



ugr | Universidad
de **Granada**

Departamento de Filosofía II

**ANÁLISIS DE LA INFLUENCIA DE ARISTÓTELES
EN LA CONCEPCIÓN DE LA VERDAD REAL
DE X. ZUBIRI**

*

Benjamín Jorge Porto López
Trabajo Fin de Máster
Máster de Filosofía Contemporánea, curso 2010/11
Tutor: Juan A. Nicolás

Granada, septiembre de 2011

ÍNDICE

Abreviaturas utilizadas	2
INTRODUCCIÓN	3
PRIMERA PARTE. LA VERDAD EN ZUBIRI	10
Capítulo I. La noción de aprehensión primordial de realidad	11
1.1. <i>La idea de inteligencia sentiente</i>	11
1.2. <i>La intelección es aprehensión</i>	12
1.2.1. <i>Momentos de la impresión de realidad</i>	13
1.2.2. <i>La noción de noergía</i>	14
1.3. <i>La noción de actualidad</i>	15
1.4. <i>De la aprehensión primordial de realidad al logos y la razón</i>	17
Capítulo 2. La verdad real	19
2.1. <i>Análisis genético-etimológico de la verdad</i>	19
2.2. <i>Análisis estructural de la verdad</i>	20
2.3. <i>Dimensiones de la verdad real</i>	22
2.4. <i>Los modos derivados de la verdad real: la verdad dual y la verdad racional</i>	24
SEGUNDA PARTE. ¿HAY UNA VERDAD REAL EN LA FILOSOFÍA DE ARISTÓTELES? ANÁLISIS DE LA INFLUENCIA ARISTOTÉLICA	27
Capítulo I. Recopilación e interpretación de textos aristotélicos acerca de la verdad	27
1.1. <i>Textos en los que se defiende una verdad ontológica</i>	28
1.2. <i>Pasajes sobre la relación del logos y la verdad</i>	37
Capítulo II. Las interpretaciones de Aubenque y Zubiri acerca de la verdad en Aristóteles	39
2.1. <i>La interpretación de P. Aubenque: la verdad como “reiteración”</i>	39
2.2. <i>La interpretación zubiriana de la verdad aristotélica</i>	41
CONCLUSIONES	45
BIBLIOGRAFÍA	47

Abreviaturas utilizadas

NHD *Naturaleza, Historia, Dios*, 1ª ed., 1944 en Editora Nacional, 13ª en Alianza Editorial, Madrid, 2007.

SE *Sobre la esencia*, 1ª ed., 1963 en Soc. Estudios y Publicaciones, 6ª ed., en Alianza Editorial, Madrid, 2008.

IRE *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y realidad**, 1º ed., 1980, Alianza Editorial, Madrid, 2006.

IL *Inteligencia y Logos*, 1ª ed., 1982, Alianza Editorial, Madrid, 2008.

IRA *Inteligencia y Razón*, 1ª ed., 1983, Alianza Editorial, Madrid, 2008.

HV *El hombre y la verdad*, Alianza Editorial, Madrid, 1999.

CUI *Cursos universitarios Volumen 1*, Alianza Editorial, Madrid, 2007.

Met. *Metafísica de Aristóteles*, traducción de García Yebra, V., Gredos, Madrid, 1970. *Metafísica*, introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1994.

An. Pr. *Analíticos primeros*, en *Tratados de Lógica (Organon)*, vols. i-ii, Introducción, traducción y notas de M. Candel Sanmartín, Biblioteca Clásica Gredos, 115, Gredos, Madrid, 1985.

De. An. *Acerca del alma*, índice, introducción, traducción y notas de T. Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 2003.

De. Int. *Sobre la interpretación* en *Tratados de Lógica (Organon)*, vols. i-ii, Introducción, traducción y notas de M. Candel Sanmartín, Biblioteca Clásica Gredos, 115, Gredos, Madrid, 1985.

Cat. *Categorías*, en *Tratados de Lógica (Organon)*, vols. i-ii, Introducción, traducción y notas de M. Candel Sanmartín, Biblioteca Clásica Gredos, 115, Gredos, Madrid, 1985.

INTRODUCCIÓN

«Pero, esfuérate y ejercítate más, a través de esa práctica aparentemente inútil y a la que la gente llama vana charlatanería, mientras aún eres joven. De lo contrario, la verdad se te escapará.»

(Platón, *Parménides*, 135d)

1. Justificación del tema

Aristóteles puede ser uno de los filósofos que más influyeron en el pensamiento de X. Zubiri además de otros igual de importantes como Husserl y Heidegger. Zubiri utiliza a lo largo de su obra conceptos griegos que los reinterpreta y los incluye en su sistema filosófico. Está en continua discusión con la filosofía de Aristóteles a lo largo de su obra teniéndolo muy presente. Esto significa que estudiar la influencia del filósofo griego en el pensamiento de Zubiri es cuanto menos interesante.

Si bien es verdad que el punto de partida de la filosofía de Zubiri es en un primer momento, la fenomenología (Husserl) y la hermenéutica (Heidegger), también es verdad que la influencia de Aristóteles es esencial. La propuesta original de Zubiri a partir de Husserl y Heidegger tiene un componente aristotélico importante a la hora de pensar su concepción de la realidad como *enérgeia* (concepto de origen aristotélico). Además, Zubiri toma también una distancia crítica con Aristóteles para elaborar su propia filosofía. Teniendo esto en cuenta se intentará aquí hacer una valoración de la influencia real del pensamiento aristotélico en la filosofía de Zubiri, en concreto de su teoría de la verdad.

Dada la presencia del pensamiento aristotélico en la obra de Zubiri, históricamente ha sido necesario precisar el carácter netamente fenomenológico de la filosofía zubiriana, antes de abordar con profundidad, extensión y rigor la influencia aristotélica. El momento filosófico actual de la interpretación y valoración del pensamiento de Zubiri (publicada la totalidad de su obra, asentada su raíz fenomenológica y analizada en detalle su posición crítica respecto a Heidegger) es idóneo para emprender este análisis pormenorizado de la influencia de Aristóteles. Ésta constituye sin duda una

pieza esencial de la fenomenología realista de Zubiri, que quiere desenvolverse en el marco de una hermenéutica crítica de la facticidad.

