es en lo que consiste el acontecer propio de la verdad dual como

conformidad. En sus dos fases trátase, en efecto, de conformidad. Por tanto es la conformidad misma la que es esencial y constitutivamente dinámica. Cada momento de ella es una fase suya. Recíprocamente, la unidad formal dinámica de la autenticidad y de la veridictancia consiste en ser el acontecer de la conformidad. La conformidad es lo que acontece en un movimiento de conformación.

Pero esto no es todo. Porque con sólo lo dicho pudiera pensarse que la conformación es ciertamente un movimiento, pero que la conformidad misma, que la conformación conforma, no lo es. Y, sin embargo digo, la conformidad es intrínseca y formalmente dinámica. ¿Cómo y por qué?

Para entenderlo es menester hacer una distinción esencial entre dos momentos de la verdad dual: la conformidad y la adecuación. La promiscuidad con que tradicionalmente se han empleado los dos vocablos no puede ocultar la fundamental diferencia de lo designado por ellos: son dos momentos muy distintos del juicio verdadero. ¿En qué consiste esta diferencia? ¿De dónde nace? Y sobre todo, ¿cuál es su intrínseca articulación? He aquí los tres puntos que hemos de dilucidar: ello será el esclarecimiento del carácter estructuralmente dinámico de la verdad dual.

a) En primer lugar, ¿en qué consiste esa diferencia? Es algo bien conocido. Conformidad significa que aquello que en el juicio se afirma de la cosa real está realizado en ella. Y esto acontece tanto en lo que he llamado autenticidad como en lo que he llamado veridictancia. Pero claro está, esto no significa que lo que se afirma estará realizado en la cosa real en forma tal que haya un recubrimiento total entre la simple aprehensión, cuya realización se da efectivamente en la cosa, y lo que

esta cosa es en realidad. Sólo cuando hubiera este recubrimiento es cuando habría una estricta «ecuación»: es la «adecuación». La conformidad sería entonces más que mera conformidad, sería adecuación. La conformidad se da siempre en la verdad dual, pero no la adecuación. Si digo que este papel es blanco, digo algo conforme con este papel. Pero esto no quiere decir que lo blanco de este papel consista en pura y perfecta blancura. Hay conformidad, pero no adecuación. Para que hubiera adecuación haría falta decir no sólo «blanco» sino «blanco en tal o cual grado», y así hasta el infinito. Decir blanco sin más no expresa adecuadamente el color blanco de este papel. La conformidad no es sin más adecuación. La diferencia entre estos dos aspectos del juicio es bien conocida. Aunque en la filosofía usual se nos dice que la diferencia existe, no se ha planteado el problema del origen, y sobre todo de la articulación de estos dos momentos.

b) ¿De dónde nace la diferencia entre conformidad y adecuación? A poco que se reflexione sobre lo que acabo de decir, se verá que la diferencia no surge de la conexión entre el contenido del predicado y el contenido del sujeto. Por el contrario, nace de que el sujeto es la cosa real de que se juzga, y de que el predicado es la realización de la simple aprehensión en esta cosa real. Ahora bien, la cosa real de que se juzga está dada ya previamente en aprehensión primordial de realidad. Por tanto, la diferencia nace de la índole misma de la verdad dual en cuanto tal. La cosa real en efecto, está ya ahí para ser inteligida en lo que es en realidad. Para ello la inteligencia toma esa distancia reactiva que es la simple aprehensión: estas simples aprehensiones de todo orden son innumerables. Ahora bien, entre ellas, orientado por las demás cosas de las que parto en simple

aprehensión de mi movimiento intelectual, elijo una por una acción libre. De ahí una doble fuente de inadecuación.

Ante todo, la aproximación a la adecuación es gradual: la conformidad puede ir haciéndose cada vez más adecuada. Pero además de la gradualidad hay un momento que me importa mucho más subrayar muy temáticamente. Y es que el movimiento de la verdad, no lo olvidemos, tiene un carácter direccional. Y esto significa únicamente que inteligimos yendo hacia lo real en una dirección determinada, pero significa además algo esencialmente nuevo. En la dirección hacia lo real, en efecto, las verdades conformes con lo real, pero no adecuadas a él, constituyen en su propia conformidad no tanto una *representación* de la cosa como un *enfoque* hacia la adecuación. Esto significa no que la realidad es tal como yo la afirmo, sino que aun siéndolo, sin embargo la conformidad misma es como el índice de un camino, cuya verdad consiste en que si lo recorriéramos totalmente habríamos encontrado la adecuación que se busca. Las conformidades son en el fondo enfoques justificados. Tomado el enfoque en cada una de esas conformidades, resulta que lo que éstas constituyen es un esquema intencional de la verdad adecuada. Gradualidad y enfoque direccional son dos caracteres de la unidad dinámica de la verdad dual.

Por estas dos razones, que en el fondo son una misma, la simple aprehensión, y por tanto la afirmación de su *realización*, aun siendo conforme a lo real no es forzosamente adecuada a lo real. No hay «ecuación»: tal es el origen de la diferencia que estudiamos. No se debe a la conexión entre el contenido del predicado y el contenido del sujeto sino al carácter de intelección distanciada de lo que la cosa, ya real, es en realidad. Sólo la diferencia entre aprehensión primordial de

realidad y intelección en distancia de lo que es en realidad, es el origen de la diferencia entre conformidad y adecuación.

c) Con esto hemos dado un paso decisivo en nuestro problema: hemos rozado el punto preciso y el modo como se articulan la conformidad y la adecuación. Si la filosofía no se hizo cuestión del origen de la diferencia, no puede sorprendernos que no se haya hecho cuestión de la articulación entre esos dos momentos de la verdad. La aprehensión primordial de realidad nos actualiza lo real como aquello que hemos de inteligir distanciado en un movimiento intelectual. La cosa real está ya «puesta», pero puesta «entre» otras realidades para inteligir en distancia lo que aquella es en realidad. Esta intelección es por esto un movimiento que «desde» las otras cosas va «hacia» lo que es en realidad la cosa real puesta como término de intelección. Como término del «hacia» la cosa real es la «meta» del movimiento intelectual. Ahora bien, en este movimiento el *intentum* propio de la aprehensión simple de realidad queda, según hemos visto, distendido en *intención*. Y en esta distensión la intención no es sólo *intentum*, distanciadamente distendido, sino que es una intención en un «hacia» peculiar. El «hacia» apunta a la cosa real ya puesta. En este aspecto el término formal del «hacia» es la adecuación. Este es el radical momento estructuralmente dinámico de la verdad dual: la adecuación como término de la dirección de la intelección en «hacia». Pero, ¿cómo transcurre este movimiento intencional? Transcurre paso a paso. Y cada uno de estos pasos es término fásico del movimiento intencional hacia la adecuación. Cada fase es por esto también intencional. Pero el término de esta intención fásica no es la cosa real «puesta» por la aprehensión primordial, sino lo que en cada paso vamos inteligiendo de ella en conformidad con ella. Vamos inteligiendo lo que la cosa es en

realidad en diversas simples aprehensiones, cada una de las cuales está realizada en la cosa real. Pero ninguna lo está adecuadamente. Este estar realizado cada una de ellas en la cosa real es justo aquello en que la conformidad consiste. La intención del movimiento afirmativo ha quedado así desplegada en dos momentos intencionales: la intención dirigida hacia la cosa real puesta por la aprehensión primordial, y la intención conforme (en cada fase suya) con lo que la cosa es. En la intención afirmativa hay, pues, como dos intenciones, o mejor dicho como dos fases intencionales distintas. Por tanto, las intenciones «conformes» no son sino el sistema fásico en que se va «adecuando» cada vez más la intención final del «hacia». Esta unidad de los dos momentos intencionales es, pues, formal y estructuralmente dinámica: la conformidad es la fase intencional de la intención final adecuada a la cosa real, puesta para la intelección afirmativa. Cada fase de conformidad es la actualidad coincidencial inadecuada del parecer y del ser real (fundante del parecer); por eso esta coincidencia no es sino un momento intencional hacia la actualidad coincidencial adecuada a la cosa real plena, dada en la aprehensión primordial de realidad. He aquí la precisa articulación entre conformidad y adecuación. Esta articulación es, pues, esencialmente dinámica. La conformidad es en sí misma la unidad fásica de las dos fases suyas, de la fase de autenticidad y de la fase de veridictancia; y esta conformidad es a su vez una fase hacia la adecuación, la cual es formalmente el término final del movimiento intelectual. Cada conformidad es una dirección hacia la adecuación: tal es la estructura dinámica de la verdad dual en cuanto verdad. Ya Heráclito nos decía (fr. 93) que el oráculo de Delfos ni declara ni oculta, sino que indica, significa (*semainei*), lo que va a ocurrir. Esta es la índole de la verdad dual: el que cada conformidad apunte hacia la misma adecuación.

Esto es propio de cada verdad dual. Decir que este papel es blanco es una conformidad que gradualmente va apuntando hacia el blanco adecuado que es el de este papel. Todos los juicios verdaderos como conformidad, apuntan a una remota adecuación en lejanía. Este punto jamás se logrará alcanzar por un movimiento intelectual. El color adecuado está dado como tal color en la impresión de realidad de aprehensión primordial, pero en ella no nos está dado formalmente como adecuado. Para llegar a aprehenderlo adecuadamente necesitamos un movimiento intelectual que vaya precisando más y más con mayor exactitud el blanco real de este papel. Al ir hacia él en un movimiento intelectual, vamos actualizando momentos de riqueza en conformidad con lo que es el blanco real de ese papel. Pero llegar a él en esta intelección dinámica adecuadamente, es una tarea inacabable y además irrealizable. Para la intelección en movimiento, la adecuación será siempre y sólo una meta siempre lejana. De aquí que todo juicio verdadero, toda verdad dual, sea estructuralmente aproximación: es la aproximación gradual a lo real, una aproximación cada uno de cuyos momentos es una conformidad. Toda verdad dual es por esto intrínseca y estructuralmente aproximada dentro de la realidad, aproximada a lo que tendría que ser una verdad adecuada. Esta aproximación es un movimiento que se desliza sobre lo real dado en aprehensión primordial. Es lo que dificulta conceptuar que su actualidad dual sea formalmente dinámica.

¿Qué es esta aproximación? La aproximación es siempre algo gradual. Pero esto no significa que cada grado sea una especie de inexactitud o deficiencia. Hay distintos tipos de aproximación. En el ejemplo citado del papel blanco, ciertamente el «blanco» es inadecuado porque se aproxima más o menos al color real de este

papel, y esta aproximación consiste en que cada grado es tan sólo una especie de grado de exactitud, esto es, cada grado es en sí mismo una inexactitud, una deficiencia. Pero no es necesario que sea siempre así. Toda inexactitud es aproximación, pero no toda aproximación es inexactitud. Y esto es esencial para entender otros tipos de juicios, por ejemplo, los juicios matemáticos, la verdad matemática.

No me refiero a la llamada «matemática de aproximación», sino que me refiero a la misma «matemática de precisión» que enuncia propiedades, por así decirlo exactas, de la realidad matemática: de un número, de una figura, etc. Estos juicios verdaderos, ¿son aproximaciones? Ciertamente, no lo son en el sentido de una gradual inexactitud. Pero hay aproximación de un tipo distinto de gradualidad. ¿Cuál? En las realidades perceptivas esa realidad está «puesta» en aprehensión primordial de realidad como término de un movimiento que la recubriera adecuadamente. No es lo mismo, en efecto, realidad y verdad adecuada, porque la verdad adecuada es sólo la realidad pero como término de un movimiento intelectual que alcanza y recubre a la realidad ya primordialmente aprehendida. Tratándose de realidades matemáticas, estas realidades son algo «puesto» por un doble acto: una «definición» de *lo que* es esa realidad, y un «postulado» de su *realidad*. Ahora bien, de estas realidades así definidas y postuladas, la intelección matemática enuncia juicios rigurosamente verdaderos. ¿Son aproximados? Para responder a esta pregunta hay que ponerse de acuerdo sobre aquello que es término de esa presunta aproximación. Ese término es justo lo definido y postulado. El movimiento intelectual enuncia aquí juicios que son rigurosamente necesarios y por tanto verdaderos. Pero no es ésta nuestra cuestión. Porque esta necesidad rigurosa concierne tan sólo a la conformidad. Y

nuestra cuestión está en saber si esas propiedades mismas rigurosamente conformes a la cosa recubren adecuadamente aquello a que se refieren, por ejemplo, a un número o a una figura. Para esto haría falta saber qué «es» esa figura o ese número. Ya la pregunta tiene un aire inevitablemente desconcertante. ¿Qué significa aquí ese «es»? Porque aparte de que estas «cosas» puedan entenderse de distintas maneras, y por tanto «ser» de un modo no unívoco (una recta puede entenderse o bien como el camino más corto, o bien como la línea que tiene todos sus puntos en la misma dirección, etc., etc.), la extrañeza de la pregunta estriba en que esas cosas son ya de entrada las que hemos definido y postulado. Pero aquí surge la dificultad. Porque esas «cosas» no son lo que son por ser definidas y postuladas aisladamente cada una de por sí independientemente de otras, sino por ser cada una de ellas lo que es *dentro* de la definición y postulado que estructura el conjunto entero a que pertenece. Esto es esencial. Ningún «ente» matemático es lo que es sino dentro de un conjunto total definido y postulado, y sólo por referencia a éste tiene sentido la aprehensión de cada uno de los entes matemáticos en cuestión. Cada cosa no es sino un «aspecto» de esta totalidad, es una realización aspectual de lo definido y postulado. El orbe matemático no es una yuxtaposición de entes matemáticos definidos y postulados cada uno en y por sí mismo sino que cada uno de estos entes sólo tiene entidad dentro del conjunto total y como momento de él: así, cada figura es figura de un espacio, etc., cada número pertenece a un campo de números, etc. Sólo de este carácter aspectual recibe su realidad cada «cosa» matemática. Ahora bien, si aquel conjunto no tuviera más propiedades estructurales que las definidas y postuladas, entonces todo juicio matemático tendría la verdad de ser un aspecto, y por tanto el todo definido y postulado resultaría adecuadamente aprehendido en

cada cosa. Pero no es así. El teorema de Gödel muestra que el todo así postulado y definido tiene necesariamente propiedades que rebasan lo definido y postulado. Esta definición y estos postulados, plantean efectivamente problemas que no son resolubles con ellos solos. Y por tanto estas soluciones son justo el descubrimiento de propiedades que rebasan lo definido y postulado. Entonces, la intelección adecuada de cada cosa en ese todo se deja, en cada paso, fuera de lo definido y postulado, propiedades a las que no alcanza el movimiento intelectual. Estas propiedades no son meramente «otras más» que las definidas y postuladas, sino que son propiedades necesarias de la cosa y confieren a la realidad de ella una estructura distinta en el conjunto total. Como cada cosa no es inteligible sino como aspecto de este todo, resulta que cada cosa tiene un modo de realidad, que es de alguna manera distinto, de lo que sería aprehendido en un movimiento plenamente adecuado. En su virtud, cada conformidad necesaria es una inexorable aproximación a una adecuación que rebasa lo definido y postulado. No hay aproximación de inexactitud, pero sí hay aproximación de aspectualidad. Si la matemática no fuera más que un sistema de teoremas y demostraciones lógicamente encadenadas, la distinción entre conformidad y adecuación no pasaría de ser una sutileza conceptual. Pero la matemática no es eso; es la intelección de realidades matemáticas, dotadas de estructura propia. Por eso es por lo que a mi modo de ver el teorema de Gödel no sólo remite a la «realidad» postulada sino que muestra que respecto de ella toda verdad matemática es una aproximación aspectual, porque aquella realidad tiene una «estructura» propia translógica.

No puedo entrar en más consideraciones. Hay tipos de

aproximación distintos de la aproximación de inexactitud y de la aproximación aspectual. Ello depende de los distintos tipos de realidad, problema en el que aquí no voy a entrar.

En definitiva, toda verdad real, sin excepción, es como conformidad el acontecer mismo de la aproximación dinámica a la adecuación.

Ahora bien, esto no acontece tan sólo a cada una de las verdades duales. Es que acontece al movimiento intelectual en cuanto tal. La intelección de lo real «entre» otras realidades es por su propia estructura un dinamismo de aproximación a la verdad real. Esto es, «la verdad» en cuanto tal es un gigantesco movimiento intelectual hacia lo que «lo real» es «en realidad» en un enfoque direccional, esquemático y gradual. No sólo cada verdad dual, sino también «la» verdad dual es aproximación a «la» verdad real. Es la obra *entera* del saber humano: aproximación intelectual a la realidad.

Con esto damos por terminado nuestro somero análisis de la verdad dual. La verdad dual es la cualidad de una intención afirmativa en la cual lo que la cosa es en realidad queda coincidencialmente actualizado en la intelección «entre» otras. Cuando en esta coincidencialidad el parecer se funda en el ser real, entonces la afirmación es verdadera. Esta afirmación y su verdad es de estructura formalmente dinámica: la actualización acontece en un medio, según una dirección determinada y según una estructura también dinámica. La verdad dual es, pues, constitutivamente dinámica precisamente porque concierne a la actualidad coincidencial. En cambio, la verdad real, lo vimos, es actualización intelectual de lo real en y por sí mismo. Son, pues, dos tipos de verdad. Pero estos dos tipos no están meramente yuxtapuestos. Varias veces he aludido a su interna

articulación. Ahora es menester recoger esta alusión en una somera conceptualización de la unidad intrínseca y formal de la verdad real y de la verdad dual.

### 3 La unidad de la verdad

¿En qué sentido hablo de la unidad de la verdad? Recojamos rápidamente las ideas. No se trata de la unidad fásica de la verdad dual sino de la unidad de los dos modos de verdad, la verdad simple y la verdad dual. Ambas verdades tienen ante todo la unidad que les confiere justamente el ser verdad: son verdad, y a fuer de tal son mera actualidad intelectual de lo real. En cuanto lo actualizado es real, constituye lo que llamamos sin más *realidad*; en cuanto esto real está intelectivamente actualizado constituye *la verdad*. Ambos momentos de lo real no son idénticos; pero no son, ya lo vimos, independientes. Tampoco son sencillamente correlativos sino que se hallan intrínseca y formalmente fundados entre sí: la verdad es siempre y sólo verdad de lo real, pero es inadmisibles pensar que realidad sea el mero correlato de la verdad. Lo real, por ser lo que «de suyo» es, da su verdad a la intelección, es lo que verdadea en ella. Lo real es entonces *realidad verdadera* (en el sentido de «verdadeante»), o realidad «en verdad».

Esta actualización intelectual de lo real tiene a su vez los dos momentos: es actualidad de la cosa real, y es actualidad del campo de la realidad que dicha cosa determina. La verdad es pues constitutivamente verdad de la cosa y verdad campal.

Esta «y» de los dos momentos puede a su vez estar actualizada en

dos modos, y por tanto la verdad tiene también esos dos modos. Uno es aquel modo según el cual lo real es intelectivamente actual en y por sí mismo. Esto significa que sus dos momentos individual y campal están actualizados *unitariamente*: es una aprehensión directa de la cosa real, inmediata, y compacta. La actualización intelectual es entonces lo que he llamado *verdad real o simple*, en el sentido de que lo real está actualizado en y por sí mismo. Pero hay otro modo, aquel según el cual la cosa real está actualizada no en y por sí misma, sino que está actualizada «entre» otras. La cosa está ciertamente actualizada como «real» individual, pero su momento campal abarca las demás cosas. De ahí que esta actualización de lo real tiene dos aspectos. Por un lado tenemos inteligido lo real, pero por otro esto real queda distendido intelectivamente en campo, y por tanto su unidad con la formalidad individual es problemática. Como esta unidad es lo que la cosa real es «en realidad», resulta que lo problemático de esta actualización se halla en lo que la cosa real es «en realidad». Dejo de lado la intelección atenta por razones obvias. La intelección de lo real es entonces dual; es un movimiento intelectual distanciado de afirmación, en el que lo real queda actualizado en actualidad coincidencial. Esta actualidad coincidencial es justo la *verdad dual*.

Por tanto, la verdad es siempre y sólo actualización intelectual de lo real. Los dos modos de verdad, la verdad simple y la verdad dual, tienen ante todo la unidad que les confiere el ser verdad, esto es, el ser actualización intelectual de lo real en cuanto intelectual. Pero esto no es suficiente para hablar de unidad de la verdad, porque podría tratarse de dos especies de verdad, esto es, de dos especies de actualización. Y no es así; hay una unidad intrínseca, y incluso formal, de ambos modos de verdad, en virtud de la cual esos dos modos de actualización no son

sólo «especies» sino justamente «modos» de actualizar: la actualización misma está intrínsecamente modalizada. Y esta modalización se expresa en un segundo carácter de unidad. El primero era la unidad que consiste en que ambas son actualización intelectual. El segundo es que estas dos actualizaciones no son independientes. La actualización coincidencial de la verdad dual lleva intrínseca y formalmente en su seno mismo la verdad simple de lo real. Es necesario subrayar la presencia formal de la verdad real o simple en toda verdad dual. Esta presencia es doble. En primer lugar, porque a la verdad dual le es intrínsecamente presente la verdad real de aquello de que se juzga. Pero además, la verdad dual se halla fundada en el medio de intelección; y el medio de intelección es la verdad real del campo. La intelección afirmativa es en efecto posible sólo por la aprehensión primordial de la realidad, y transcurre en un medio que es también verdad real. De ahí que toda verdad dual sea siempre y sólo *modulación* de la verdad simple de lo real. Pero esta verdad simple no solamente es fundamento intrínsecamente *presente* a la verdad dual, sino que en la dualidad lo real cobra, por así decirlo, su interno despliegue, el despliegue que consiste en actualizar lo que la cosa real es en realidad. La verdad simple es pues *incoativamente* una verdad dual. Pero la modulación de la verdad simple, y la incoación de la verdad dual apuntan todavía a una tercera unidad más profunda que la *mera actualidad* y que la *simple dependencia*. ¿Cuál es esta unidad?

Es que la actualización de lo real en cuanto actualización es constitutivamente abierta. La *apertura* es la unidad intrínseca y formal de los dos modos de verdad; más aún, es un carácter de toda verdad, tanto de la simple como de la dual. Modular e incoar son expresión de la apertura. Es el tercero y radical carácter de la unidad de la verdad.

¿En qué se funda la apertura? ¿En qué consiste la apertura como momento de la actualización en sí? ¿Cuál es el ámbito de la apertura? He aquí los tres puntos a los que hemos de atender brevemente.

a) ¿En qué se funda la apertura? La apertura de que aquí tratamos es un modo de actualidad, y como tal afecta formalmente a la intelección en cuanto tal. Si nuestras intelecciones no fueran más que una adición simultánea o sucesiva de varios actos de inteligir, no habría lugar a hablar de apertura. Pero esto no es así. Porque el término formal y radical de la actualidad intelectual es impresión de realidad; es decir, la intelección en que lo real se actualiza es constitutivamente sentiente. Y la impresión misma de realidad es formalmente abierta: es, como ya vimos en la Primera Parte, la trascendentalidad de la impresión de realidad. Entonces la diversidad de intelecciones puede ser a veces el despliegue de una misma impresión de realidad. En este despliegue es donde lo real queda actualizado no sólo en y por sí mismo, sino también «entre» otras cosas reales. Con ello resulta que la primaria aprehensión intelectual de lo real hace necesaria la versión hacia otras aprehensiones intelectivas. Esta versión es justo la apertura, mejor dicho es la expresión de la apertura: toda intelección es una versión, y es versión porque es constitutivamente abierta, y es constitutivamente abierta porque es constitutivamente sentiente. Y como la actualidad intelectual de lo real es la verdad, resulta que la apertura de la intelección es apertura de la verdad y a la verdad. Por ser sentiente la intelección, la verdad es constitutivamente abierta. Cada verdad implica las otras y está incoativamente vertida a ellas. La apertura es la radical condición según la cual todo lo real es aprehendido, o bien actualmente, o bien incoativamente, entre otras realidades.



b) ¿En qué consiste esa apertura? En la actualidad sentiente de lo real, lo real queda actualizado en la unidad de sus dos momentos individual y campal. Pues bien, la apertura de lo real que aquí nos interesa se halla formalmente en su momento de campalidad. Todo lo real está actualmente o incoativamente abierto a lo campal. Por tanto su actualidad intelectual, su verdad, lo está también. Toda actualidad es o bien actualmente o bien incoativamente abierta. Y esta diversidad es aprehendida intelectivamente según dos modos: el modo unitario y el modo diferencial. Como ya lo sabemos, en modo unitario la aprehensión de realidad envuelve el momento campal en unidad compacta con el momento individual, mientras que en modo diferencial este momento campal queda incompactamente autonomizado en movimiento intelectual. En ambos casos se trata de la misma estructura formal: la estructura de campalidad. Pero hay que evitar cuidadosamente una confusión. Como la intelección «en» el campo de realidad, según hemos visto, es dinámica, parecería que toda intelección es formalmente dinámica. Y esto es completamente falso. Porque el dinamismo no es propio de la estructura de toda intelección sino tan sólo de la intelección distanciada en el campo, esto es de la intelección de lo real «entre» otras realidades. Ciertamente en toda intelección hay o puede haber dinamismo. Pero esto no contradice a lo que acabo de decir. Porque en la aprehensión primordial de realidad puede haber dinamismo porque hay actualización, esto es porque es ya intelección. Tal es el caso, por ejemplo, del esfuerzo atento. Mientras que en el movimiento intelectual diferencial llega a haber actualización porque hay dinamismo: es el movimiento intelectual el que determina la actualización intelectual de lo real. Es decir, la intelección no es formalmente dinámica; sólo es formalmente dinámica la intelección dual. La aprehensión primordial de realidad no es

formalmente dinámica porque no es formalmente aprehensión de lo real «entre» otras realidades. Lo que sucede es que lo real en y por sí mismo está incoativamente abierto a estar actualizado entre otras realidades. Por tanto su intelección no es dinámica formalmente sino tan sólo consecutivamente a la actualización primaria de lo real, pero está incoativamente abierta a ser actualizada en movimiento intelectual, en dinamismo, un dinamismo de reactualización. La razón es clara: todo lo real está incoativamente inteligido según lo que es en realidad. Y como esta intelección, cuando es un movimiento intelectual, por serlo es ya formalmente dinámica, resulta que la intelección de lo real, aun no siendo siempre formalmente dinámica, está sin embargo siempre incoativamente abierta a una intelección dinámica.

Dicho esto, es claro que la apertura de que aquí estamos hablando consiste formalmente en la campalidad. La verdad dual es formal y constitutivamente abierta por ser actualidad de lo real en su momento de campalidad, en el ámbito de realidad. Es el tercer punto a que necesitamos atender.

c) El ámbito de la apertura, es el ámbito de la verdad entera. En efecto: toda verdad simple está incoativamente abierta a una verdad dinámica, y cada momento de esta verdad dinámica es un momento de conformidad estructuralmente abierto hacia la adecuación con «la» realidad, abierto hacia «la» verdad. Pero esta apertura a «la» verdad tiene diversos aspectos, porque la apertura de la verdad no es sino la apertura de la actualización de lo real, y por tanto no es sino la apertura de lo campal de lo real mismo como real. Hay un aspecto de lo real de carácter cósmico; toda verdad es en este aspecto una verdad abierta a todas las demás verdades cósmicas. Pero hay en lo real otro momento:

el momento transcendental, el momento que concierne a lo real en cuanto real. Pues bien, como vimos en la Primera Parte del libro, este carácter transcendental es formal y constitutivamente abierto. Lo real en cuanto real no es algo ya necesariamente concluso. Es por el contrario un carácter no *a priori* sino realmente fundado en el carácter real de los tipos de realidad. Este orden transcendental es, pues, constitutivamente abierto. Por tanto, si llamamos ciencia a la verdad de la unidad cósmica de lo real, y llamamos filosofía a la verdad de la unidad transcendental de lo real, habrá que decir que esa diferencia de tipos de saber, pende esencialmente de la índole misma de lo real sabido. Ciencia y filosofía son verdad abierta. El saber humano es la ingente actualización de esta constitutiva apertura cósmico-transcendental de lo real.

Naturalmente, no toda verdad es científica o filosófica en el sentido antedicho. Pero toda verdad envuelve la actualidad campal de lo real. Por ello el hombre es un animal abierto no sólo a mil modos de saber, sino a algo más hondo. Frente al puro animal, que es un animal de vida enclasadada, el hombre es desde luego el animal abierto a toda forma de realidad. Pero como animal de realidades, el hombre no sólo es un animal cuya vida es abierta, sino que es antes que nada el animal intelectivamente actualizante de la apertura misma de lo real como real. Sólo por eso es abierta su vida. La inteligencia sentiente, esa modesta facultad de impresión de realidad, actualiza así en el animal humano el todo abierto de lo real como real. La inteligencia actualiza la apertura de lo real. A su vez —no es nuestro tema— al surgir de una inteligencia sentiente, lo real mismo está abierto, pero es otro tipo de realidad en cuanto realidad.

¿Qué es esta apertura a lo real? Podría pensarse que es la apertura al ser. Si así fuera, el hombre sería el comprensor del ser. No es así. El hombre es el aprehensor sentiente de lo real. La verdad no es verdad ni del ser, ni de lo real en cuanto que es, sino que es verdad de lo real como real. Por tanto, se nos plantea ahora el problema no sólo de «verdad y realidad» sino el grave problema de «verdad» «realidad y ser». Después de haber examinado qué es la verdad, y qué es la verdad de lo real (en sus diversas formas y en su unidad primaria) hemos de plantearnos el tercer problema: verdad, realidad y ser.

### §3 VERDAD, REALIDAD Y SER

Toda verdad, decimos, es actualidad intelectual de lo real en cuanto intelectual. Ahora bien, esta actualidad reviste dos formas: la verdad de la aprehensión primordial de realidad y la verdad de la afirmación. Estas dos formas son unitariamente las dos formas de apertura de la intelección a la cosa *real*. La filosofía usual no lo ha entendido así. Ha pensado que aquello a lo que está firmemente abierta la intelección es *el ser*. Esta conceptualización está determinada por un análisis tan sólo de la verdad dual. Se centra toda la intelección en la afirmación, y además se identifica la afirmación con la afirmación predicativa «A es B»; toda otra posible forma de intelección sería una predicación larvada. Ver este color blanco como real sería un modo larvado de afirmar que este color «es» blanco. Este juicio predicativo ha sido el hilo conductor del análisis usual de la intelección. Pienso, sin embargo, que esta conceptualización no es viable. Ante todo, porque el propio juicio no sólo en su forma predicativa sino el juicio en tanto que afirmación, no recae sobre el «es» designado como ser copulativo sino sólo sobre lo «real».

La verdad de la afirmación no es primaria y formalmente verdad de lo que «es» sino de lo «real». Pero además, es que hay una intelección de la realidad no afirmativa, que a pesar de su irrefragable originalidad y prioridad la filosofía actual pasa por alto: es la aprehensión primordial de realidad. Y la aprehensión primordial de realidad no es un modo larvado de intelección afirmativa.

Primeramente, porque esta aprehensión primordial no es afirmación, y además porque esta aprehensión no recae sobre el ser. Su término formal no es el ser sustantivo; el llamado ser sustantivo no es el término formal de la aprehensión primordial; su término es lo real en y por sí mismo. Por esto la verdad de la aprehensión primordial de realidad no es verdad acerca del ser sustantivo sino *acerca de* la realidad sustantiva. Realidad, pues, no es ser, y la verdad acerca de la realidad no es verdad acerca del ser. Sin embargo, a pesar de que el ser no esté incluido formal y primariamente en la intelección de lo real, tiene una interna articulación con lo real en la estructura de toda intelección. Por tanto, si queremos analizar la índole de la verdad, hemos de proceder por pasos contados. Hemos de ver ante todo que la afirmación, y por tanto su verdad, no son afirmación y verdad de ser sino de realidad. Hemos de ver después que la intelección primaria, esto es, la aprehensión primordial de lo real no aprehende el ser sustantivo sino la realidad. Su verdad es lo que he llamado verdad real. Pero como el ser, a pesar de no constituir el término formal de la intelección puede estar incluido de alguna manera en toda intelección, hemos de determinar la estructura positiva de toda verdad en cuanto tal según la interna articulación de sus dos momentos de realidad y de ser. Así pues, se nos plantean tres cuestiones:

A) La afirmación como afirmación de realidad. Es el problema «verdad y ser copulativo».

B) La aprehensión primordial como intelección de realidad. Es el problema «verdad y ser sustantivo».

C) Estructura interna de la verdad de la intelección en sus dos momentos de realidad y de ser. Es en toda su generalidad el problema «verdad, realidad, ser».

### *1 Verdad y ser copulativo*

El juicio, según vimos, tiene tres formas diversas: forma predicativa, forma preposicional y forma posicional.

a) Comencemos por el análisis del juicio predicativo «A es B», que es el hilo conductor de toda la conceptualización clásica de la verdad en su unidad con el ser. ¿Sobre qué recae este juicio? Ya vimos que el «es» tiene tres funciones distintas. Significa la «relación» en que están A y B. Es propiamente lo que ha dado origen al vocablo mismo de «cópula»: es el ser copulativo. Pero el «es» tiene una función más honda y anterior a la de aquella relación: es la función de expresar la conexión misma de A y de B, esto es, su «unidad conectiva». Pero además y antes que expresar esta unidad conectiva, el «es» expresa la afirmación en cuanto tal. Y estas tres funciones tienen, según veíamos también, un preciso orden de fundamentación. La cópula se funda en la conexión: sólo porque A y B están en unidad conectiva, adquieren la suficiente autonomía funcional para dar lugar a la relación de B y A.