Tanto en Zubiri como también en Aristóteles es esencial la cuestión acerca de la verdad, en este sentido, muchas de las ideas propuestas por Aristóteles fueron retomadas por Zubiri para elaborar su propio pensamiento. Nosotros nos proponemos averiguar en qué medida ocurre.

Desde esta perspectiva, nos hemos centrado en este trabajo en indagar la posible influencia aristotélica en la teoría de la verdad propuesta por Zubiri. De hecho, el concepto de verdad propuesto por el filósofo español parece proceder de una posible interpretación que hace él mismo a partir de los textos aristotélicos.

Este tema tiene, por tanto, suficiente envergadura filosófica como para justificar una investigación sistemática, rigurosa y detallada, que pueda además adoptar, en un futuro, el formato de tesis doctoral. Ya que sobre este tema las conclusiones no son definitivas, por lo tanto, realizar esta indagación, que cuenta con antecedentes puntuales, a la luz de la totalidad de la obra de Zubiri es una importante tarea que aún está por realizar.

2. Estado de la cuestión

El estado actual de la investigación tenemos que dividirlo en dos partes distintas. Un primer punto en el que desarrollamos cuál es el estado actual de la influencia que ha tenido el pensamiento aristotélico en general en la filosofía de Zubiri. Y un segundo apartado en el que exponemos cuál es el estado de la cuestión en lo que respecta a la cuestión de la influencia de la teoría de la verdad aristotélica en la concepción de la verdad zubiriana.

Actualmente, lo que más se ha desarrollado ha sido el estudio de la influencia de Aristóteles en la filosofía zubiriana en un sentido general. Desde esta perspectiva, es muy interesante el artículo publicado por E. Rivera¹ a finales de los años setenta a pesar de que por esta época Zubiri no había publicado su obra cúlmine. En este trabajo se analiza el diálogo que existe entre la metafísica clásica (aristotélica) y el pensamiento del Zubiri de *Sobre la esencia*. El autor defiende que existe un diálogo asimilador en el que Zubiri

¹ Cf. Rivera de Ventosa, E., "Diálogo de Zubiri con la metafísica clásica", *Naturaleza y Gracia* 25, (1978.), 351-374. Reeditado en *Realitas* III-IV, (1976-1979), 239-366.

adopta algunos presupuestos aristotélicos. En concreto, Rivera considera que el método gnoseológico de Zubiri se basa en “una vuelta a las cosas”². En este sentido, Zubiri se alejaría del idealismo en el que el sujeto es el protagonista en la teoría del conocimiento para proponer una vuelta hacia las cosas. Efectivamente, Zubiri ha asimilado la filosofía de Husserl y su lema de “a las cosas mismas”, no obstante, Zubiri matizaría este lema. En Husserl esa vuelta a las cosas se hace desde la conciencia. Sin embargo, Zubiri transformaría el lema de tal manera que fuera “desde las cosas mismas”. Es decir, atenerse a las cosas mismas. Y Rivera cree que ese método de volver a las cosas mismas es el método fundamental de toda la filosofía clásica y, en concreto, la de Aristóteles. Y es que para él, el pensamiento griego “se mueve siempre con contacto con las cosas”³ y la filosofía aristotélica tiene como objetivo llegar a la verdad de la cosa real. Desde esta perspectiva, Zubiri adopta esta idea para elaborar su pensamiento. Además, la filosofía aristotélica es una filosofía realista y en el pensador español encontramos una fenomenología pero de carácter realista. Este carácter realista lo toma Zubiri de Aristóteles.

En los últimos años algunos autores han tratado esta cuestión de una manera bastante general. Así, Th. Fowler⁴, ha intentado defender que el pensamiento de Zubiri es un pensamiento que, a pesar de tomar elementos fundamentales de la filosofía y la metafísica aristotélica, se ha alejado, distanciado y criticado de tal filosofía. En este sentido, Fowler nos dice que Zubiri ha criticado el pensamiento clásico por haber entificado la realidad y logificado el logos. Ideas que Zubiri sostuvo en *Inteligencia sentiente*.

Por otra parte, con la publicación del curso que impartió Zubiri y titulado *Estructura dinámica de la realidad*. N. Orringer⁵ desarrolló un artículo en el que sostenía que la realidad tal y como Zubiri la entiende tiene más elementos aristotélicos de los que el propio Zubiri pensaba. A pesar de que Zubiri intenta sostener que la realidad es el fundamento del ser, que la teoría de las cuatro causas es insuficiente para desarrollar un análisis riguroso de la realidad, este autor considera que es “Aristóteles el que le ofrece a Zubiri una “hoja de ruta”

² Op. Cit., p. 340.

³ Op. Cit., p. 341.

⁴ Fowler, Thomas, B., Xavier Zubiri's Critique of Classical Philosophy, *The Xavier Zubiri Review*, Volume 1, 1998, pp. 67-73

⁵ Orringer, N., “Cognitive Intertexts of *Estructura dinámica de la realidad*, or Aristotle dynamized” *The Xavier Zubiri Review* 4, (2002), 5-17.

por el que poder estudiar la estructura de la realidad, tomando, a partir de esta hora, su propio camino”⁶.

Con respecto al estado de la cuestión de la influencia que Aristóteles haya podido tener en la teoría de la verdad de Zubiri, actualmente, aunque parezca paradójico, el estudio acerca de la relación e influencia de Aristóteles en Zubiri no ha sido objeto de muchos estudios, a pesar de la relevancia del tema. Sin embargo, gracias a la publicación por parte de Manuel Mazón de *Cursos Universitarios. Volumen I* de X. Zubiri la problemática cambia. Pues en esta obra encontramos lecciones acerca de la filosofía griega, y en concreto, sobre Aristóteles. Este mismo autor, entre otros, ha escrito algunos artículos más acerca de esta cuestión. De hecho, Mazón nos dice que si nos guiáramos por las veces en las que Zubiri cita a un filósofo tendríamos que decir que éste debería ser Aristóteles⁷. Para Mazón, “es Aristóteles el autor que pone a Zubiri al pie de las cosas que en su aparecer ante la mente, hacen posible el descubrir la realidad del ser en el análisis de las cosas *en cuanto que son*”⁸.

Por otro lado, Enrique Rivera⁹, habló también sobre este aspecto y dijo que en Zubiri encontrábamos una asimilación del pensamiento aristotélico en la medida en que asumía la idea griega de que el *logos* está conectado estrechamente con las cosas y de que la “misión de éste es la búsqueda y el encuentro con la verdad de la cosa real”¹⁰. Ahora bien, Zubiri asimilando la teoría de la verdad como correspondencia fue más allá postulando la idea de que existía una verdad anterior y más radical al *logos*: la verdad real.

En cualquier caso, gracias a la publicación de los *Cursos universitarios* el estudio acerca de la relación de Zubiri y Aristóteles se ha reavivado. Así, A. González, ha considerado que la idea de la inteligencia como inteligencia sentiente, procede de la interpretación que Zubiri realiza de los textos aristotélicos donde el filósofo defiende que ya en Aristóteles se daba una unidad radical entre sensibilidad e intelección¹¹.

⁶ Op. Cit. p. 73.

⁷ Cf. Mazón, M., “Aristóteles en la metafísica de X. Zubiri”, en J. A. Nicolás y O. Barroso (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Comares, Granada, 2004, pp. 305-321.

⁸ *Ibíd.* p. 307.

⁹ Cf. Rivera de Ventosa, E., “Diálogo de Zubiri con la metafísica clásica”, *Naturaleza y Gracia* 25, (1978.), 351-374. Reeditado en *Realitas* III-IV, (1976-1979), 239-366.

¹⁰ *Ibíd.* p. 342.

¹¹ González, A., “El eslabón aristotélico”, *Cuadernos salmantinos de Filosofía* 35, (2008), 5-36.

No obstante, podemos concluir que el estado actual sobre esta cuestión no se corresponde con la envergadura y relevancia filosófica que realmente tiene, tanto en el aspecto de la presencia actual del aristotelismo, como en el de la comprensión y discusión de la constitución del pensamiento de Zubiri. Paliar al menos en parte esta deficiencia es el objetivo fundamental de la investigación aquí planteada.

3. Objetivos y estructura del trabajo

Finalidad

El objetivo de este trabajo consiste en descubrir y analizar la influencia de la filosofía de Aristóteles en la teoría de la verdad de X. Zubiri.

Objetivos

- 1) Analizar y exponer la concepción de la “verdad real” de Zubiri
- 2) Investigar aquellos textos aristotélicos en los que podamos encontrar antecedentes sobre una posible “verdad real”
- 3) Explicar algunas interpretaciones que han realizado autores como Aubenque
- 4) Analizar la interpretación por parte de Zubiri de la verdad arisotélica
- 5) Esclarecer, en la medida de lo posible, si existe una clara influencia por parte de Aristóteles en el pensamiento de Zubiri a la luz de los textos griegos y de las interpretaciones de Zubiri.

Estructura del trabajo

I. La primera parte está dedicada a la exposición de la verdad real zubiriana: su fundamento, su justificación, su importancia, sus consecuencias, etc.

II. La segunda parte se divide en dos. En la primera tenemos una recolección de textos aristotélicos (explicados) acerca de la verdad. En la segunda intentamos analizar la influencia de Aristóteles en la concepción de la verdad de Zubiri a partir de los textos expuestos.

4. Metodología

Criterios hermenéuticos

Para intentar cumplir los objetivos propuestos. Hemos adoptado, en primer lugar, la idea que tiene D. Gracia según la cual para entender e interpretar correctamente cualquier cuestión acerca del pensamiento de Zubiri tenemos que partir desde la obra cúlpe del filósofo español que es la trilogía de la inteligencia sentiente. Porque es la última obra que publicó Zubiri al final de su vida y en ella todos los problemas fundamentales se desarrollan de una manera clara, sistemática y con un alto grado de madurez. Teniendo esto en cuenta hemos partido de la trilogía y posteriormente hemos utilizado otros textos zubirianos cuando lo hemos considerado pertinente.

Además, hemos tenido que tener en cuenta en algunos momentos la época en la que se enmarcan determinadas obras para poderlas inscribir en alguna de las tres etapas intelectuales por las que el filósofo considera que pasó¹².

Con respecto a Aristóteles, nos hemos dirigido a las obras más importantes de su pensamiento para poder encontrar en ellas algún “esbozo” de lo que podría ser el antecedente de la verdad real de Zubiri.

En todo caso, nuestro método ha sido un método expositivo. Hemos presentado los textos que hemos ido rastreando y los hemos ido explicando.

Fuentes

Para la parte de Zubiri y la verdad, hemos utilizado fundamentalmente la trilogía de la inteligencia. Aunque nos hemos servido también de sus otras obras publicadas *Naturaleza. Historia. Dios y Sobre la esencia*. Además, hemos utilizado algunos cursos y conferencias que impartió Zubiri. Las más importantes han sido *El hombre y la verdad* y los mencionados *Cursos universitarios. Volumen I*.

En lo que respecta a Aristóteles nos hemos centrado, fundamentalmente, en la *Metafísica* y en el *Organon*. Además, hemos utilizado algunas obras fundamentales de aristotelistas importantes. En concreto, *El*

¹² Cf. “Prólogo a la traducción inglesa” de NHD, pp. 9-17.

problema del ser en Aristóteles, de P. Aubenque, el *Aristóteles* de Ingemar Düring y el *Aristóteles* de Ross porque en ellas encontramos tesis que intentan explicar y resolver algunos textos aristotélicos que son muy problemáticos.