Pero a su vez, esta unidad conectiva no constituye el juicio predicativo; lo que constituye el juicio predicativo es la afirmación de dicha unidad conectiva, y por tanto de la copulación: el juicio predicativo consiste en afirmar que la unidad A-B está en el término del juicio. Por tanto todo nuestro problema se centra en esta primaria función, a saber, en el «es» como afirmación. ¿Qué es esta afirmación?

No nos preguntamos por la estructura del acto de intención predicativa sino que nos preguntamos por lo predicado mismo en cuanto tal, es decir, nos preguntamos sobre el «es» a que alude la cópula. ¿Sobre qué recae esta cópula?

Desde luego, no recae formalmente sobre una objetividad: el «es» no consiste en «objetivamente es así». El ser es más que objetividad. Entonces se propendería a pensar que el «es» de la afirmación recae sobre el «ser» de lo afirmado. La afirmación predicativa *recaería* sobre el ser de A, de B, y de su conexión. Sólo después podría expresar la relación. Dejando de momento este aspecto «relacional» de la cópula, nos preguntamos: la afirmación predicativa ¿recae sobre el ser? Ciertamente no. Aquello sobre lo que la afirmación predicativa recae es la realidad de A, de B y de su unidad conectiva. Por el contrario, según la interpretación usual, la afirmación *recaería* sobre el ser de A, y sobre el ser de B. Estos dos seres formalmente nada tienen que ver entre sí, porque ser A no es ser B, ni recíprocamente. Por tanto el ser a que aludiría la cópula «es» sería la unidad de aquellos dos seres. En esta unidad el ser de A y el ser de B quedarían modificados por su unidad conectiva. Así se comprende que el ser de «A-B» sea un ser rigurosamente copulativo. La afirmación consistiría en afirmar copulativamente la unidad de los dos seres de A y B. Pero esto no es

así. La afirmación y su «es» no recaen directa y formalmente sobre el ser de A, de B y de su conexión, sino sobre la realidad de A, de B y de su conexión. En la afirmación predicativa hay ciertamente una conexión, pero no es una conexión de seres sino una conexión o compleción real: es B realizándose en la realidad de A. Que A, B y su unidad se nos presenten como «siendo» no significa que mi afirmación recaiga sobre el «siendo» mismo, sobre el ser mismo, ni se funde en él, sino que recae sobre lo real, todo lo «siendo» que se quiera, pero en cuanto real. No es la cosa, la *res como res esente* en cuanto *esente*, como *res esente* en cuanto *res*. Lo vimos en el análisis de la afirmación. Aquello de que se afirma es siempre lo real aprehendido ya en aprehensión primordial de realidad. Esto real es «re-inteligido» entre otras cosas reales. Y la unidad de esta intelección está en el momento campal de realidad. El medio de intelección en distancia no es el ser sino la realidad campal. Y la afirmación misma consiste en afirmar la realización de la simple aprehensión B en la realidad A ya primordialmente aprehendida. Cuando esta afirmación es predicativa el movimiento intelectual tiene un carácter propio: es *coligente*. Me explicaré. La afirmación predicativa, como toda afirmación, es una intelección dual: entiende una cosa real entre otras y desde otras. Pero es dual en un segundo aspecto propio tan sólo de la afirmación predicativa: porque aquello que se entiende está en lo inteligido pero solamente en conexión con éste. Todo juicio es afirmación de una realización de la simple aprehensión en aquello de que se juzga. Y cuando esta realización tiene carácter conectivo, entonces hay dos dualidades: la dualidad propia de la afirmación como intelección en distancia, y la dualidad de la unidad conectiva de B y A. Esta segunda dualidad es lo peculiar del juicio predicativo. La afirmación predicativa consiste en afirmar la unidad de esta dualidad. En su virtud, el

movimiento intelectual de afirmar B en A (o lo que es lo mismo, la realización de B en A) es, en cuanto acto, un acto de conexión: y a este acto conectivo en cuanto acto es al que llamo colegir en el sentido etimológico de «reunir-con», y no en el sentido también usual de inferir o cosa parecida. El movimiento intelectual en distancia es ahora un movimiento coligente. En este colegir se entiende lo real conectivo mismo. Lo real está actualizado ahora intelectivamente en el colegir: lo real en la estructura conectiva de su actualidad está entendido, está intelectivamente actualizado, en el movimiento del colegir. Si se quiere: todo juicio afirma una realización, y cuando la realidad misma es conectiva, esta realización es entendida coligentemente. Este colegir no es sólo una forma más de movimiento, sino que constituye en el movimiento mismo un momento propio de intelección. Lo coligentemente entendido es lo real en su unidad conectiva; esto real es lo que se afirma en «modo recto».

Pero la afirmación coligente afirma lo real conectivo en la cópula «es». ¿Qué es este «es»? El «es» no constituye la afirmación. Como afirmación, la afirmación está constituida tan sólo como afirmación de lo real. Pero el «es» tiene sin embargo una significación propia: expresa lo real afirmado en cuanto afirmado. Este expresar no significa ni lo real ni su verdad, sino lo afirmado *en cuanto afirmado*. La afirmación, veámos, es intelección distanciada en movimiento intelectual. Por ello, la afirmación es una actualidad coincidental entre los fueros de la inteligencia y los fueros de lo real. Pues bien, cuando la afirmación es conectiva, la coincidencia es actualización en un colegir. Entonces la copulación no es sólo colegir o reunir B y A, sino que es ante todo reunir o colegir la intelección y la realidad conectiva misma. Los términos de la copulación son la inteligencia y lo afirmado. El «es»

copulativo expresa esta unidad coligente de la inteligencia y de lo real. Esta unidad es lo afirmado «en cuanto afirmado». Entonces una cosa es clara: como el «es» expresa lo afirmado real en cuanto afirmado, resulta que el «es» está apoyado en la realidad y no al revés. Es la ulterioridad del ser respecto de la realidad. Ahora bien, en la afirmación entendimos lo real distanciado, dado distancialmente en forma de impresión de realidad. Por tanto el «ser» es la expresión de una primaria impresión de realidad. La afirmación no entiende en modo recto el ser de lo real, sino la realidad misma; pero entiende en modo oblicuo, el ser de lo real. La oblicuidad es justo lo que designa la idea de expresión. La afirmación afirma en modo recto la realidad, y en modo oblicuo la expresión de lo afirmado en cuanto afirmado, esto es, el ser. ¿Cómo? Es la cuestión esencial. Lo veremos en seguida. Pero en todo caso se ve ya con claridad lo que muchas páginas atrás decía: la dialéctica del ser se funda en la dialéctica de la realidad. Y este fundarse es lo que designa, en este caso, el verbo «expresar». El ser y su dialéctica no son sino expresión de lo real y de su dialéctica conectiva. El elemento del juicio predicativo no es el ser sino la realidad. Por tanto su verdad no es la verdad del ser sino la verdad de lo real.

Pero ésta no es la única falla de la conceptualización que discutimos. Estamos tratando de ver si, en efecto, el juicio es formalmente el lugar del ser y de su verdad. He procurado hacer ver que no es así en el juicio predicativo. Pero a esta falla se agrega otra más fundamental: el que no todo juicio es predicativo. ¿Qué sucede con las otras dos formas de juicio, el juicio preposicional y el juicio posicional?

b) La filosofía actual no se ha ocupado *debidamente* de estas

formas de juicio, sino que ha entendido sin más que no son sino formas larvadas de intelección de que lo afirmado «es». Ahora bien, esto no es así. Y en ello se denuncia bien claramente la no-universalidad del «ser copulativo» como carácter de todo acto intelectual. Hay intelecciones, en efecto, que no hacen intervenir el «es» copulativo ni tan siquiera larvadamente. Es lo que ahora rápidamente hemos de ver.

Lo que he llamado juicio preposicional es lo que constituye el sentido de la frase nominal. Esta frase carece de verbo. La filosofía clásica, como ya dijimos, no se ha ocupado de esta proposición. A lo sumo, ha pensado, cuando alguna vez repara en ella, que esta frase es un juicio predicativo larvado. Decir «la mujer, voluble» sería un modo elíptico de decir «la mujer es voluble». Pero esto es radicalmente insostenible. Ningún lingüista admitiría hoy que la frase nominal lleva elípticamente una cópula sobrentendida. La lingüística piensa, y con razón, que la frase nominal es un tipo originario e irreductible de frase a-verbal. Hay dos clases de frases: la frase verbal y la frase averbal; y ambas son dos maneras de afirmación esencialmente irreductibles. No hay en la segunda una elipsis verbal. La cosa es tanto más clara cuanto que las frases con elipsis verbal son frecuentísimas, por ejemplo en sánscrito clásico. Pero junto a ellas hay frases estrictamente nominales sin elipsis verbal; por ejemplo en el Veda y en el Avesta la frase nominal raras veces es elíptica. Y esto es esencial por dos razones. Primero, por lo que acabo de decir: la frase nominal es en sí misma y por sí misma una frase averbal. Carece, pues, de ser copulativo. No es por tanto predicación larvada. La filosofía usual ha reflexionado, aunque con pobres resultados, sobre los juicios que carecen de sujeto (los impersonales) o sobre los juicios que carecen de predicado (los llamados juicios existenciales). Pero ni siquiera se le ha

ocurrido pensar el que haya juicios sin cópula. Pues bien, la frase nominal, carece de cópula, y sin embargo, es un juicio en el sentido más riguroso del vocablo. Y esto nos descubre la segunda razón por la que la teoría del juicio larvado es insostenible. La frase nominal, en efecto, no sólo carece de cópula sino que precisamente por ello mismo, según vimos, afirma la realidad con mucha más fuerza que si empleara el verbo «es». Decir «la mujer, voluble» es afirmar la realidad de la volubilidad de un modo mucho más fuerte que diciendo «la mujer es voluble». La frase nominal es una afirmación explícita de realidad sin cópula ninguna. Y ello muestra una vez más que lo formal del juicio no es la afirmación copulativa del «es», sino la afirmación de lo real como realidad.

Esto es aún más claro si cabe, si atendemos al juicio posicional: es lo real inteligido como «siendo» por ejemplo fuego, lluvia, etc. Pero no es este ser lo que afirma en modo recto, sino que lo afirmado en modo recto es lo real aprehendido ya en una aprehensión primordial, como realización primera y por entero de una simple aprehensión. Aquello de que se juzga es lo real en y por sí mismo, pero sin previa calificación denominativa. Por esto hay un solo nombre. Y esto es más verdad de lo que a primera vista pudiera suponerse. Porque el «es» copulativo no se limita a estar ausente como en la frase nominal y en el juicio preposicional, sino que hay hechos mucho más graves para nuestro problema: es que hay lenguas que carecen de la cópula «es», o que si la tienen jamás tiene «es» función copulativa en ellas. A pesar de todo se emiten y expresan en estas lenguas afirmaciones sobre lo real. No son lenguas indoeuropeas. La teoría de la afirmación se ha fundado exclusivamente sobre las lenguas indoeuropeas, y dentro de ellas sobre el logos helénico, el célebre *lógos apophantikós* de Aristóteles. Y

esto ha podido conducir a una falsa generalización, a pensar que el «es» es el momento formalmente constitutivo de toda afirmación. Claro está, como nos expresamos en lenguas que proceden del tronco indoeuropeo, no nos es posible eliminar de nuestras frases el verbo «es», y tenemos que hablar forzosamente de que tal o cual cosa «es» real, etc.; de la misma manera que la propia filosofía griega desde Parménides hasta Aristóteles, ha tenido que emplear frases en las que se dice «el ser es inmóvil, etc.». Aquí aparece dos veces el «es», una como aquello de que se afirman unos predicados, y otra como la cópula misma que los afirma. Estos dos sentidos no tienen nada que ver entre sí. Lo cual pone bien de manifiesto la enorme limitación de la frase indoeuropea en este tipo de problemas. Como las lenguas están ya constituidas, lo esencial es no confundir esta necesidad histórica y estructural de nuestro lenguaje con la conceptualización de la afirmación misma. Dejando pues de lado el ser como aquello que se afirma, lo que nos importa aquí es que el acto mismo de su afirmación, el «es» copulativo, no está constituido por la afirmación sobre el ser. La afirmación recae ciertamente sobre lo real como algo «siendo», pero es «realidad» siendo y no es «siendo» realidad. Es lo real puesto como realización de una simple aprehensión, pero no es lo real ya puesto como tal realidad calificada y propuesta para un acto ulterior de otra simple aprehensión. Sería absurdo pretender que al exclamar «¡Fuego!» estoy diciendo «Esto es fuego». Esto sería una mera traducción de mi exclamación, y además una mala traducción. La afirmación exclamativa no recae sobre el ser sino tan sólo sobre lo real. Y una vez más, esta afirmación afirma la realidad con muchísima más fuerza que su traducción en frase copulativa. Podría traducirse menos mal diciendo «es fuego». Pero la afirmación de realidad es evidentemente mucho más débil que en la exclamación sin «es».

Sin embargo, tanto la afirmación posicional como la afirmación preposicional, afirman en modo recto lo real, pero «a una» con ello se afirma en modo oblicuo su expresión como «siendo». La exclamación es *en* sí misma la expresión de lo real en cuanto afirmado: envuelve el ser como expresión de la impresión de realidad. Es decir, tanto en el juicio copulativo como en el juicio preposicional y en el juicio posicional, hay un momento propia y formalmente constitutivo, a saber, la realidad, pero hay también un momento, por así decirlo congénere, que es la expresión de lo inteligido como siendo. ¿Cómo es esto posible? Podría pensarse que esto proviene de que aunque la afirmación no consista ni expresa ni larvariamente en un «es» copulativamente inteligido, sin embargo pudiera provenir de que aquello de que se juzga, lo real, consiste en ser un «ser sustantivo», a diferencia del ser copulativo que no se daría más que en el juicio. La verdad sería entonces la verdad del ser sustantivo afirmada en el ser copulativo. Ahora bien, esto es imposible. Hemos visto que el juicio no consiste formalmente en el «es» copulativo. Examinemos ahora si lo real de que se juzga consiste, en cuanto juzgado, en un ser sustantivo.

## 2 Verdad y ser de lo sustantivo

Traté de este problema en la Primera Parte de la obra después de las páginas dedicadas al tema en *Sobre la esencia*. Pero para mayor claridad vuelvo a repetir lo dicho.

Aquello de que se juzga es lo real aprehendido en aprehensión primordial de realidad. Es la forma primaria y radical de intelección, anterior por tanto a todo posible juicio, y que recae sobre lo real en y

por *sí* mismo. Por tanto su verdad no es verdad ni de conformidad ni de adecuación como en el juicio, sino que es pura y simplemente verdad real. Lo que nos preguntamos ahora es si esta aprehensión y su verdad real recaen formalmente sobre la cosa en cuanto tiene ser. Como la cosa real es sustantiva, la cuestión enunciada es idéntica a la de preguntar si lo que es término de aprehensión primordial y de su verdad real es la cosa como ser sustantivo. Fue la idea de toda la filosofía a partir de Parménides: la afirmación enunciaría lo que es lo real como ser sustantivo. Pero esto me parece insostenible. La intelección primaria y radical aprehende simplemente lo real en y por sí mismo como realidad. El llamado ser sustantivo está ciertamente en esta intelección, pero sólo como un momento fundado en la formalidad de realidad. Pensar que realidad sea un modo más de ser sustantivo es, como diré en seguida, una ingente *entificación de la realidad*. Para verlo con más rigor volvamos a decir brevemente qué es lo real que aprehendemos primordialmente, qué es ser, qué es ser sustantivo, y por qué la intelección de la realidad es «a una» intelección de lo real y de su ser sustantivo, esto es qué es *ser* verdad real.

a) No tenemos que tratar directamente de lo real en cuanto real; este sería un problema metafísico. Nos preguntamos por lo real en y por sí mismo, pero tan sólo en cuanto es aprehendido en aprehensión primordial de realidad. En esta aprehensión primordial lo aprehendido tiene formalidad de realidad; no es estímulo sino algo real, es decir, es aprehendido no como un signo de respuesta sino como algo «de suyo». Este «de suyo» no es una necesidad lógica, por así decirlo, sino que significa tan sólo que los momentos de lo aprehendido *pertenecen* a él no por razón de la respuesta que puede suscitar, sino que le pertenecen como algo «en propio». Por forzosidades idiomáticas lo

expresamos diciendo que lo aprehendido «es» en propio lo que es y como es. Pero aquí el «es» no designa el carácter propio y formal de lo aprehendido, como ya lo hemos visto anteriormente. Lo aprehendido es realidad y no ser en el sentido estricto del vocablo.