Otras cuestiones metodológicas

Me ha servido de mucha ayuda y utilidad asistir al Seminario de Análisis de Textos organizado por la Fundación Xavier Zubiri (Madrid) porque gracias a ello he podido entender de una manera mucho más clara qué quiere decir Zubiri en cuestiones acerca de la verdad, sobre todo, respecto a la noción de la verdad dual.

Por otra parte, advertimos que este trabajo debe encuadrarse dentro de lo que sería una futura tesis doctoral. En la que seguiríamos estudiando esta temática para poder llegar a conclusiones más o menos definitivas e incluso incorporaríamos otros problemas acerca de la influencia que pudo o no pudo tener Aristóteles en la filosofía de Zubiri.

PRIMERA PARTE

LA VERDAD EN ZUBIRI

Esta sección se divide en dos capítulos. En el primero de ellos tratamos acerca de la noción de aprehensión primordial de realidad. Es fundamental explicar qué significa tal concepto para comprender cuál es su concepción de la verdad. Para ello, nos hemos hecho cargo del primer volumen de *Inteligencia sentiente*, en donde Zubiri desarrolla toda esta problemática.

En el segundo capítulo desarrollamos la teoría de la verdad real. Zubiri trata sobre la verdad a lo largo de toda su obra (*Naturaleza, Historia, Dios, El hombre y la verdad, Sobre la esencia*, etc.). Sin embargo, para nuestros propósitos, nos hemos decantado por analizar qué es la verdad en *Inteligencia sentiente*, pues consideramos que allí es donde se encuentra la mejor explicación realizada por Zubiri acerca de la verdad dada que es la última obra que publicó el autor y en donde encontramos su pensamiento más forjado. No obstante, también nos hemos dirigido a las otras obras mencionadas cuando nos ha parecido pertinente.

CAPÍTULO I. LA NOCIÓN DE APREHENSIÓN PRIMORDIAL DE REALIDAD

1.1. La idea de inteligencia sentiente

Para adentrarnos en la concepción que tiene Zubiri de la verdad tendremos que explicar, al menos brevemente, parte de su sistema filosófico tal y como se desarrolla en *Inteligencia sentiente*. En esta obra se desarrolla una teoría de la inteligencia sentiente que no la debemos confundir con una teoría del conocimiento porque las teorías forman parte de un nivel ulterior de la propia intelección, a saber, el de la razón, en donde se situaría el conocimiento propiamente dicho, pero la razón es una estructura posterior del acto intelectual. De ahí, que denomine a su análisis noología (estudio de la inteligencia humana). Cuyo intento es describir la índole radical de la inteligencia. De hecho, la razón sólo es posible porque existe un logos y una aprehensión primordial; estructuras previas al acto racional.

El análisis realizado por nuestro autor se inicia con la tesis de que existe una unidad entre el sentir y el inteligir. Lo cual quiere decir que inteligir y sentir son para Zubiri dos modos de un mismo acto. Ya nos dice en el prólogo de *Inteligencia sentiente* que “inteligir es un modo de sentir, y sentir es en el hombre un modo de inteligir”¹³. La contraposición entre el sentir y el sentir no es un hecho, sino que “es una conceptualización metafísica que además deforma los hechos”¹⁴. El único hecho es que la intelección es sentiente. Creer que existe un dualismo es sostener que la inteligencia es concipiente y no sentiente. Sin embargo, la idea de una inteligencia concipiente es errónea porque en ésta el objeto primario es lo sensible cuando realmente es la realidad. Este objeto está dado, en la inteligencia concipiente, por los sentidos “a” la inteligencia y el acto propio de esta intelección es el concebir y el juzgar. Sin embargo, el hecho radical es que existe una inteligencia sentiente cuyo objeto primario es la realidad, su objeto está dado por los sentidos “en” la inteligencia y su acto primario es el de aprehender¹⁵.

¹³ IRE 13.

¹⁴ IRE 85.

¹⁵ IRE 86-87.

1.2. La intelección es aprehensión

En este sentido, hay que decir que la noología de Zubiri estudia la inteligencia no como una facultad del ser humano sino como un acto. Este acto de la intelección es aprehensión. Ahora bien, esta aprehensión está constituida por tres momentos fundamentales. Siguiendo la tradición fenomenológica, encontramos un momento noético (la intelección), noemático (la realidad) y un tercer momento, introducido por Zubiri, al que denomina noérgico (la fuerza de imposición de la realidad)¹⁶.

Por tanto, la intelección es, ante todo, “un acto de aprehensión”¹⁷ y en esta aprehensión lo que se aprehende es la realidad actualizada. Ahora bien, hay modos diferentes de actualizar lo real y entre ellos, encontramos el modo más radical que es el de “la aprehensión primordial de lo real actualizado en y por sí mismo”¹⁸. Es lo que se denomina aprehensión primordial de realidad – que sería el momento noético más radical. En tal aprehensión se aprehende la realidad en impresión (momento noemático de la aprehensión), siendo la realidad aquello que se aprehende como siendo “de suyo” pero en impresión (por esto, la inteligencia no sólo es intelectual sino también sentiente). Este “de suyo” es pura formalidad y según Zubiri se caracteriza por ser un *prius* de las cosas. Esto quiere decir que aprehendemos las cosas como siendo anteriores a nosotros con lo cual no toda realidad “consiste formalmente ni se agota forzosamente en ser inteligida”¹⁹. Este momento noemático de la aprehensión que sería la impresión de realidad tiene una estructura formal ordenada que se constituye por tres momentos de un modo unitario: afección, alteridad y fuerza de imposición²⁰. “Es lo que constituye la unidad de la aprehensión de lo real”²¹.

¹⁶ Cf. Gracia, D., *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Editorial Triacastela, Madrid, 2007. p. 125. D. Gracia estructura de este modo la filosofía de Zubiri.

¹⁷ Zubiri, X., *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y realidad**, 1º ed., 1980, Alianza Editorial, Madrid, 2006. p. 25. A partir de ahora, IRE.

¹⁸ IRE 14.

¹⁹ IRE 230.

²⁰ IRE 31-39.

²¹ IRE 64.

1.2.1. Momentos de la impresión de realidad

Resumamos en qué consiste tal estructura. Según Zubiri toda impresión está constituida por tres momentos (afección, alteridad y fuerza de imposición). Como la inteligencia sentiente lo que aprehende es la realidad como siendo “de suyo” esta realidad modula la impresión convirtiéndola no sólo en mera impresión sino en impresión de realidad.

La afección es el primer momento de la impresión. En este momento la aprehensión queda afectada por lo que está aprehendiendo. En el hombre, que aprehende realidad, tal afección no se reduce a un mero estar afectado por un estímulo sino que sentimos que estamos siendo afectados por la realidad. De este modo, si siento calor, este calor no me afecta como mero estímulo sino que me afecta como realidad puesto que el calor lo aprehendo “de suyo”, es decir, como real. La afección en la inteligencia sentiente es “afección real” puesto que “no sentimos solamente las notas (calor, luz) afectantes, sino que nos sentimos afectados por ellas en realidad”²². En virtud de este momento nuestra intelección es sentiente.

En la afección nos afecta algo que no somos nosotros. Nos afecta “algo otro”²³, la alteridad. En la inteligencia sentiente, esto otro “queda” de un modo particular. Queda como algo en propio. Como siendo “de suyo”. Esto quiere decir que aprehendemos esa afección que es “otra” como no siendo nosotros, esto es, de manera independiente del aprehensor. Zubiri nos lo explica con el ejemplo del calor. Cuando sentimos ese calor lo sentimos como siendo suyo, esto es, que las notas que hacen que el calor sea lo que es son notas propias del calor. Precisamente por eso el calor es lo que es. Además, este “de suyo” lo aprehendemos como siendo anterior a nuestra aprehensión. Es decir, el calor es caliente con anterioridad a que “esté” en la aprehensión precisamente porque tiene tales notas propias. Esta anterioridad no debe entenderse de manera temporal sino más bien de una manera estructural. El calor calienta porque “de suyo” ya es caliente. A este peculiar momento de la alteridad lo

²² IRE 61.

²³ *Ibíd.*

denomina Zubiri *prius*. Y en este momento de la impresión de realidad es donde se encuentra la formalidad de realidad. La alteridad es mera formalidad²⁴. Gracias a la alteridad, lo inteligido es real (pues es “de suyo”).

El tercer momento de la impresión de realidad es el de la fuerza de imposición. La realidad aprehendida se nos impone como realidad. Es la fuerza de la realidad²⁵. Gracias a este momento la realidad se actualiza en la inteligencia. Y este “en” es fundamental porque es la clave de la verdad según Zubiri. Es decir, la verdad real se basa, en última instancia, en la fuerza de imposición.

En esta aprehensión de lo real aprehendemos la realidad en y por sí misma, es decir, tal y como se nos da en la aprehensión, por ello se la denomina aprehensión primordial de realidad porque “la realidad está aprehendida *directamente*, no a través de representaciones, *inmediatamente* y *unitariamente*”²⁶. Y la realidad está aprehendida en y por sí misma en virtud de estos tres momentos por los cuales aprehendemos lo real de manera impresiva, es decir, la inteligencia siente la realidad. Esto quiere decir que el contenido de las impresiones tiene, por lo tanto, un valor real. Además, gracias a la fuerza de imposición, la realidad aprehendida no es sólo un acto de conciencia, como diría Husserl, sino que “en esta aprehensión “estamos” en lo aprehendido”²⁷ porque se nos impone con una determinada fuerza. Por eso ha calificado el filósofo español a la aprehensión como un *ergon*, como *noergia*.
¿Qué es *noergia*?

1.2.2. La noción de *noergia*

Con este termino Zubiri trata de superar la dualidad noesis-noema propia de la fenomenología de Husserl. Ya hemos dicho que la inteligencia no tiene como acto radical el juzgar, o el concebir contenidos de conciencia. Sino que la inteligencia posee como acto radical el aprehender la realidad. Y esta inteligencia tiene su momento noético y su momento noemático. El primero referiría al aprehender en cuanto tal y el segundo a lo aprehendido, es decir, a

²⁴ IRE 61-62.

²⁵ IRE 63.

²⁶ IRE 65.

²⁷ IRE 64.

la realidad. Sin embargo, en virtud de esta aprehensión “estamos” en lo aprehendido, es decir, la aprehensión se caracteriza por ser un “estar”, un *ergon*. D. Gracia²⁸ advierte que podríamos entender este término en el sentido de acto o actividad de la aprehensión frente a la idea de una conciencia pasiva. Pero en este caso debemos concebirlo como “actualidad”. Por tanto, si la realidad es un *ergon* y ésta la aprehendemos desde la inteligencia (*noûs*), la aprehensión, nos dice Zubiri, es *noergia*²⁹. La *noergia*, siguiendo a D. Gracia³⁰, no hay que entenderla como un tercer momento más a parte del momento noético y noemático sino que la unidad radical de estos dos es radicalmente *noérgica*³¹. Este momento *noérgico*, no es sino el de la fuerza de imposición. Por eso, Zubiri nos dice que la “noergia significa ‘a una’ que la *noésis* es atingente, es impresivamente aprehensora, y que el *noéma* tiene una fuerza impositiva propia”³². La realidad se nos impone de tal manera que nos hace “estar” de manera actual (*ergon*) en ella. Por consiguiente, este “estar” va a entenderse como actualidad³³. Y dicha actualidad tiene un carácter físico, pues la realidad nos retiene físicamente en ella³⁴.

En el hecho de la aprehensión primordial de lo real encontramos verdad. Una verdad que él denomina “verdad real”. Cuando nosotros inteligimos lo que es una cosa, ésta queda actualizada en la inteligencia. Es decir, esta actualización de lo real en la inteligencia “añade a la realidad, su verdad”³⁵. Para entender esto claramente, tendremos que exponer qué significa actualidad en la filosofía de Zubiri pues la noción de actualidad es fundamental para comprender su concepción de la verdad además del resto de su filosofía.