Esta diferencia entre realidad y ser, la consideramos ante todo tan sólo negativamente: realidad no es ser. En el punto siguiente veremos positivamente la índole de esta diferencia.

Tomemos un trozo de hierro. Repetimos hasta la saciedad: tiene tales o cuales propiedades. Pero estas propiedades no son el ser del hierro, sino que son el hierro mismo, la realidad férrea: no es «ser hierro» sino «realidad férrea». Y lo mismo acontece si lo que se quiere decir es que el hierro existe. La realidad es el «de suyo», y por tanto está allende la diferencia de esencia y existencia en sentido clásico. Esencia y existencia conciernen tan sólo al contenido de lo aprehendido. Pero el «de suyo» no es ni contenido ni formalidad. Sea cualquiera la índole de aquella diferencia, tanto la esencia como la existencia clásicas son lo que son tan sólo porque esa esencia y esa existencia competen «de suyo» a la cosa. El «ser» del hierro no es el «hierro». ¿Qué significa negativamente esta diferencia? Recordemos que hablamos de la realidad y del ser de la cosa real en cuanto aprehendida en aprehensión primordial. Pues bien, podría pensarse que frente al «ser» hierro se puede echar mano de otro verbo para expresar la realidad férrea. Sería el verbo «haber». Se diría «hay» hierro a diferencia de «es» hierro. El «hay» expresaría la nuda realidad. No lo pienso así. El «hay» designa siempre y sólo algo que hay en mi vida, en mi situación, etc. Pero esto no designa sin más «realidad». La realidad es una formalidad de la cosa en y por sí misma; no es cuestión



de que haya o no haya. El verbo que a mi modo de ver, por lo menos en español, sirve para nuestro tema es el *verbo estar* a diferencia del *verbo ser*. Se ha subrayado muchas veces esta diferencia diciendo que estar significa algo circunstancial, por ejemplo «estar enfermo». En cambio ser significaría la realidad permanente diciendo por ejemplo de alguien que «es un enfermo». Sin embargo, no creo que sea ésta la significación radical del verbo estar. Estar designa el *carácter físico* de aquello en que se está *in actu exercito*, por así decirlo; en cambio el ser designa el estado «habitual» de lo sido, sin alusión formal al carácter físico de realidad. El tuberculoso «es» un enfermo. Pero en cambio, al decir que está tosiendo, que está febril, etc., designamos formalmente el carácter de la tos y de la fiebre en su carácter físico: «está» tosiendo, «está» febril, etc. Es verdad que con enorme frecuencia se expresa lo circunstancial con el verbo estar; pero es precisamente viendo en lo circunstancial el carácter formalmente físico de su realidad. La contraposición entre ser y estar, no es primariamente una contraposición entre lo permanente y lo circunstancial, sino la contraposición entre un «modo de ser», habitual o otro, y el «carácter físico» de realidad. Por eso a veces incluso para designar el carácter físico de lo habitual se echa mano del verbo estar, por ejemplo al decir de alguien que «está tuberculoso». Pues bien, el verbo estar designa la realidad física a diferencia del verbo ser que tiene otro significado que explicaremos en seguida. En la aprehensión primordial de realidad la cosa «está» física y realmente aprehendida en y por sí misma en mi aprehensión. Recurriendo al concepto de actualidad que venimos explayando a lo largo de toda la obra, recordemos que actualidad no significa «presencia» sino el «estar» presente en cuanto estar: es lo real «estando» presente en y por sí mismo como real. Realidad no es, pues, ser. ¿Qué es entonces ser?

b) Al hablar del ser del hierro puede aludirse no a sus propiedades o a su existencia, sino a que el hierro «sea». Propiamente es este «ser» el que se contrapone al «estar». Pero salta a los ojos que este «ser» no es un momento formal de la realidad férrea, porque es el hierro, él, la realidad férrea misma, la que «es». No es «ser hierro» (ya hemos visto que no es así) sino el «hierro es». ¿Qué es este ser? Todo lo real es, en cuanto real, respectivo (no confundamos respectividad y relación). Y esta respectividad de lo real en cuanto real es lo que yo entiendo por mundo. Esta respectividad es constitutiva de lo real en cuanto real; es decir, todo lo real es formalmente mundanal. Ahora bien, la cosa real respectiva en cuanto realidad es la realidad física de ella y del mundo intrínseca y formalmente constituido por aquélla. Pero puedo considerar la cosa real no como constitutiva y formalmente real (en su doble dimensión individual y mundanal) sino como una realidad «actual» en el mundo. El mundo es «respectividad»; la actualidad en esta respectividad de lo real en cuanto «está» en el mundo constituye la actualidad de lo real en el mundo. La realidad entonces no es tan sólo algo que constituye mundo sino que es actual en el mundo ya constituido por ella. Pues bien, la actualidad de lo real en el mundo es justo «ser». El «hierro es» significa que aquello que físicamente constituye el hierro real es *férreamente actual* en el mundo. Este estar en el mundo como actualidad de lo real (*estar*) en la respectividad (*mundo*) es lo que constituye el *ser*. Si el hierro pudiera sentir su realidad, la sentiría como realidad férrea, férreamente actual en el mundo. Esto y no otra cosa significa «el hierro es». Lo demás no es el ser sino la realidad. Así, una cosa es describir al hombre como realidad naciendo de unos progenitores y entre otras cosas reales, otra describirlo diciendo que «vio la luz». Esto último es la actualidad de lo generado (realidad) en el mundo (luz). A la realidad no le pertenece

como momento formal el ser; el ser no es un momento propio y formal de la realidad. ¿Qué es entonces lo real en cuanto que es? Que el ser no *pertenezca* formalmente a la realidad de lo real no significa que el ser no pertenezca a lo real. Y esto es lo que ahora nos preguntamos: en qué consiste esta pertenencia.

c) Lo real no es sujeto de notas sino sistema constructo de notas constituyentes y constitutivas. Es decir, lo real no es un sujeto sustancial sino una sustantividad. De esta sustantividad decimos, y con razón, que «es». Esto significa por lo pronto que el ser, aunque no se identifique con la realidad, sin embargo la transfunde completamente por así decirlo. Y la transfunde como realidad sustantiva. El ser es entonces ser de la sustantividad. Y a esto es a lo que podría llamarse ser sustantivo. Pero sería una denominación inexacta, porque no se trata de que el ser sea lo sustantivo, ni de que la sustantividad sea el ser sino de que la sustantividad de lo real «es». No es un *ser sustantivo* sino el *ser de lo sustantivo*. Es la forma más radical del «ser», no porqué la realidad sustantiva sea un modo de ser, sino porque el ser de lo sustantivo es el ser de lo más radical de una cosa real, es el ser de su propia sustantividad. No confundamos pues ser de lo sustantivo y ser sustantivo. Si a veces hablo de ser sustantivo entiéndase siempre que me refiero al ser de lo sustantivo. Y esto nos lleva a esenciales consecuencias en el orden de la intelección.

d) Realidad y ser en efecto no se identifican pero tampoco son independientes. Al tomar «a una» la realidad sustantiva y su ser en la intelección primaria, es decir en la aprehensión primordial de realidad, nos encontramos con tres caracteres esenciales.

En primer lugar, nos encontramos no sólo con la distinción sino

también con la anterioridad de la realidad respecto del ser. Realidad no es el modo supremo de ser sino que al contrario el ser es un modo de la realidad. Por esto no hay un *esse rea/e*, un ser real, sino tan sólo, como yo digo, *realitas in essendo*, la realidad en ser. La cosa real «es»; es ella, la cosa real, la que «es», pero no es que el ser sea la realidad de la cosa real. Realidad no es entidad. Lo demás es una inaceptable entificación de la realidad. La filosofía griega y la europea posterior han identificado siempre realidad y ente. Tanto en filosofía como inclusive en teología, las cosas reales han sido consideradas formalmente como entes reales, y Dios mismo como realidad suprema sería el ser subsistente, el ente supremo. Pero esto me parece inaceptable por completo. Realidad no es entidad, ni lo real es ente. Ente es solamente lo real en cuanto que es. Pero antes de ser ente, lo real es real. Sólo en cuanto lo real está incurso en la actualidad ulterior de su ser, sólo entonces puede y debe recibir la denominación de ente, una denominación posterior, por tanto, a su condición de real. Por esto la entificación de la realidad es en el fondo tan sólo una gigantesca hipótesis conceptiva. Inclusive tratándose de Dios es menester decir que Dios no es el ser subsistente ni el ente supremo, sino que es realidad absoluta en la línea de realidad. Dios no «es». Sólo puede llamarse a Dios ente desde las cosas creadas que están siendo. Pero en y por sí mismo Dios no es ente. La cosa real no es real porque «es», sino que «es» porque es real. No se identifican pues realidad y ente. El ser es ulterior a la formalidad de realidad.

En segundo lugar, esta ulterioridad no significa que ser sea algo así como un accidente ontológico de lo real. Esto sería absurdo. Todo lo real «es», y «es» inexorablemente, porque todo lo real es formalmente respectivo, y por tanto es actual en esta respectividad, es decir «es».

Como «realidad» es una formalidad física de lo aprehendido en intelección sentiente, resulta que el «es» y su ulterioridad, aunque no sean un momento físico de su formal realidad, sin embargo esta ulterioridad de su actualidad en el mundo en cuanto tal, es decir, el ser, es una ulterioridad ciertamente ulterior, pero física a su manera como física es la actualidad de lo real. Lo real no es modo de ser, pero lo real está (por tanto está presente) en el mundo, es decir «está siendo». Decir que lo real está en ser significa más concretamente que lo real está siendo. Aunque el ser no sea un momento formal de lo real, estar siendo es un momento físico de lo real, pero consecutivo a su formal realidad.

De ahí que el ser no es primariamente algo entendido, como se ha pretendido desde Parmérides, sino que el ser es algo sentido al aprehender sentientemente la cosa real en y por sí misma. El ser está sentido pero no en modo recto, es decir no es el término formal de aquella aprehensión, sino que el ser está co-sentido, sentido en un modo oblicuo como actualidad ulterior. Lo real «está» siendo» por ser ya real. Lo aprehendido en modo recto es el «estar»; el «siendo» no se aprehende sino en modo oblicuo. Volveré sobre ello.

En tercer lugar, la intelección es mera actualización en la inteligencia sentiente, y lo real en esta su actualización es la verdad: es verdad real. La verdad real no hace intervenir como término formal suyo el «es». Al inteligir en y por sí mismo lo real inteligimos que lo real está siendo por ser *real*. La verdad real es la unidad de lo real como algo que «está» actualizado en intelección, y como algo que por ello está «siendo». La verdad real no hace intervenir formalmente el ser sino sólo lo real. Solamente porque lo real «está» siendo, es por lo que

el «siendo» está cointeligido al inteligir lo real. Si el «siendo» se halla en esta intelección no es para constituirla *formalmente* sino como momento *oblicuamente inteligido* en lo real. El ser está en la aprehensión primordial pero no como constitutivo formal de ella, sino como momento ulterior *de* ella, bien que *en* ella misma. No confundamos estar en la aprehensión con constituirla formalmente. La verdad real no es la verdad del ser de lo sustantivo, pero abarca inexorablemente, aunque oblicuamente, este ser de lo sustantivo. ¿Cómo? Es la cuestión de la interna articulación de verdad, realidad y ser en la intelección.

### 3 *Articulación de verdad, realidad, ser*

En los dos puntos anteriores han ido apareciendo los aspectos esenciales de esta articulación, pero sobre todo por su carga negativa, para hacer ver lo inaceptable de la concepción que discutíamos. Era una conceptualización según la cual la verdad recae sobre el ser, tanto copulativo como sustantivo, de suerte que realidad consistiría tan sólo en un modo de ser, bien que un modo radical. Como suele decirse usualmente «ser» significaría «ser real». Al criticar esta conceptualización es como aparecieron negativamente aspectos esenciales del problema. Ahora, nos bastará con recoger positivamente estos mismos aspectos. Ello hará ver la firme rigurosa de la articulación que buscamos.

Esta es una articulación en la intelección. La realidad repito es «de suyo» intrínseca y formalmente respectiva en cuanto real; es decir, es mundanal en el sentido preciso de mundo como unidad de respectividad de lo real en tanto que real. Pero su mundanidad está

fundada precisa y formalmente en realidad. *Es la realidad la que por ser real funda el mundo y es mundana. De ahí que la realidad por ser mundana tiene una actualidad propia en ese mundo en cuanto mundo constituido por ella: es el ser. Por tanto, al inteligir lo real co-inteligimos, co-sentimos, lo real como siendo. Y entonces se nos plantea el problema de qué sea y cómo sea posible esta co-intelección: es justamente la interna articulación de realidad y ser en la intelección.*

Hemos visto que ambos momentos ni se identifican ni son independientes: el ser es siempre una inexorable «necesidad» real de la realidad, por tanto es siempre «ulterior» a lo real como real. La co-intelección se funda en esta ulterioridad. Esta ulterioridad tiene distintos aspectos en la intelección, según se trate de la intelección primordial de realidad o de la intelección afirmativa. Es de un lado la ulterioridad de lo que llamo «ser de lo sustantivo», co-inteligido en la aprehensión primordial de realidad. Es de otro, la ulterioridad del ser en la intelección afirmativa, lo que llamo «ser de lo afirmado». Ambas ulterioridades no son independientes sino que poseen una intrínseca y radical unidad. La articulación co-intelectiva de realidad y ser es la que constituye integralmente la verdad. El problema de la articulación se despliega así en cuatro cuestiones:

- a) La intelección de la realidad en su ser de lo sustantivo.
- b) La intelección de la realidad en su ser de lo afirmado.
- c) La unidad del ser en la intelección.
- d) Realidad y ser en la verdad.

a) *La intelección de lo real en su ser de lo sustantivo.* Ya lo hemos visto en la Primera Parte de este estudio; pero es menester recordarlo expresamente. Al inteligir lo real en aprehensión primordial co-inteligimos el momento de ser, según acabamos de decir. ¿Cómo y por qué? Esta es la cuestión.

En aprehensión primordial, realidad es la formalidad de lo impresivamente aprehendido. En esta impresión de realidad lo real está aprehendido en y por sí mismo. Pero esta realidad impresivamente aprehendida tiene en su formalidad misma una dimensión mundanal. Y la actualidad de lo aprehendido en esta dimensión mundanal es lo que he llamado el ser de lo sustantivo. Que toda aprehensión primordial sea mundanal es claro porque esa aprehensión aprehende la formalidad en sus dos momentos individual y campal. Ahora bien, el campo de realidad no es sino la respectividad mundanal en cuanto aprehendida en impresión. De ahí que percibir una cosa real en su momento campal sea percibirla de algún modo en su misma respectividad mundanal. Entonces, la actualidad de algo real en intelección impresiva es también actualidad en el campo de la realidad y por tanto en el mundo. Y la actualidad de lo real en el campo y en el mundo es el ser de lo sustantivo. Sólo porque lo real es en y por sí mismo campal y mundanal, sólo por esto lo real tiene actualidad campal y mundanal; esto es, sólo por eso lo real «es». Esta actualidad, este ser dado en impresión de realidad, es por tanto, como decía, un momento ulterior y físico de lo real. Pero que la ulterioridad sea física no quiere decir sin embargo que el término de la ulterioridad sea también algo formalmente físico; ésta es otra cuestión. Así vamos a ver en seguida

que la ulterioridad es un momento físico de lo real, pero que el ser no es físico en el mismo sentido en que lo son las notas de la cosa. Lo real es real y tiene en sí mismo un «es» en ulterioridad física, pero el ser no es formalmente sino ulterioridad de realidad física, no es algo, no es nota. Por tanto lo real aprehendido en impresión nos está remitiendo en la impresión misma a lo ulterior de ella, a su ser. Esta remisión no es, pues, una especie de movimiento lógico sino que es un momento físicamente aprehendido en la realidad en impresión: la realidad en impresión está físicamente aprehendida y es impresivamente remitente desde la formalidad de realidad a lo ulterior de ella, a su actualidad mundanal, porque la ulterioridad misma es un momento físico de la impresión de realidad. De esta suerte el ser mismo es formalmente algo «sentido».

Entonces esta ulterioridad tiene en la aprehensión un preciso carácter al que no aludí explícitamente en la Primera Parte del estudio, pero que aquí es importante destacar. Lo real no es simple alteridad en afección sino que es lo real mismo remitiéndonos, en su propia formalidad, desde esta formalidad individual a su actualidad campal y mundanal, hacia su ser. Esta remisión física es una remisión «desde» lo que en impresión nos es presente; por tanto, este «desde» es rigurosamente un ex. La aprehensión primaria del ser de lo sustantivo es por esto «ex-presión»; es lo que está expreso en la «im-presión» de realidad. El carácter formal de la ulterioridad aprehendida en aprehensión primordial es expresión. En la impresión misma se aprehende en ex lo que nos está presente, se aprehende lo impresivamente presente en su física ulterioridad. Es, si se quiere, una especie de empuje físico de la impresión desde ella misma hacia su ser. El ex presupone la impresión, y sólo se aprehende en ella; pero su

aprehensión no es un segundo acto, sino el mismo acto en su dimensión de ulterioridad oblicua. No es sino el ex de la aprehensión en la impresión misma. Impresión y expresión son dos dimensiones de una misma y única aprehensión primordial de realidad: la dimensión de in (recta) y la dimensión de ex (oblicua). Estas dos dimensiones son congéneres pero no están coordinadas, sino que la expresión lo es sólo de y en la impresión misma. En esta expresión lo expreso es el ser a lo sustantivo. Expresión es un carácter físico de la aprehensión primordial de realidad. Es un físicamente estar expreso su carácter de «estar siendo». El ser compete a las cosas reales por sí mismas, aunque no hubiera intelección de ninguna de ellas; pero en su intelección, el ser de lo real es expresión. En la aprehensión primordial de realidad inteligimos la realidad en y por sí misma impresivamente; inteligimos en ella el ser sustantivo expresivamente. Y como la ulterioridad es un momento físico de lo real —lo real «está siendo»— resulta que no sólo expresamos la realidad en impresión, sino que tenemos que expresarla inexorablemente. Es decir, a la aprehensión primordial de realidad en impresión compete esencialmente su expresión. Por tanto, al inteligir lo real co-inteligimos necesariamente su ser, su actualidad mundanal.

No es preciso advertir que se trata de una expresión intelectual. La expresión en toda su amplitud no es algo que se limite a expresar intelectivamente lo real. Pero aquí tratamos de la expresión tan sólo como expresión intelectual: es la estructura formal de la física ulterioridad de lo aprehendido en impresión de realidad. No estará de más aclarar algo el carácter de esta expresión en que consiste la intelección del ser de lo sustantivo.

En primer lugar, esta expresión, ya lo decíamos, no es un segundo acto, como si fundados en la aprehensión de lo real, ejecutáramos «después» el acto de expresarla. No se trata de esto. No es un segundo acto sino una segunda dimensión, la dimensión *ex* del mismo acto aprehensivo. Por esto lo que en la expresión tenemos no es algo *expresado*, sino que en rigor es algo expreso. Lo expreso de la realidad en su estar «siendo» es la aprehensión de la realidad en ser. Por esto la «realidad expresa» en cuanto «expresa» es su ser. *Expresión es, pues, actualidad ulterior expresa.*

En segundo lugar, esta ex-presión, por ser tan sólo la segunda dimensión del único acto aprehensivo de realidad, es también de carácter simple, esto es, es una dimensión inmediata de la aprehensión primordial de realidad. Por ser inmediata, es por lo que no es una especie de afirmación larvada (o cosa semejante) de un «es». No es predicación larvada sino dimensión intrínseca de la aprehensión primordial de realidad. Lo que hay es que como el «ex» es una dimensión de esta aprehensión fundada en la dimensión del «in», la aprehensión del «ex» es oblicua. La aprehensión aprehende en modo recto lo real, pero lo aprehende también expreso en su ser; por tanto el ser *está oblicuamente aprehendido*. Pues bien, oblicuidad es expresión. Aprehendemos en modo recto lo real, y en modo oblicuo su actualidad mundanal. Precisamente por eso es tan difícil distinguir ser y realidad. La historia se encarga de poner de manifiesto esta dificultad.

En *tercer* lugar, este carácter de expresión propia del ser no consiste en que aquello de que es expresión, a saber lo real, sea algo formalmente significado por la expresión misma. No es así. Ser no es ni significación ni sentido sino lo expreso «de» la realidad. Que algo esté

expreso en alguna dimensión suya no quiere decir que estar expreso sea «significar». No se trata de un acto de significación, sino de una actualidad expresa. En rigor, no es, tanto expresión como carácter expreso. Por esto realidad no es significación del ser, sino que por el contrario ser es lo expreso de la realidad en su estar siendo, todo lo «siendo» que se quiera, pero siendo en un «estar». El ser se funda en la realidad como lo expreso en lo que está impreso. La realidad, como real, está siendo: es entonces la realidad quien «es», y no es que ser sea realidad. Por esto, realidad no es la forma radical de ser. En cambio, lo que sí es verdad es que la forma radical de ser es el ser de lo sustantivo.

Ahora bien, la ratificación de lo real en su actualidad intelectual es la verdad real. Por tanto, a la verdad real compete esencialmente no sólo el «estar» siendo de lo real, esto es la ratificación impresiva de lo real como real, sino que le compete esencialmente el estar «siendo», esto es, la ratificación de su actualidad mundanal. La verdad real de la intelección es «a una» verdad de lo real que «está» siendo y del estar «siendo» de lo real. Son dos aspectos de la verdad real pero fundados en un preciso orden: la verdad del siendo es lo oblicuo de la verdad del estar. Sólo la verdad de lo real en cuanto real hace posible la verdad de lo real en su ser de lo sustantivo.

Pero el ser de lo sustantivo, que es la forma radical del ser, no es la única forma del ser en la intelección. ¿Cuál es esta otra forma, y por qué y cómo compete también necesariamente a la intelección humana de lo real?

b) *La intelección de la realidad en su ser de lo afirmado.* Cuando inteliijo la cosa real no sólo en y por sí misma como real sino que la

inteliijo también entre otras cosas reales, aquella cosa real, según hemos dicho repetidamente, queda actualizada en la intelección en distancia. La unidad de lo individual y campal en la realidad queda entonces incompacta, en cierto modo distendida. Como la unidad de ambos momentos es formalmente lo que la cosa es «en realidad», resulta que en la distanciación queda como problemático lo que la cosa es en realidad. Entonces el campo de realidad se torna en medio de intelección en el que va a ser inteligido lo que en realidad es la cosa. Esta intelección —ya lo hemos visto— es una reducción intencional de la distancia. Al tomar distancia hemos creado simples aprehensiones, y en la reducción intencional volvemos dentro de la realidad a la cosa real, la cual queda entonces nuevamente actualizada, esto es, reactualizada, pero ahora en orden a las simples aprehensiones. Esta intelección, por ser una intelección instalada ya formalmente en lo real como real, es por esto afirmación. El momento formal de la afirmación es, pues, la realización de la simple aprehensión en la cosa real, una realización en la línea de la actualidad intelectual: es lo que constituye lo que la cosa real es en realidad. Es decir, el término formal de la afirmación es el «en realidad».

No es sólo esto lo que hay en la afirmación. Porque lo afirmado en ella es ciertamente una realización; y esta realización, como reactualización que es, compete como momento real a la cosa misma actualizada. Pero entonces tengo que considerar no sólo lo afirmado como momento de lo real, sino también lo afirmado «en cuanto afirmado» precisamente porque es una intelección distanciada. No hay sólo la realización de la simple aprehensión en cuanto realización en lo real, sino que hay también la realización misma en cuanto afirmada. Lo afirmado está inteligido, pero al inteligirlo está co-inteligido lo afirmado

en cuanto afirmado. Si tomamos para mayor claridad el ejemplo del juicio predicativo, la afirmación «A es B» consiste en primera línea, en modo recto, en afirmar la realización de B en A; pero consiste también en afirmar, bien que en modo oblicuo, que esta realización está inteligida, es decir que esta realización «es» en lo real. La afirmación co-intelige que lo afirmado es algo formalmente inteligido en cuanto afirmado. La afirmación acontece siempre como unidad de los fueros de la inteligencia y de lo que la cosa es «en realidad». Y esta unidad es por un lado, afirmación de lo que la cosa es «en realidad», pero por otro es la afirmación de que esta unidad «es». El «es» de la realización, expresa la actualidad intelectual en su unidad. Además de la realización en modo recto, la afirmación intelige en modo oblicuo que esta realización está inteligida en lo real; y este estar es lo que afirmativamente constituye el «es». El «es» es el *ser de lo afirmado* de lo real «en cuanto afirmado». Este ser no es ciertamente el ser de lo sustantivo, porque el ser de lo sustantivo concierne a lo real por ser «real», mientras que el ser de lo afirmado no concierne a lo «real» sino a lo que lo real es «en realidad». Volveré seguidamente sobre este punto, porque antes hay que aclarar más detenidamente qué es este ser de lo afirmado.

En primer lugar, el ser de lo afirmado expresa, como vengo diciendo, en modo oblicuo que está inteligido lo que la cosa es «en realidad». En este aspecto el ser de lo afirmado es expresión. Y lo es en el sentido anteriormente explicado: el ser de lo afirmado en cuanto afirmado está expreso en la afirmación misma. Pero ¿en qué consiste este estar expreso? Es lo que ha de esclarecerse.

En segundo lugar, pues, la índole de esta expresión, de este «estar

expreso». Sólo viéndolo habremos visto qué es el ser de lo afirmado. Al inteligir una cosa real no en y por sí misma sino «entre» otras es necesario recordar que el «entre» tiene cuando menos tres funciones. Tiene una función constitutiva (*ratio essendi*) en la cosa y que constituye su *distinción* de otras. Tiene además una función intelectual (*ratio cognoscendi*) que constituye no su distinción sino la *distanciación* intelectual de una cosa a otras. Tiene finalmente una función actualizante (*ratio actualitatis*), el modo de actualizar una cosa «entre» otras cuando aquella es inteligida en distancia. La primera función concierne a la realidad; la segunda concierne a la afirmación; la tercera concierne a la actualidad intelectual de lo real en la intelección. Para nuestro problema, sólo interesan ahora la segunda y la tercera función. Estas dos funciones tienen una precisa articulación. La *distanciación* es un acto de retracción en el que elaboramos simples aprehensiones. Su actualización en lo real, la tercera función, tiene entonces dos aspectos. Ante todo el aspecto más visible: es un respecto de la cosa a lo simplemente aprehendido. Es lo que constituye lo afirmado, porque lo afirmado es realización de lo simplemente aprehendido. Pero para que esto pueda acontecer, es necesario presuponer que la intelección se lleva a cabo en distancia. Entonces la respectividad a la simple aprehensión (tercera función) reposa sobre la respectividad a la *distanciación* misma (segunda función). Esta respectividad no es la reactualización, porque la reactualización concierne a lo real respecto de la simple aprehensión. Es algo previo: es la respectividad a la intelección *distanciada* en cuanto *distanciada*, es la respectividad a la intelección misma de lo que la cosa es «en realidad». Si la intelección no fuera *distanciada*, esto es, *sentiente*, no habría lugar a hablar de lo que algo es «en realidad»; no habría sino «realidad». Por tanto, todo lo real inteligido en distancia es constitutivamente respectivo en cuanto

*distanciadamente* inteligido. Y esta respectividad a la intelección en *distanciación* (de lo que algo es «en realidad»), es lo que constituye lo que yo llamo *mundo intelectual*. Es mundo, por homología con el mundo real que es respectividad de lo real en cuanto real. Pero el mundo intelectual no es el mundo de lo real sino que es tan sólo el mundo del «en realidad». Pues bien, lo *afirmado* es lo que la cosa real es en realidad; y lo «afirmado» en cuanto afirmado es la actualidad del «en realidad» en la respectividad al mundo intelectual, es un modo de ser. Y esta actualidad es lo que constituye el «ser de lo afirmado». El ser afirmado es la actualidad en el mundo intelectual de lo que la cosa es en realidad. Y como en la afirmación esta actualidad sale (ex) de la realización misma, resulta que el ser de lo afirmado consiste en ser lo «expreso» de lo que la cosa es en realidad como actualidad en el mundo intelectual.

Para evitar falsas interpretaciones conviene insistir en dos puntos.

Ante todo, *mundo intelectual* nada tiene que ver con lo que clásicamente se llamó *mundo inteligible*, una noción acuñada por Platón (*topos noetós*) y que es una pieza esencial en Leibniz y en Kant. El mundo inteligible es un mundo de necesidades estrictas de lo concebido, y en este sentido es un mundo de verdades absolutamente necesarias. Es un segundo mundo *junto al mundo sensible*, y está por encima de éste como un *a priori* suyo. Pero este mundo pienso que no existe. No existe más que un solo mundo, el mundo real. Y como lo real está actualizado en formalidad de impresión de realidad en una intelección *sentiente*, resulta que el mundo real es «a una» y radicalmente algo inteligido y sentido. Pero no es sólo esto. Es que el mundo intelectual no está constituido tan sólo por el contenido objetivo



de simples aprehensiones (sean conceptos, fictos o perceptos). Este contenido es a lo sumo una parte del mundo intelectual. Pero lo que formalmente constituye el mundo intelectual es la respectividad del «en realidad». En esta respectividad, la simple aprehensión no entra por razón de su contenido, sino a lo sumo por su formal momento de realidad, es decir, por ser lo que lo real «sería». «Sería» no significa que lo que aprehendemos sea realidad tan sólo aproximativamente. No es esto. Aunque un concepto estuviera formal y exhaustivamente realizado en lo real, su carácter de concepto consistiría siempre en ser formalmente un «sería» de lo real, porque el «sería» es la dirección a lo real. Pues bien, el «sería» está fundado en la distanciaci3n, como fundamento, como principio, a su vez de la intelecci3n de lo que las cosas son «en realidad». A este «en realidad» no compete tan s3lo la simple aprehensi3n (ni como contenido ni como «sería») sino que le compete tambi3n y sobre todo su actualizaci3n. Y esta respectividad radical del «en realidad» a la distanciaci3n es lo que formalmente constituye el mundo intelectual. Nada que ni remotamente tiene que ver con el mundo inteligible de la filosofía clásica.

Pero hay que atender a un segundo punto. El mundo real pertenece a lo real en cuanto real; y esta respectividad hace que lo real sea mundo. Pero el mundo intelectual no pertenece a lo real en cuanto real. Pertenece tan s3lo a lo real primeramente en cuanto realmente inteligido; pero adem3s pertenece tan s3lo a lo real inteligido en cuanto realmente inteligido en distancia. Y como esta distanciaci3n es un momento formal pero exclusivo de la inteligencia humana, por ser inteligencia sentiente, resulta que s3lo respecto de una inteligencia humana, esto es sentiente, hay mundo intelectual. Para una inteligencia que inteligiera lo real en y por s3 mismo exhaustivamente, no habría ni

afirmaciones ni mundo intelectual. Esto no constituye subjetivismo de ninguna especie, porque la inteligencia es siempre actualizaci3n de lo real. Y esta actualizaci3n tiene dos dimensiones: la dimensi3n de lo «real» y la dimensi3n del «en realidad». Que esta dualidad s3lo se dé respecto de la inteligencia humana no significa que cada uno de sus dos t3rminos no sea una mera actualizaci3n de lo real. El mundo intelectual es una actualizaci3n de lo real en una inteligencia que entiende en movimiento intelectual, en una inteligencia sentiente. El mundo intelectual es el mundo del «en realidad» propio del mundo «real». Esta dualidad es una dualidad en la l3nea de la actualizaci3n intelectual, y por tanto nada tiene que ver con un subjetivismo.

En definitiva, la actualidad de lo real en el mundo intelectual es el *ser de lo afirmado*. Y es menester destacar ahora muy temáticamente dos caracteres constitutivos del ser de lo afirmado.

aa) El ser de lo afirmado no es desde luego el ser de lo sustantivo. Pero tampoco es mero ser copulativo. Primero, porque el ser de lo afirmado pertenece a toda afirmaci3n y no s3lo a la afirmaci3n predicativa, única que tiene ser copulativo. Segundo, porque el ser de lo afirmado no concierne a la intelecci3n misma en cuanto intelecci3n sino solamente a lo afirmado en cuanto afirmado en ella. Por tanto, a mi modo de ver, trátase de una peculiar divisi3n del ser, distinta de la clásica. Clásicamente se ha dividido el ser en ser sustantivo y ser copulativo. Esta divisi3n es inadmisibile: porque el ser sustantivo no consiste, como se piensa clásicamente, en ser real (el ser sustantivo es s3lo la actualidad ulterior de lo real en el mundo), y porque el ser copulativo no abarca todas las formas de afirmaci3n. La divisi3n ha de establecerse entre dos formas de ser: ser de lo sustantivo y ser de lo

afirmado. Ambos son «lo expreso»: el primero, es lo oblicuamente expreso en la aprehensión primordial de realidad; el segundo, es lo oblicuamente expreso de lo que la cosa es en realidad. Y como esta dualidad está fundada en el carácter actualizante de una intelección sentiente, surge inexorablemente la cuestión de cuál sea la unidad de ambos modos de ser, esto es, la cuestión de por qué son «ser».