1.3. La noción de actualidad

El concepto de actualidad en la filosofía zubiriana puede ser junto al de realidad el más importante de todo este sistema filosófico. De ahí, que algunos especialistas de la obra de Zubiri hayan entendido su filosofía como una

²⁸ Op. Cit., pp. 106-109.

²⁹ IRA 94.

³⁰ Ibíd.

³¹ Op. Cit., p. 106.

³² IRA 94.

³³ En el apartado siguiente explicaremos qué se entiende por tal noción.

³⁴ Cf. IL, pp. 70-71.

³⁵ IRE 230

“filosofía de la actualidad”³⁶. Más aún si tenemos en cuenta que para el autor de *Inteligencia sentiente* la obra sólo intenta explicar la idea de que “la intelección humana es formalmente mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente”³⁷.

Por eso, al preguntarse cuál es la característica más esencial del acto intelectual deduce que “el acto propio y formal de la intelección respecto a lo inteligido es ser mera actualización de la cosa en la inteligencia”³⁸. Esta aprehensión no debemos olvidarlo se caracteriza por ser *noérgica* y esta *noergia* es actualidad. Como ha visto D. Gracia, la actualidad consiste “en connotar temáticamente el carácter físico de aquello en que se está y de aquel que está”³⁹ siendo la actualidad (*noergia*) la unidad entre la intelección y la realidad⁴⁰.

Tenemos que advertir que actualidad no se debe entender en el sentido de acto tal y como sostenía Aristóteles en su filosofía. El acto aristotélico es para Zubiri “actuidad” que sería “el carácter de acto de una cosa real”⁴¹, sin embargo, actualidad refiere a la cosa real en cuanto que es actual. Se trata de “una especie de presencia física de lo real”⁴². Esto no quiere decir que la actuidad no se dé en las cosas reales, lo que se quiere decir es que las cosas aparte de estar en acto pueden o no pueden ser actuales. Por ejemplo, los virus antes de su descubrimiento ya estaban en acto pero hasta que no fueron descubiertos no llegaron a ser actuales para la inteligencia. Es decir no han llegado a “estar” “en” nuestra inteligencia. La actualidad es para Zubiri una presencia de la cosa real por ser real y de carácter físico. Esto quiere decir que la realidad tiene una dimensión física y actual que se expresan en ese carácter *noérgico* de la realidad. Ahora bien, ese “estar” no es una pura presencia. Como dice Pintor Ramos, lo importante en sí no es que la cosa esté presente sino que desde sí misma *queda* como presente, se hace actual siendo

³⁶ Cf. Mazón, M. *Enfrentamiento y actualidad*. Universidad de Comillas, Madrid, 1999.

³⁷ IRE 13.

³⁸ Zubiri, X, *Sobre la esencia*, 1ª ed., 1963 en Soc. Estudios y Publicaciones, 6ª ed., en Alianza Editorial, Madrid, 2008. pág 113. A partir de ahora SE.

³⁹ Op. Cit., p. 108-109.

⁴⁰ *Ibíd.*

⁴¹ IRE 137.

⁴² *Ibíd.*

presente⁴³. Es decir, lo fundamental no es que esté “presente”, sino que “esté” presente, “la presentidad se funda en la actualidad”⁴⁴. Además, es una presencia que se hace presente desde la propia cosa. Lo cual quiere decir que la actualidad es un momento intrínseco de la cosa en la medida en que la cosa se hace actual desde sí misma⁴⁵ y esto es así porque la cosa es real (es “de suyo” lo que es). Por lo tanto, la actualidad “es un estar presente desde sí mismo por ser real: he aquí la esencia de la actualidad”⁴⁶. Si nos fijamos la actualidad no añade nada ni quita nada a la cosa real pero sin embargo es un momento físico de lo real. La actualidad es algo que se hace presente “en” la intelección y, según Zubiri, lo que la actualidad añade a la realidad no es más que ese “en”⁴⁷. ¿Y qué es este “en”? Lo que el autor entiende por verdad real.

1.4. De la aprehensión primordial de realidad al *logos* y la razón

Este punto no pertenece a la aprehensión primordial en cuanto tal pero lo situamos aquí para que se entienda que la inteligencia sentiente no se agota sólo en ese acto primario y radical sino que a partir de él surgen otros modos de actualizar la realidad.

Por tanto, la intelección no se reduce a este modo radical sino que existen a partir de ella, otros modos ulteriores que se fundan en la aprehensión primordial. Estos son el *logos* y la razón. Que tienen, a su vez, su forma de verdad pero fundadas en la verdad de la aprehensión primordial. Para entender nuestro trabajo debemos resumir de manera breve en qué consisten estos dos momentos posteriores para poder diferenciarlos de la aprehensión primordial de realidad que es lo que nos interesa.

Una vez aprehendidas las cosas primordialmente (tanto individualmente como campalmente pero de modo inmediato que es en lo que consiste la aprehensión primordial) el hombre se lanza hacia ellas para comprenderlas y aquí es donde entran en juego los siguientes modos de intelección.

⁴³ Cf. Pintor Ramos, A., *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1994., pp. 78-79.

⁴⁴ IRE 145.

⁴⁵ IRE 138-139.

⁴⁶ IRE 139.

⁴⁷ IRE 229.

Las cosas reales nos lanzan al campo de realidad en el que aprehendemos lo que una cosa es en realidad. En este momento la cosa es aprehendida entre otras muchas cosas y gracias al logos intentamos esclarecer “qué es esa cosa realmente”. Siendo clave el lenguaje, es decir, la afirmación para poder “decir” qué son las cosas. Y esta es la intelección propia del logos. Ya no es una aprehensión primordial sino que es una “aprehensión dual”⁴⁸. En ella vamos de la aprehensión primordial (en donde aprehendíamos lo que la cosa es en y por sí misma) hacia el campo de realidad (la cosa real entre otras cosas) para “revertir” de nuevo a aquella cosa real (primordialmente aprehendida) pero sabiendo ya qué cosa es en realidad. Es decir partimos de la aprehensión primordial y aprehendemos que cada cosa es campal porque está en el campo de realidad junto a otras muchas cosas y entre ellas. Una vez en el campo volvemos a la cosa sabiendo qué es ésta en realidad, mediante la afirmación. Gracias a ésta actualizamos la cosa real respecto de las demás.

A partir de aquí, existe un tercer acto de intelección en el que nos lanzamos del campo de realidad hacia el mundo. En este caso se actualiza la cosa no entre otras cosas sino en cuanto realidad. Ir desde el campo al mundo es el movimiento puro de la razón. A través de una marcha “la cosa real es aprehendida no según lo que es “en realidad” sino según lo que es “en la realidad”⁴⁹ y esta aprehensión es la aprehensión propia de la razón.

Para los intereses de nuestro trabajo con esta breve explicación es suficiente puesto que nuestro análisis se centra en el nivel de la aprehensión primordial y todo lo que digamos acerca de los otros dos niveles (especialmente del logos) lo explicaremos detalladamente y siempre confrontándolo con la aprehensión primordial.

⁴⁸ IL 56.

⁴⁹ IRA, p. 21.

CAPÍTULO 2. LA VERDAD REAL

La verdad real es el nivel más radical de lo que es verdadero. Esta noción se puede estudiar desde dos puntos de vista distintos; desde un nivel genético-etimológico y desde un nivel estructural⁵⁰. El primero es desarrollado en *Naturaleza, Historia, Dios, El hombre y la verdad* y en *Inteligencia y realidad*. El segundo nivel se analiza fundamentalmente en esta última obra.

2.1. Análisis genético-etimológico de la verdad

A nivel genético-etimológico la verdad se constituye por tres elementos.

En primer lugar, podemos entender el término verdad como *alétheia*, descubrimiento, patencia. Lo que está patente frente a lo imaginario es lo verdadero, tal y como se entendía en la filosofía griega. Es decir, “la verdad es la manifestación de la naturaleza de una cosa”⁵¹.

Pero el término no sólo se ha comprendido de esta manera sino que desde otras lenguas (el latín fundamentalmente, la raíz de *veritas; uero*⁵²) la verdad se refería a todo aquello que era fiable, es decir, en lo que se podía confiar. Es la verdad entendida como confianza, como seguridad. Es el carácter de apoyo, de seguridad que la verdad posee. En este sentido, una roca es verdadera en la medida en que me puedo apoyar en ella y no caerme al precipicio o un amigo es verdadero en la medida en que puedo confiar en él⁵³.

En tercer lugar, la verdad se entiende como la adecuación de la cosa con el entendimiento. En este sentido la verdad se entiende desde la afirmación, esto es, cuando la afirmación coincide con lo que es. Es la teoría clásica de la verdad como correspondencia o *adaequatio*.

Según X. Zubiri, estos tres elementos (patencia, confianza-seguridad, ser/realidad) de forma unitaria constituyen, a su entender, la verdad real. Y que coinciden con los tres modos en los que se ratifica la verdad. Así finaliza el

⁵⁰ Cf. Nicolás, J. A, “La teoría zubiriana de la verdad” en Nicolás, J.A y Barroso, O. *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Editorial Comares, Granada, 2004.

⁵¹ Zubiri, X., *El hombre y la verdad*, Alianza, Madrid, 1999. p. 36. (Desde ahora HV).

⁵² Zubiri, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, 1ª ed., 1944 en Editora Nacional, 13ª en Alianza Editorial, Madrid, 2007. p. 38-39. (Desde ahora NHD).

⁵³ HV 36.

análisis genético-etimológico para dar paso a un análisis estructural de la verdad real.

2.2. Análisis estructural de la verdad

La verdad real “es la forma primaria y radical de la verdad”⁵⁴. Ahora bien, para entender esta afirmación tenemos que presuponer varios aspectos de la filosofía de Zubiri. La inteligencia sentiente aprehende las cosas reales en y por sí mismas, aprehende el “de suyo” de las cosas. Esta intelección debe tener su verdad, lo cual significa que “la verdad es cualidad de toda intelección”⁵⁵ que, en el caso de la aprehensión primordial de realidad, “consiste en aprehender lo real presente como real”⁵⁶. Esto significa que lo que añade esta verdad a la intelección es su estar presente en ella, es decir, su actualidad. Desde esta perspectiva, si la verdad es una cualidad de toda intelección entonces la respuesta a qué es verdad la tendremos que encontrar en la intelección.

Pero antes, hay que advertir que no toda realidad es verdadera pues sólo la realidad actualizada en la intelección es verdadera. Evidentemente, no inteligimos toda la realidad. Ahora bien, todo lo que sea verdad es verdadero porque es real. Lo cual quiere decir que la realidad es el fundamento de la verdad. En este sentido, la verdad no añade nada nuevo, sólo actualiza la cosa real en la intelección. Pero precisamente esta actualidad es lo que “da” verdad a la cosa real en la intelección. Es lo que ha llamado Zubiri “verdadar”⁵⁷. Y ese “en” (la actualidad de la cosa real) que mencionábamos anteriormente no es sino la verdad real. “Verdad es pura y simplemente el momento de la real presencia intelectual de la realidad”⁵⁸.

Hay que advertir que esta concepción de la verdad no debe ser entendida como una conciencia objetiva. Ni debemos comprenderla como verdad ligada a la afirmación la cual puede ser verdadera o falsa. En el primer caso porque la intelección según Zubiri no es un acto de la conciencia sino un acto de aprehensión, concretamente, de aprehensión primordial de realidad. Y

⁵⁴ IRE 233.

⁵⁵ Zubiri, X., *Inteligencia y Logos*, 1ª ed., 1982, Alianza Editorial, Madrid, 2008. p. 253 (De aquí en adelante IL).

⁵⁶ IRE 230.

⁵⁷ IRE 231.