Pero para poder entrar en ella es menester atender antes a un segundo carácter peculiar del ser de lo afirmado sumamente importante, y que perfila con más rigor el problema de la unidad del ser.

*bb)* El ser de lo afirmado es la actualidad de lo real en el mundo intelectual, en el mundo del «en realidad». Y este ser es lo expreso en la afirmación. Ahora bien, esto envuelve un grave problema: el problema del juicio negativo. Porque la afirmación y lo afirmado son algo opuesto a la negación y lo negado. Con lo cual parecería resultar primero, que no es verdad que la intelección en distancia consista en ser afirmación —podría ser negación— y segundo, que lo expreso no siempre «es» —podría ser «no es»—. Es todo el problema de la negación y de lo negativo. Esto no es una vana sutileza, sino que como vamos a ver es algo que afecta a lo más esencial de algunas grandes filosofías.

Hay, en efecto, un grave equívoco en la idea de «afirmación». Afirmación puede ser ciertamente lo opuesto de negación. En este sentido sería absurdo pretender que la intelección en distancia sea constitutiva afirmación. Lo que sucede es que no es esta la idea radical de afirmación. Radicalmente, afirmar no consiste sino en inteligir distanciadamente en la realidad de algo lo que este algo es en realidad. En este segundo sentido la afirmación no se opone a nada; solamente

se distingue de la aprehensión primordial de realidad. La aprehensión primordial de realidad es intelección compacta de lo real en y por sí mismo, una aprehensión que lleva expreso el ser de lo sustantivo. En cambio, la afirmación es incompacta y lleva expreso el ser de lo afirmado. Aquí hablamos de la afirmación tan sólo en el segundo sentido. Y esto es esencial mantenerlo enérgicamente ante la mente. Incluso cuando se afirma predicativamente «A no es B», la afirmación misma es la afirmación de que eso «es» así. Por consiguiente el «no es» no concierne a la afirmación misma en el segundo sentido. Es lo mismo afirmar algo en el primer sentido que afirmar que este algo «es». Esta mismidad (*tautón*) fue la célebre tesis de Parménides, bien que en una dimensión y aspecto completamente distintos de lo que constituye lo que yo llamo «ser de lo afirmado». Porque Parménides refiere la mismidad a la mismidad de la *intelección* y del «es» (cosa que ya vimos ser imposible). Pero Platón interpreta la mismidad como mismidad de *afirmación predicativa* y del «es». Para simplificar la frase en lugar de afirmación predicativa hablaré tan sólo de afirmación sin más, pero entiéndase que me refiero tan sólo a la afirmación predicativa. Por otra parte en lugar del «es» debe decirse «es en realidad»; pero por el mismo motivo hablaré tan sólo del «es». Esto supuesto, para Parménides jamás se podrá ni conocer ni expresar enunciativamente el «no ser». El ser, y sólo el ser, «es».

Sin embargo todos y el propio Poema de Parménides están empleando continuamente —como no puede menos de hacerse— frases y juicios negativos, afirmaciones de que el ser «no es» esto o lo otro.

A pesar de ello, continúo pensando que la afirmación es una

intelección en distancia en la que inteligimos lo que algo «es» en realidad. Afirmar es siempre y sólo afirmar «es». Pero una cosa es *afirmar*, y otra el carácter de lo *afirmado* en cuanto afirmado. Ahora bien, aunque afirmar sea siempre y sólo afirmar «es», lo afirmado puede consistir en un «es» o en un «no es». A este «no es» es a lo que suele llamarse lo negativo. Es claro que si afirmo lo negativo afirmo que algo «es» justamente negativo. Lo que sucede es que entonces lo opuesto a la negación y a lo negativo no puede llamarse afirmación como si lo negativo se opusiera a lo afirmativo. Esto es insostenible so pena de mantener siempre un grave equívoco. A lo negativo (no-ser) lo que ha de oponerse es lo positivo (ser) y no lo afirmativo. Por esto toda afirmación consiste en afirmar «es», pero este ser afirmado puede tener carácter positivo («es») o negativo («no-es»). A mi modo de ver todas las negaciones del Poema de Parménides son negaciones tan sólo en el carácter de lo afirmado, pero no en la afirmación misma.

Afirmación pues, tiene en nuestro lenguaje dos sentidos completamente distintos. Significa por un lado la intelección de lo real en distancia, y significa por otro lo positivo de algunas afirmaciones. Confundir ambos sentidos de la afirmación ha sido la raíz de graves consecuencias filosóficas. Todo cuanto hemos venido diciendo a lo largo de este libro concierne tan sólo a la afirmación pero no a lo positivo.

De esta suerte tenemos el siguiente esquema: 1: ser de lo sustantivo, y 2: ser afirmado que a su vez puede ser; a) positivo, y b) negativo.

Pero esto plantea por lo mismo dos graves cuestiones. En primer lugar, la cuestión de en qué consiste formalmente la dualidad «ser y

no-ser» como dualidad entre lo positivo y lo negativo en lo afirmado mismo. Es el problema de lo negado. Y como lo afirmado mismo, es decir el «ser afirmado», consiste sólo en «es» surge la segunda grave cuestión de cuál sea la interna estructura del ser afirmado en su doble dimensión de ser y no-ser.

*Primera cuestión: en qué consiste formalmente la dualidad «positivo y negativo», esto es, la dualidad «ser y no-ser» en lo afirmado mismo.* Aunque para mayor facilidad de expresión ponga como he dicho ejemplos de juicio predicativo, el problema se refiere a toda intelección afirmativa sea o no predicativa. ¿Qué se entiende por no ser?

A primera vista pudiera pensarse que no ser consiste en afirmar de A en lugar de lo que es, a saber B, algo que no es, por ejemplo C. Al afirmar «A es C» afirmo algo que no es. En este aspecto el no ser consiste en error, y el error mismo sería «no ser» por ser *alteridad*. Es lo que pensó Platón: afirmar lo que no es, es afirmar de algo «algo otro» que lo que es. El no ser es to *héteron*. Lo mismo pensaba el príncipe de los vedantistas, Sánkara. El error consistiría en «sobre-imposición» (*adhyasa*), esto es, en transferir a una cosa una noción que sólo conviene a otra. Pero esto no es suficiente. Porque el juicio negativo mismo al afirmar de algo que «no es» puede ser perfectamente verdadero; puede ser verdad que «A no es B». Y en este caso la negación no es alteridad. Pero además no se trata de que la cosa sea (o no sea) lo mismo que lo que se le atribuye, o algo otro, sino que se trata de la *afirmación* misma según la cual la cosa «no es», independientemente de que esta afirmación sea o no errónea. El no ser no es alteridad sino una dimensión de lo afirmado mismo en cuanto afirmado: es afirmar «no es».

Sin embargo, esto no es suficiente. Porque afirmar «no es» puede significar que negamos que «A es B». En tal caso la negación sería negación de una afirmación, sería una *cópula negada*: se niega que A «es» B. Pero esto no es exacto. No toda negación es negación de una afirmación sino que la negación es siempre en sí misma negativa; no es *cópula negada* sino *cópula negativa*. Dicho en términos absolutamente generales, se trata no de una afirmación negada sino de una afirmación negativa. Qué es formalmente esto negativo, qué es formalmente este «no es», esta es la cuestión.

Recordemos lo tantas veces dicho. La intelección afirmativa es intelección en distancia, intelección distanciada de lo que la cosa, ya inteligida como real, es «en realidad». No se trata de distanciarnos de la realidad, sino que nos mantenemos en ella. Por tanto, toda intelección afirmativa es una intelección en la realidad. Como lo negativo es un modo de esta intelección, resulta que el «no-es» no consiste en irrealidad. El «no-es» no consiste ni en alteridad ni en irrealidad. Lo que el distanciamiento hace es desdoblar la cosa real; es el desdoblamiento de «realidad» y «en realidad». Este desdoblamiento por tanto abre, como ya decía antes, una especie de *oquedad* en lo real: es la oquedad del «en realidad». Claro está, esta oquedad es meramente intelectual; no concierne a la realidad física de la cosa sino tan sólo a su *actualización* distanciada. La intencionalidad afirmativa es un movimiento intelectual en esta oquedad.

Con esto queda ceñido nuestro problema: la intelección afirmativa es en primer término una intelección en distancia, es en segundo lugar la apertura de una oquedad, la oquedad del «en realidad»; es finalmente una actualización de lo real en esta oquedad por un

movimiento intelectual. Por tanto, preguntarnos qué es el «no es» es preguntarnos por un modo de actualización en movimiento de la cosa real en la oquedad del «en realidad».

Para conceptuar esta actualización, es menester no olvidar que se trata constitutivamente de una actualización respecto de simples aprehensiones, elaboradas en la toma de distancia. ¿Qué son estas simples aprehensiones? Su contenido, ya lo vimos, es de muy vario tipo: percepto, ficto, concepto. Pero no es este contenido lo que constituye formalmente la simple aprehensión, sino su intrínseca y peculiar dimensión de realidad: el «sería». El «sería» no es la realidad que es, sino que es, en la realidad, la versión distanciada de lo que la cosa real es «en realidad». La distancia como decía, abre en la realidad una oquedad, y esta oquedad es la oquedad del «sería» respecto de lo que la cosa es. La oquedad del «sería» es por lo mismo la actualización de la cosa según una doble posibilidad: la posibilidad de ser o la posibilidad de no ser la actualización de determinada simple aprehensión. La distanciaci3n, y por tanto la oquedad, es el fundamento de esta duplicidad de actualización de lo real en el movimiento intelectual. Si echamos mano de una expresi3n usual, aunque muy inexacta, y llamamos «idea» a todas las simples aprehensiones, diremos que para Plat3n el reino de las Ideas es el reino de la realidad plenaria (*3ntos 3n*, llamaba 3l a la *ousía* de la Idea). Para Arist3teles en cambio, el reino de las ideas es el reino de lo abstracto. No comparto ninguna de estas conceptualizaciones. Desde luego, la idea no es en y por s3 misma realidad, pero tampoco es un abstracto. Primeramente, porque la idea, en este sentido de simple aprehensi3n, no siempre es abstracta; puede tener la concreci3n del ficto, y sobre todo la radical concreci3n del percepto, punto sobre el

que la filosofía clásica ha resbalado constantemente. Pero además y sobre todo, porque la idea no es ni el reino de la realidad ni el reino de lo abstracto, sino el reino del «sería». Toda idea está formal y constitutivamente vertida a la realidad de la que es idea, y esta versión es el «sería». Por tanto, el reino de las ideas, en su «sería», constituye una doble posibilidad de actualización: o bien lo real actualiza la simple aprehensión (la idea), o bien no la actualiza. Es la actualización positiva o negativa. Son dos posibilidades *congéneres*, precisamente porque constituyen la doble dimensión del «sería», su doble dimensión estructural. Lo negativo no se funda en lo positivo ni lo positivo en lo negativo, sino que ambos se fundan en el «sería» de la simple aprehensión en cuanto tal.

Esto supuesto nos preguntamos qué es esta actualización que llamamos negativa. Tiene distintos momentos que es menester discernir cuidadosamente.

aa) Tomemos esta hoja de papel. Supongamos que no es verde. Esto significa ante todo, que lo verde, el verdor, no está actualizado en este papel. Pero esto no es suficiente para el «no es». Porque no se trata de que esta hoja de papel no tenga verdor, sino de que este «no-tener», este no estar actualizado, se torne en un modo de actualización intelectual. No se trata de que el verde *no sea actual*, sino de la *actualización de este «no»* en cuanto tal.

bb) Se trata, pues, no de no ser actual sino de la intelección de la actualidad de este «no». Para entenderlo, pensemos en que la intelección afirmativa es distanciada, y que por tanto hay ante todo el momento de aporte de las simples aprehensiones para la intelección de lo que la cosa es en realidad. En nuestro caso, aporto la simple

aprehensión del verde. Veo que no está actualizado en este papel. Pero este ver no es una negación; es la mera constatación intelectual de la no-actualización. La negación es tan sólo una cualidad del movimiento intelectual. Ante la no-actualización del verde, la inteligencia lleva a cabo una especie de movimiento «aversivo» del verde en la cosa. No se trata de un movimiento de la inteligencia en cuanto ejecuta un acto, es decir, no se trata de un movimiento «físico». Se trata del movimiento intelectual en cuanto intelectual, en cuanto entiende en movimiento la actualidad de lo inteligido. El movimiento aversivo es una aversión intencional: es un positivo acto de *intención aversiva*. Es lo que el griego expresaba con la preposición *apó*, en latín *ab*. Por esto la intelección en este *apó* es *apó-phasis*, negación. En ella no sólo se constata la no actualización, sino que la aversión misma consiste en la positiva intelección del «no» de la «no-actualización». Con ello la mera constatación de «no-actualización» se ha tornado en intelección aversiva, esto es, en «actualización del no». La *no-actualización* es ahora *actualización negativa*. Es la intelección intencional en *apó*. Pero" esto que es absolutamente necesario, sin embargo no es aún suficiente para que formalmente haya negación.

cc) Porque el movimiento intelectual es constitutivamente un movimiento intencional de afirmación, esto es, es intelección de un «es». Ahora bien, con lo dicho tendríamos a lo sumo el «no-ser» en cuanto tal. Pero esto no es una negación. La negación es la afirmación de que este no-ser «es». Es decir, la negación y lo negativo en ella no consiste en «no-ser» sino en «ser-no». La actualización negativa es la actualización del no-ser «en cuanto afirmado». La negatividad en cuestión es «a una» la «no-actualización» y la actualización del «no» y el «ser-no» de esta actualización: he aquí la esencia de lo negativo y

de la negación. El «no-es» no es mera alteridad ni es irrealidad ni mera actualización de un «no», sino que es el «ser-no» de la cosa en cuanto actualizada respecto de una determinada simple aprehensión. La afirmación recae en modo recto sobre la actualización del «no» en lo real inteligido, pero por ello mismo expresa en modo oblicuo lo afirmado en cuanto afirmado, esto es el «ser-no» de lo afirmado. Pero entonces, el «no» se inscribe en el «ser» al igual que el «sí». ¿En qué consiste esta inscripción? Es la segunda cuestión.

*Segunda cuestión: La estructura interna del ser de lo afirmado.* Este «ser» en que se inscribe el «no», es el ser de lo afirmado, no es el ser de lo sustantivo. Por tanto, no se trata de admitir sin más el ser del no-ser como pretendía Platón en su célebre «parricidio» (*patraloía*) de Parménides. Para Platón la Idea es realidad plenaria, *óntos ón*, y por tanto admitir la idea del no-ser es para Platón admitir el ser del no-ser, la realidad misma del no-ser. Pero el «no-ser» es un «ser-no» de lo afirmado en cuanto tal, y por tanto el ser del no-ser en cuestión compete tan sólo al ser de lo afirmado y no al ser sin más. Ahora bien, el «ser-no» es una de las dos posibilidades congéneres del «sería» junto a la de «ser-sí» por así decirlo (*katáphasis*). De donde resulta que todo lo que hemos dicho de la negación se aplica ahora, con sólo modificar el signo, a la intelección no aversiva sino «conversiva», al positivo «sí es». Lo positivo no es lo afirmado en cuanto tal sino lo afirmado conversivamente, al igual que lo negativo es lo afirmado aversivamente. Decir que este papel es blanco no sólo consiste en inteligirlo como teniendo esta cualidad, sino en afirmar que es «positivamente» el blanco de mi simple aprehensión. Lo positivo es lo inteligido en el momento conversivo de lo afirmado. Por tanto, es el ser de lo afirmado mismo el que tiene los dos momentos del «no» y del

«sí».

El ser de lo afirmado es el ser del «en realidad». Este «en realidad» es justo la oquedad que el desdoblamiento de una cosa entre otras abre en aquella al ser actualizada. Esta oquedad no es oquedad «de» realidad, sino que es oquedad «en» la realidad. La oquedad consiste en el «en realidad» de la realidad individual. Por tanto al inteligir algo en movimiento distanciado, inteligimos ya la oquedad misma no como algo que no es real, sino como algo que es en lo real. Y precisamente por esto, la intelección en oquedad entiende en modo oblicuo la oquedad misma como actualidad en lo real. Y esto es el ser de lo afirmado. El ser de lo afirmado es el ser de la oquedad del «en realidad». Ahora bien, la oquedad en cuanto tal, repito, no es ausencia de realidad sino todo lo contrario: es un momento de lo real actualizado. La oquedad es, pues, el campo del «en realidad» abierto a lo que «sería» lo real. La oquedad es por esto apertura del ser de lo afirmado mismo en sus dos dimensiones positiva y negativa. Oquedad es apertura, y precisamente por eso la actualidad de lo real en ella es aperturalidad del ser de lo afirmado. Por esto es por lo que el ser de lo afirmado tiene inexorablemente las dos posibilidades: el ser-no y el ser-sí. La oquedad es el ámbito del movimiento intelectual, por tanto es el ámbito de la co-intelección del ser afirmado. Y la intelección de lo real en esta oquedad es por esto co-intelección de su ser en su doble dimensión positiva o negativa. Ser «en realidad» es ser abierto a «ser sí» y a «ser-no». El mundo intelectual es el mundo del «sí y no» de lo que lo real es en realidad. Es en el fondo el mundo del problematismo mismo de lo real. He aquí la interna articulación de lo positivo y de lo negativo en el ser de lo afirmado.

Con esto hemos dicho ya lo esencial del ser de lo afirmado a diferencia del ser de lo sustantivo.

Pero no se trata de una diferencia en contraposición porque ambos son «ser». Entonces, como ya dije poco antes, nos asalta inexorablemente la pregunta de en qué consiste en la intelección la unidad del ser de lo sustantivo y del ser de lo afirmado.

c) *La unidad del ser en la intelección.* Para ver esta unidad nos bastará recoger sistemáticamente lo que llevamos dicho en estas últimas páginas.

La filosofía clásica ha identificado el ser sustantivo con la realidad misma: sería el *esse real/e*. Es lo que he llamado la *entificación de la realidad*. Por otra parte ha identificado lo que aquí llamamos ser de lo afirmado «con el ser de la predicación, con el «es» copulativo. Es lo que he llamado *logificación de la intelección*. Esto, ya lo hemos visto, es falso. El ser de lo sustantivo no es la realidad sustantiva, sino el ser de la sustantividad real; el ser es «de» lo real, pero no es lo real mismo. Por tanto, sustantividad real y ser de lo sustantivo no se identifican. Por otra parte, el ser de lo afirmado no es formalmente idéntico al «es» copulativo, porque no toda afirmación es predicativa. Pero partiendo de estas dos identificaciones, es decir, partiendo de la entificación de la realidad y de la logificación de la intelección, que han corrido a lo largo de la historia de la filosofía, algunas grandes filosofías han conceptualizado que la unidad de las dos formas de ser es a su vez una unidad de identidad. Es la identidad de la entificación de la realidad y de la logificación de la intelección. Es la tercera y más radical identificación en estas filosofías: a la identidad del ser de lo sustantivo con la realidad, y a la identidad del ser de lo afirmado con el ser

copulativo, las filosofías en cuestión añaden la identidad de estas dos identidades: sería la identidad entre el ser de lo sustantivo y el ser de lo copulativo. Esta identidad formal completa constituiría la unidad del «ser». Tanto el ser sustantivo como el ser copulativo son seres idénticamente. «Ser» constituiría entonces el dominio de la identidad. Y ésta ha sido una conceptualización de enormes consecuencias, porque al conceptualizar idénticamente el ser de lo sustantivo y la realidad sustantiva por un lado, y por otro al conceptualizar idénticamente el ser de lo afirmado y el ser copulativo, la identidad de ambas formas de ser resulta decisiva para la conceptualización de la intelección misma y para la realidad. Ciertamente esta identidad no es necesaria, pero convengamos en que es muy difícil de evitar dentro del cauce de la entificación de la realidad y de la logificación de la intelección.

*Platón* no conceptualiza temáticamente esta identidad. Al tratar del ser, trata *indiscernidamente* el ser de lo real y el ser copulativo. Le basta con que en ambos casos se trate del *einai*, *esse*, ser. En Platón no se trata tanto de una expresa identificación pero sí de un grave indiscernimiento. Y este indiscernimiento es lo que podemos calificar con el vocablo con que Simplicio expone la filosofía de Parménides. Para Simplicio el *on* es entendido por Parménides *monakhós*, de un solo modo. No-discernir, y por tanto conceptualizar como mismo, el «ser» cuando se habla del ser real y del ser copulativo, lleva a los conceptos más conocidos de la filosofía de Platón. El no discernir entre «es» y «realidad» le llevó a la vez a una teoría de la intelección (la intelección es «visión» de lo real, es Idea), y a una teoría de lo real mismo (la realidad es lo «visto» mismo, es la Idea misma). El no discernir entre el ser real y el ser copulativo le llevó a dos pensamientos capitales que en Platón son «a una» una teoría de la intelección y una teoría de lo real

centrada en dos conceptos: la realidad del no-ser, y la comunidad (*koinonía*) de las distintas ideas entre sí y con la intelección. Es la estructura unitaria de lo real (lo real «es» y «no-es») y de la afirmación (comunidad entre predicados y sujeto real). Es la filosofía del indiscernimiento de los dos tipos de ser, del ser real y del ser copulativo. Pero a mi modo de ver, este indiscernimiento transcurre en el estrato más hondo de la entificación de la realidad y de la logificación de la intelección. Y esto es imposible. El ser no es la realidad, y la afirmación no es predicación. Ni lo real ni el ser afirmado están constituidos por comunidad de notas o de géneros como decía Platón.

El indiscernimiento platónico se torna en positiva identidad entre el ser real y el ser copulativo en la filosofía moderna. En esta identidad se puede partir del ser real, y entonces el ser copulativo tiene la estructura que le impone la estructura del ser real: fue la filosofía de *Leibniz*. Lo real es una sustancia «una» (mónada), cuya unidad consiste en *vis* de unidad de unión y separación de los «detalles» que constituyen aquella unidad monádica de lo real. El juicio predicativo es la forma intelectual de esta estructura monádica de lo real: por esto es por lo que el juicio es complexión o copulación. El «es» copulativo es la intelección adecuada de lo que es la realidad en sí misma. Visto desde la intelección: la intelección tanto conceptiva como afirmativa es una intelección de lo que es la realidad en sí misma. Es lo que se llama «racionalismo». Esto es imposible. La afirmación no es complexión como pretendía ya Aristóteles y repite hasta la saciedad Leibniz. Pero aun en el caso de la afirmación predicativa su complexión no consiste en *actividad* unitiva, sino en *actualidad* de realización. No es la estructura de lo real la que determina la estructura predicativa de la intelección. La primera es cuestión de actualidad; la segunda es cuestión

de actualidad. Una vez más, el fallo radical de esta identificación resulta de la entificación de la realidad y de la logificación de la intelección. El racionalismo consiste en afirmar la identificación de la entificación y de la logificación, fundada ésta en aquélla.

Esta identidad puede llevarse por otra ruta: el ser real es primaria y radicalmente un momento del ser afirmado. El «ser» es el elemento del pensar, y el movimiento del pensar es «a una» movimiento estructurante de lo real como algo «puesto» por el pensar mismo. Fue la filosofía de *Hegel*. Ser real es «una» determinación del ser sin más como ser pensado: es el idealismo. El idealismo consiste, a mi modo de ver, en la identificación del ser real con el ser de lo afirmado fundado aquél en éste. En Leibniz el ser real modela la intelección; en Hegel el ser de lo afirmado (inteligido o pensado, el vocablo es indiferente) va constituyendo dialécticamente el ser de lo real. Dialécticamente, porque el movimiento del pensar consiste en partir de la «posición» del ser, y esta posición es en el fondo «juicio». El pensar constituye así en Hegel la génesis lógica del ser en todas sus formas. Dialéctica es para Hegel un movimiento interno del inteligir en cuanto tal. Y por ser intelección del «ser», esta dialéctica, es una dialéctica del ser mismo. Esto, como veremos en seguida, es imposible, porque el movimiento dialéctico no reposa sobre sí mismo. Primeramente, porque no recae sobre el ser sino sobre lo real, y en segundo lugar porque lo real mismo no está primariamente inteligido en movimiento ni como posición en movimiento.

Platón, Leibniz, Hegel son la puesta en marcha de la identidad entre ser real y ser copulativo. La entificación de lo real y la logificación de la intelección, son los dos fundamentos de la filosofía clásica, que



no por azar han conducido sea al racionalismo ontologista, sea al idealismo. Pero esto es insostenible. El ser tiene formas que son distintas, pero que sin embargo tienen la unidad de aquello según lo cual todas estas formas son formas de «ser». Es menester entonces enfrentarse positivamente con el problema de esta diferencia y de su unidad.

aa) *La diferencia entre el ser de lo sustantivo y el ser de lo afirmado.* El ser de lo sustantivo, repitámoslo, no es la realidad sustantiva. Lo sustantivo «está siendo», expresión en la que la realidad está designada en el «estar», y el ser está designado en el «siendo». Ser no es pues algo accidental, porque lo real está siendo «de suyo». Por esto no hay «ser real» sino «realidad en ser» como vengo diciendo a lo largo de todos estos centenares de páginas. Por otra parte toda cosa real lo es entre otras respecto de las cuales esta cosa es lo que es «en realidad». He aquí la diferencia radical: el ser como ser de la «realidad», y el ser como ser de lo que es «en realidad». Lo primero es el ser de lo sustantivo, lo segundo es el ser afirmado. Y ambos son «estar siendo»: o bien se está siendo como pura y simple realidad, o bien se está siendo como afirmándose según lo que se es en realidad.

Esta diferencia es pues una diferencia en el «estar siendo». Por tanto es en la unidad del estar siendo donde se halla constitutivamente la unidad del ser. ¿En qué se funda esta diferencia, y en qué consiste entonces la unidad del ser en este fundamento?

bb) *Fundamento en ja diferencia.* La diferencia entre ser de lo sustantivo y ser de lo afirmado es, como acabamos de decirlo, una diferencia que compete a lo real pero que le compete de distinto modo en cada caso. El ser de lo sustantivo compete a lo real sólo por ser

real. Y aunque no hubiera intelección habría y hay en todo lo real un ser de lo sustantivo. Pero el ser «en cuanto tal» de lo sustantivo no consiste sólo en el «ser de lo sustantivo» sino en el «en cuanto tal» de este ser. Y este «*en cuanto tal*» no se da más que en la intelección de lo real. Esta intelección es impresión de realidad. Por otra parte, el ser de lo afirmado compete ciertamente a lo real, pero es a lo real según su «en realidad» entre otras cosas reales. Ahora bien, este «entre» es aquí una función intelectual de lo que lo real es en realidad. Y en este aspecto, el «entre» compete a lo real inteligido en un movimiento que entiende una cosa entre otras. De lo cual resulta que el ser, tanto de lo sustantivo como el ser de lo afirmado, remiten (bien que en forma distinta) a la intelección misma, a una intelección que envuelve constitutivamente esa doble posibilidad de aprehender lo real en y por sí mismo, y de aprehender lo real como algo que es «en realidad» entre otras cosas reales. Esta doble posibilidad sólo compete a la intelección sentiente. La impresión de realidad tiene, en efecto, los dos momentos de formalidad individual y de formalidad campal, cuya unidad en la formalidad de realidad constituye lo que la cosa es «en realidad». Por tanto, en la unidad de formalidad de realidad en la impresión, es en lo que está constituida como en su fundamento la unidad del ser de lo sustantivo y del ser de lo afirmado. Una intelección que no fuera sentiente al aprehender lo real no tendría la dualidad del ser en cuanto tal de lo sustantivo y del ser de lo afirmado. Lo cual significa que esta diferencia y por tanto esta unidad no se dan dentro del ser de lo sustantivo. Este ser no tiene diferenciación ninguna en esta línea. Es una diferencia que se da sólo en el «estar siendo», entre el ser de lo sustantivo «en cuanto tal», y el ser de lo afirmado «en realidad». Es una diferencia que se da pues dentro de la intelección sentiente y que pertenece a lo real en el orden de la actualidad. Lo real

queda actualizado en intelección sentiente como «real», y como lo que es «en realidad». Haber identificado estas dos actualidades entre sí después de haber identificado la actualidad con la actualidad es también lo que ha conducido al racionalismo y al idealismo. La raíz interna de la identificación de estas dos actualizaciones se halla en que se considera que el ser es algo entendido. Pero esto, como hemos visto, no es así. El ser no es formalmente algo *entendido* sino que es algo formalmente *sentido* en impresión de realidad. Y este ser sentido, este ser en impresión, es el que se divide en ser de lo sustantivo en cuanto tal y en ser afirmado.

Esto supuesto, ¿en qué consiste la unidad del ser de lo sustantivo en cuanto tal y del ser afirmado?

cc) *Unidad del ser de lo sustantivo en cuanto tal y del ser de lo afirmado*. La unidad en cuestión está en que ambos son «ser». Todo el problema queda entonces referido a la unidad de «realidad» y de «en realidad». Evidentemente esta unidad es la formalidad misma de realidad, «de» la cual, y sólo «de» la cual es ser el ser: es el ser de lo real. La unidad del ser es por tanto la unidad del «de». Ahora bien esta unidad del ser «de» lo real inteligido tiene una propia estructura que es menester recordar.

El *carácter formal* del ser tiene tres momentos. En primer lugar, el *ser es actualidad*. No es por tanto un momento formal o constitutivo de lo real como real sino la actualidad mundanal de lo real. Esta actualidad se reactualiza en la intelección sentiente, porque el mundo se aprehende sentientemente como campo.

Esta actualidad da lugar a un segundo momento: *ser es actualidad*

*ulterior*. La ulterioridad: he aquí el segundo momento formal del ser. Por ser actualidad mundanal, el ser presupone la respectividad mundanal de lo real. Esta respectividad es por un lado la respectividad de lo real en cuanto real (mundo), y por otro la respectividad a las demás cosas reales que aprehendidas impresivamente constituyen el mundo intelectual. No son dos mundos. No es sino un solo mundo, el mundo real, pero este mundo tiene dimensiones propias según se mire al mundo real de lo que es «real» o al mundo real de lo que es «en realidad». La ulterioridad del ser consiste en la actualidad de lo real en esa respectividad que constituye el mundo. Y ser es «estar en el mundo», bien siendo real *simpliciter*, bien siendo «en realidad» lo que lo real es. Ahora bien, esta actualidad, por ser ulterior, no es formalmente idéntica a lo real, pero lo real está realmente en el mundo, es decir, «está siendo» de suyo.

En el orden de la intelección, lo real es lo que está aprehendido «directamente»; y su ulterioridad está aprehendida según vimos «oblicuamente». Al aprehender impresivamente la realidad, co-aprehendemos su actualidad misma en esa respectividad. Al aprehender lo real en impresión tenemos pues, oblicuamente aprehendida, esto es, tenemos expresa, su misma ulterioridad. Es el tercer momento del ser: la oblicuidad o expresión. Ser es *expresión* de la impresión de realidad. Sólo porque lo expreso está co-inteligido en impresión, podemos y debemos decir que lo expreso está inteligido oblicuamente: oblicuidad es expresión. Tanto el ser de lo sustantivo como el ser afirmado tienen esa formal unidad del *ex* que se funda en la ulterioridad de la actualidad. El «in» y el «ex» son las dos dimensiones de la formalidad de realidad aprehendida en intelección sentiente. La primera es la dimensión recta; la segunda, la dimensión

oblicua. Que el ser sea «de» la realidad significa, pues, que el «de» consiste en actualidad ulterior expresa. He aquí el *carácter formal* del ser.

Pero *la unidad del ser no es sólo formal*. Es decir, no se trata de que haya dos especies de ser, ser de lo sustantivo «y» ser de lo afirmado, sino que estas dos presuntas especies son más que especies, porque la unidad del «y» no tiene carácter formalmente aditivo. La «y» es *unidad dinámica*. Es que las dos formas de ser no esían meramente coordinadas, sino que el ser afirmado está fundado en el ser de lo sustantivo en cuanto tal. El ser de lo sustantivo «en cuanto tal», es la forma radical de ser. Esto no significa, repitámoslo, que la realidad consista en ser *esse rea/e*, sino que el ser de lo sustantivo «en cuanto tal» es la forma radical del ser en la actualidad intelectual. Tampoco significa que la afirmación recaiga formalmente sobre el ser de lo sustantivo: la afirmación recae formalmente sobre la realidad. Sólo porque en esta realidad actual está oblicuamente expreso su ser de lo sustantivo, al juzgar sobre lo real co-expresamos su ser de lo afirmado. Decir que la forma radical del ser es el ser «en cuanto tal» de lo sustantivo significa pues que *dentro de la línea del ser* inteligido, el tipo radical del ser es el ser de lo sustantivo «en cuanto tal». En éste es en el que se funda el ser de lo afirmado. Y como la intelección de lo real entre otras cosas del campo es un movimiento por el que estamos yendo de una cosa hacia otra, la unidad de ambas formas de ser es una unidad formalmente dinámica.

Pero hay que eliminar una falsa idea de esta unidad dinámica, la idea de que este dinamismo es dialéctico. Unidad dinámica no es dialéctica. La dialéctica, sea cualquiera la estructura que se le asigne,

es siempre y sólo un «paso» de una posición intelectual a otra, no es dialéctica de la actualidad en cuanto tal. Cuando Hegel nos habla de dialéctica de la realidad es porque entiende que realidad es un momento del ser y que el ser es posición del pensar. Pero la unidad dinámica de las formas de ser en la intelección no es la unidad de un «pasar». Ciertamente en lo afirmado mismo puede haber un «paso» de una afirmación a otras. Pero el dinamismo que lleva del ser de lo sustantivo en cuanto tal al ser de lo afirmado no es un «pasar» en la intelección, sino que es la constitución misma del fundamento del ser afirmado<sup>1</sup> en la estructura *previa* del ser de lo sustantivo en cuanto tal. El «pasar» se funda en el ser de lo sustantivo, pero este fundamento no es a su vez un pasar. La realidad está presente en la aprehensión primordial de realidad, y está afirmada, en lo que es en realidad, en la intelección afirmativa. Sólo en ésta cabe un pasar.

Esta unidad dinámica previa al pasar, y que constituye la unidad del ser de lo afirmado y del ser de lo sustantivo en cuanto tal, tiene también momentos distintos.

Ante todo, la actualidad de lo real en respectividad mundanal, cobra un carácter propio. Sin abandonar lo real, y por tanto sin abandonar tampoco el ser de lo sustantivo en cuanto tal, la intelección va de una cosa real a otra; la respectividad (de lo real) en cuanto tal, sin dejar de ser lo que es, se distiende por así decirlo en respectividad a otras cosas reales entre las cuales lo real se actualiza en la intelección: es el mundo primordial como campo de realidad. Con ello la actualidad de lo real en respectividad se ha distendido también: el ser de lo sustantivo en cuanto tal se ha distendido en ser de lo afirmado. Distensión no es un pasar, sino que es a lo sumo la condición estructural para que en

aquello en que la distensión se plasma, sea un pasar. Distensión es el primer momento de la unidad dinámica del ser de lo afirmado y del ser de lo sustantivo en cuanto tal. Esta distensión no es bilateral, porque el ser de lo sustantivo en cuanto tal es la forma radical del ser inteligido. De donde resulta que el ser de lo afirmado como distensión del ser de lo sustantivo, es un despliegue de éste, pero un despliegue de actualidad: la actualidad de lo real en la respectividad mundanal se despliega en la actualidad entre otras cosas reales. El ser afirmado es así un *ex* del ser en cuanto tal de lo sustantivo. El ser de lo sustantivo en cuanto tal es lo que va *ex*-preso en la impresión de realidad, y en la im-presión distensa en intelección afirmativa va *ex*-preso afirmativamente su ser como ser «en realidad». Cada uno de ambos seres es una *ex*-presión de la realidad. Pero a su vez lo real de la aprehensión primordial de realidad es el determinante de la afirmación: esta determinación es *e*-videncia, es un *ex*. La evidencia es formalmente un momento de lo real actualizado en movimiento intelectual. Pero como esta actualización lleva *ex*-preso el ser, resulta que la evidencia es oblicuamente —sólo oblicuamente— un momento del ser. La evidencia no es evidencia del ser sino evidencia de lo real, Y precisamente por ello, y sólo por ello, la evidencia de lo real es *co*-evidencia oblicua del ser. Por tanto la expresión en que el ser de lo afirmado consiste, y la expresión en que consiste el ser de lo sustantivo en cuanto tal tienen la unidad de ser una distensión en despliegue, cuyo *carácter* radical dinámico es el *ex* del ser. Sólo por este *ex* previo ha podido constituirse el *ex* propio del ser de lo afirmado. ni ser es ser en cuanto tal de lo sustantivo «y» ser de lo afirmado. Decía que esta «y» no es aditiva. Ahora podemos decir con precisión: el «y» mismo es el carácter de un *ex*; el ser de lo sustantivo determina en *ex* el ser de lo afirmado. La unidad dinámica del ser es, pues, unidad de distensión y

de despliegue.

Pero este despliegue, este *ex*, tiene a su vez un carácter propio. *Ex* es la unidad distensa de lo real que está siendo. Y ahora este gerundio cobra carácter modal: el ser es actualidad ulterior y por tanto actualidad gerundial, es un presente gerundial. Este «siendo» que no es ni proceso ni momento de un proceso, sino que es una estructura del ser mismo de lo real, es lo que llamo *temporeidad*. El ser no transcurre temporalmente sino que es *tempóreo*. La temporeidad compete al ser sustantivo de lo real, y por tanto compete también, bien que de una manera oblicua, al ser sustantivo en cuanto tal en su impresión de realidad: es la temporeidad del ser de lo sustantivo. ¿En qué consiste? Ser, decía, es actualidad ulterior de lo real en la respectividad mundanal. Y esta actualidad es en primer término un «ser-ya»; pero es también un «ser-aún». El «es» del ser de lo sustantivo es pues radicalmente la unidad de un «es-ya» y de un «es-aún» en el «es-ahora». Ninguno de los tres términos-son por sí mismos actualidad; sólo es actualidad la unidad intrínseca de ellos. Sólo esta actualidad unitaria constituye la actualidad del «es». Ya, ahora, aún, no son tres *fases* de un transcurso del ser, sino tres *facies* de su propia y unitaria actualidad. Su unidad es la estructura del «siendo». La temporeidad es la unidad dinámica de la formal ulterioridad del ser respecto de la realidad. El tiempo se funda por tanto en el ser y no al revés. Esta temporeidad compete a lo real por sí mismo por el mero hecho de ser, independientemente de toda intelección, porque independientemente de ésta lo real tiene un ser de lo sustantivo. Pero el ser de lo sustantivo «en cuanto tal» sólo se da en la intelección sentiente, y por tanto sólo en ella, bien que de manera oblicua, queda aprehendida la temporeidad en cuanto tal. Su distensión en *ex* se expresa en una

forma propia del ser de lo afirmado: es su connotación temporal. Esta connotación temporal, según un ahora, un antes y un después, es en la afirmación el despliegue de la temporeidad de lo real aprehendido en impresión de realidad. El «siendo» del ser de lo sustantivo, es el que determina la connotación temporal del siendo del ser afirmado. La connotación temporal del «es» es un despliegue de la unidad temporal del ser de lo sustantivo.

En definitiva, el ser tiene el carácter formal de actualidad, ulterioridad y oblicuidad en expresión: es la unidad formal del ser. Y esta unidad es constitutivamente dinámica: distensión, despliegue y temporeidad, son la estructura de la unidad dinámica del ser afirmado y del ser sustantivo en cuanto tal.

Hemos visto así la diferencia de la intelección de la realidad en su ser de lo sustantivo y en su ser de lo afirmado. Hemos examinado después la unidad del ser en la intelección sentiente. Con ello podemos ya atender a esta articulación de realidad y ser en lo que constituye la verdad de la intelección. Es la *cuarta de las cuestiones que nos planteábamos acerca de la verdad, la realidad y el ser*.

d) *Verdad de la intelección: realidad y ser en la verdad*. Repito deliberadamente lo ya expuesto. La actualidad intelectual de lo real tiene como sabemos dos vertientes. Por una, es la formalidad de realidad de la cosa real aprehendida. Por otro lado, es la actualidad intelectual de esta formalidad pero en cuanto actualidad «intelectiva». Y esto constituye la verdad radical de la cosa, su verdad real. Esta verdad está constituida en impresión de realidad, y en cuanto tal la verdad real tiene la dimensión de un *in*. Pero como lo real en impresión tiene ulteriormente un ser, el ser de lo sustantivo, resulta que la

intelección lleva expreso ese ser en cuanto tal, y por tanto la impresión misma tiene una dimensión de «ex», fundada en la dimensión del «in». A la verdad real compete, pues, en modo recto el «in» de la formalidad de lo real, y en modo oblicuo el «ex» de lo expreso, de su ser; este ser expreso constituye el ser de lo sustantivo «en cuanto tal». Este ser en cuanto tal está expreso tan sólo en la intelección. Por tanto, el ser de lo sustantivo compete ciertamente a la cosa, pero el ser de lo sustantivo «en cuanto tal» compete tan sólo a lo real inteligido en cuanto actual en intelección. En su virtud, la aprehensión primordial de lo real constituye la verdad real, pero constituye «a una» la verdad formal de lo que es la aprehensión misma: la intelección no sólo constituye la verdad de lo real, no sólo aprehende lo real, sino que constituye ese momento según el cual la aprehensión misma está co-aprehendiendo el que en ella verdadera lo real. La unidad de «verdad» de lo real (en su realidad y en su ser) con el «ser verdad» de la intelección misma, es la estructura formal de la verdad real en cuanto tal. La intelección no sólo entiende la cosa real, sino que co-entiende que esta intelección «es» verdad. Y de estos dos momentos, el segundo el «ser» verdad es el ex mismo, y está fundado en la verdad de la impresión. He aquí la radical estructura de la intelección, de la actualización de lo real: la intelección actualiza «verdaderamente» lo real, y actualiza que esta actualización intelectual «es» verdad. El segundo momento está fundado en el primero. Este fundamento no es una fundamentación o inferencia lógica o cosa similar, sino que es el intrínseco y formal carácter fundante de la impresión misma de realidad como actualización.

La verdad ciertamente no es sólo verdad de lo «real»; es también verdad de lo que la cosa real es «en realidad». Pero este «en realidad» es la distensión del momento campal de lo real, ya aprehendido en

aprehensión primordial; y su intelección es un movimiento afirmativo de lo que la cosa es «en realidad», y lleva co-inteligido su ser de lo afirmado en cuanto tal. El ser de lo afirmado es lo real afirmándose en este movimiento intelectual mío, y por tanto la actualidad del ser de lo afirmado es «a una» la intelección misma afirmante en su carácter de meramente actualizante: es inteligir que la intelección «es verdad». Es una actualización de lo «real» y de que eso es mera actualización, es decir de que la afirmación «es» verdad. El carácter de mera actualización intelectual de lo real que constituye la realidad es pues «a una» intelección verdadera e intelección de que la intelección misma es verdad: es la unidad de realidad, ser y ser verdad.

No creo necesario insistir de nuevo en que aquí verdad no significa más que el ámbito mismo de la verdad, porque si tomamos la verdad en el sentido de verdad de una cosa determinada, entonces ese ámbito da lugar a dos posibilidades distintas: la posibilidad de verdad y la posibilidad de error. Aquí tratamos simplemente del ámbito de la verdad como mera actualización. Y este ámbito no es mero «elemento» del inteligir sino que es «actualidad física» intelectual de lo real.

## CONCLUSIÓN

Recojamos la línea general de nuestro estudio. Me he preguntado por la estructura del inteligir lo que algo real es en realidad, esto es como unidad de su momento individual y campal. Esta intelección es la intelección de lo real entre otras cosas reales. Este «entre» distiende los dos momentos individual y campal impresivamente sentidos en la intelección sentiente de la realidad. Y entonces la intelección se

convierte en movimiento, en el despliegue de la impresión misma de realidad. Es un movimiento que parte de lo real ya aprehendido en aprehensión primordial, en impresión de realidad; un movimiento que comienza por tomar distancia de lo real pero dentro de su campo de realidad. Con ello, el campo de realidad se torna en medio de intelección de lo real: es la intelección «mediada» de la impresión de realidad. Esa toma de distancia es un movimiento de retracción, en el que la intelección elabora el complejo conjunto de simples aprehensiones (perceptos, fictos, conceptos) cuyo carácter formal es lo que la cosa «sería» en realidad. Este «sería» es el fundamento direccional del aporte de las simples aprehensiones, según las cuales la intelección se mueve hacia lo real individual y entiende distanciadamente lo que esta cosa real es en realidad. Esta intelección es la afirmación, el juicio: es el logos. Juzgar es inteligir lo que lo real, ya aprehendido como real en impresión de realidad, es «en realidad», y esta intelección sentiente consiste en actualizar lo real de que se juzga en orden a las simples aprehensiones: es logos sentiente. Es decir, juzgar es juzgar de una realización, afirmar es intelección sentiente de la realización de lo que «sería» en lo que «es». Reviste formas distintas (posicional, preposicional, predicativa), y modos diferentes (ignorancia, barrunto, duda, opinión, probabilidad, plausibilidad, firmeza). Estas afirmaciones están determinadas por lo real mismo en orden a su actualización respecto de simples aprehensiones: esta determinación es la evidencia. Es un momento radical de la impresión de realidad, es la fuerza impositiva, exigitiva, de lo real dada en impresión. Esta intelección tiene un carácter esencial propio: la verdad. Verdad es la actualización de lo real en intelección sentiente. Esta actualización puede ser simple: es la verdad de lo real pura y simplemente inteligida en y por sí misma. Es la verdad real. Pero esta actualización puede

serlo de una cosa real entre otras del campo sentido. Entonces se entiende en afirmación una cosa real desde esas otras cosas: es la verdad dual, la actualidad coincidencial y exigencia! de la intelección y de lo real. Por el lado de la afirmación esta coincidencia es «parecer»; parecer es la actualidad exigencial de lo real en una dirección determinada. Por el lado de la cosa, la coincidencia es lo «real». La verdad es coincidencia del parecer y de lo real, de modo que el parecer se funde en lo real. Todo ello es un movimiento intelectual de carácter formalmente sentiente, es un movimiento de la impresión de realidad y en la impresión de realidad. La verdad dual tiene las tres formas de autenticidad, veridictancia y cumplimiento. En todas ellas hay un momento de conformidad con lo real actualizado, y un momento de posible adecuación, pero imperfecta y fragmentaria con lo real. La conformidad no es más que un paso hacia la adecuación. Ambos momentos tienen entre sí esa unidad que llamamos «aproximación» a lo real. Toda conformidad es aproximación a una adecuación en una impresión de realidad. La verdad tiene la unidad dinámica de ser aproximada. En esta verdad y en todas sus formas hay ante todo en modo recto lo real mismo, pero hay en modo oblicuo su ser, el ser de lo sustantivo en cuanto tal y el ser de lo afirmado. Ser es formalmente actualidad mundanal ulterior y expresa de lo real impresionablemente aprehendida. Ser es algo sentido en una actualidad imprecisa de carácter dinámico que culmina en temporalidad. La intelección es «a una» verdad de lo real y de su ser, pero verdad de su ser fundada en verdad de lo real. Esta actualidad es no sólo actualidad de lo real y de su ser, sino que es también «a una» una actualidad de lo inteligido mismo en cuanto inteligido, y por tanto una actualidad de la intelección misma: es «a una» verdad y ser-verdad. La intelección no es sólo intelección de lo real sino también co-intelección de que es verdad este

inteligir lo real. Y en esta unidad radical consiste la interna articulación de realidad, de ser y de verdad en la intelección.

Esta es la estructura de la intelección de lo que algo es en realidad. Para entenderlo era necesario el análisis de todos los momentos de la intelección en orden a la realidad. Era necesario ir viendo paso a paso cómo toda la intelección consiste formalmente en un despliegue de la impresión de realidad de lo real. No se trata de llegar a una especie de lo que clásicamente se llamó realismo, sino de mostrar que todos los momentos del inteligir están radical y formalmente inmersos en lo real, y determinados por lo real mismo como real impresionablemente aprehendido. Los aspectos de esta determinación constituyen por tanto la estructura del inteligir del logos. Lo real no es un punto de llegada del logos sino el momento intrínseco y formal dado ya en la aprehensión primordial de la intelección sentiente. Por tanto no solamente no es un punto de llegada más o menos problemático, sino que es el preciso y radical punto de partida, y la estructura misma del movimiento intelectual. No es mero término intencional. El logos es esencial y formalmente una modalización de la inteligencia sentiente.

Con esto hemos dado cima a lo que me propuse en la Segunda Parte de este estudio: el estudio de la estructura campal del inteligir, es decir la estructura del logos sentiente. Es una estructura determinada por lo real meramente actualizado en intelección sentiente. Pero como vamos a ver, esta estructura es la incoacción de una marcha *dentro* de la realidad y dirigida en ella *hacia lo real* en cuanto momento del mundo, entendiendo por mundo la unidad respectiva de lo real pura y simplemente como real. El logos es un movimiento pero no es una marcha. Se trata ahora de un gigantesco intento de intelección, cada

vez más vasto, de lo que es lo real. Esta marcha es lo que constituye a mi modo de ver la razón. La razón es una marcha desde el campo al mundo. Y como el campo es el mundo sentido, la razón es constitutiva y formalmente razón sentiente. ¿Cuál es esta marcha? Es el tema de la Tercera Parte de este estudio