⁵⁸ *Ibíd.*

en el segundo caso porque la afirmación no es el nivel más radical de la intelección ya que éste se sitúa en un estadio ulterior, a saber, el del logos sentiente -en el que se entiende lo que una cosa es en realidad. Por otro lado, en la afirmación cabe o el error y la verdad, sin embargo, en la verdad real no cabe error ninguno puesto que lo que se aprehende de modo primordial es la realidad en y por sí misma. En este sentido, si yo percibiera un oasis en mitad del desierto, no podríamos decir que es irreal porque lo estoy aprehendiendo como siendo “de suyo”, es decir, como siendo real. No podemos decir que es irreal. De hecho, para Zubiri, “lo irreal no reposa sobre sí mismo sino que reposa sobre lo real”⁵⁹ eso quiere decir que incluso lo irreal está ligado a la realidad, y todo lo que no estuviera relacionado con ella formaría parte de lo “arreal”⁶⁰ que es distinto a lo irreal. Además, esta concepción es errónea porque si existen afirmaciones falsas es porque la verdad “es fundante de la posibilidad del error”⁶¹. El error forma parte de otro tipo de verdad ulterior, denominada verdad dual. Puesto que “el error consiste en identificar lo real aprehendido con lo real allende la aprehensión”⁶², es decir, para que haya error debemos lanzarnos a la realidad desde la intelección propia del logos y de la razón. De ahí que Zubiri deje claro que “verdad es realidad presente en intelección en cuanto está realmente presente en ella”⁶³. La verdad es ratificación de la cosa real que está presente en la intelección. Y esto que se llama ratificación es la forma más radical de la verdad, es la verdad real.

Ahora bien, no se debe entender la ratificación como una mera re-instauración sino más bien tal y como lo ha entendido, J. A. Nicolás, como una auto-posición o auto-instalación⁶⁴. En este sentido Zubiri habló en *Naturaleza, Historia, Dios* de que “las cosas están propuestas al hombre”⁶⁵ y que la verdad no es sino ir hacia esas cosas propuestas. No obstante, en *Sobre la esencia* se nos dice que la verdad real es una especie de reduplicación⁶⁶ y años más tarde en *El hombre y la verdad* (1966) sostiene que la verdad real es una “re-

⁵⁹ IL 91.

⁶⁰ Ibíd.

⁶¹ IRE 232.

⁶² IRE 236.

⁶³ IRE 233.

⁶⁴ Op. Cit. p. 137.

⁶⁵ NHD 37.

⁶⁶ SE 120.

actualización⁶⁷. Sin embargo, este término parece dar a entender que se trata de una segunda actualización y precisamente la verdad real no consiste en eso. Sino que es más bien una “auto-posición”. No es sino ese elemento de la realidad que el filósofo español denomina fuerza de imposición. Este elemento noérgico de la realidad, que mencionamos con anterioridad, es la verdad real.

Por lo tanto, la verdad real se constituye por dos momentos que forman un único término. Por un lado, que “es verdad”, que sería la ratificación y, por otro lado, que “es real”, “porque es la realidad misma la que está en esta verdad; es lo real mismo lo que verdadea⁶⁸. Es decir, en la verdad real no hay dos términos porque la verdad real sólo actualiza la realidad en la inteligencia. Ya en *Sobre la esencia* se nos dice que “en la verdad real no hay dos términos, sino algo así como dos ‘condiciones’ de un sólo término, de la cosa real, a saber, la condición de realidad ‘propia’ u la condición de realidad ‘actualizada’⁶⁹ y, posteriormente, en *Inteligencia sentiente* se afirma que “no hay sino un solo término, la cosa real en sus dos momentos internos suyos: su actualidad propia y su propia ratificación. En la verdad real, lo real está *ratificando*”⁷⁰. Esto es lo que hace que la verdad real sea una verdad simple. Ni que decir tiene que esta verdad tenga que ver en algo con la verdad entendida como adecuación (la entendamos en un sentido lógico u ontológico) pues en ésta sí que hay dos términos, de ahí que la denomine verdad dual. La verdad como adecuación, es decir, la verdad dual se funda siempre en la verdad real. Desde esta perspectiva, si tuviéramos que catalogar qué tipo de teoría de la verdad es la que se propone en este planteamiento, A. Pintor-Ramos considera que tal concepción de la verdad se acerca “a los planteamientos referenciales de la verdad en el sentido de que lo decisivo para la verdad es la realidad inteligida misma”⁷¹.

2.3. Dimensiones de la verdad real

La verdad real tiene una serie de dimensiones. Zubiri considera que la realidad tiene tres dimensiones concretas. La totalidad, la coherencia y la

⁶⁷ HV 35.

⁶⁸ IRE 234.

⁶⁹ SE 117.

⁷⁰ IRE, p. 235.

⁷¹ Op. cit., p. 112.

duratividad⁷². Cada una de estas dimensiones quedan ratificadas de una manera distinta, estos modos de ratificación son las dimensiones que tiene la verdad real. Si la realidad consiste, según el autor, en respectividad. Las dimensiones no son sino “los distintos momentos de la respectividad en que lo real consiste”⁷³.

Lo real se aprehende en aprehensión primordial como un todo. De este modo, cuando aprehendo un paisaje lo aprehendo unitariamente, es decir, no aprehendo ese árbol en concreto, o esas rocas. Sino que aprehendo todas las notas del paisaje en su totalidad, aprehendo el sistema de notas. Es la dimensión de totalidad de la realidad. Esta totalidad queda ratificada en la intelección de una manera muy concreta. En cuanto *riqueza*. Es esta la primera dimensión de la verdad real. La riqueza “es una dimensión de la verdad real: la dimensión de totalidad de lo real ratificada en la intelección”⁷⁴. El modo en el que se ratifica esta riqueza es la *manifestación*. “La cosa manifiesta la riqueza de todas sus notas”⁷⁵.

Cuando aprehendemos lo real en su totalidad, tenemos que tener en cuenta que en tanto que la realidad es respectiva, las notas de cada cosa real son notas que por ser reales (respectivas) son notas-de. Con lo cual el todo es un sistema coherente de notas. Es la segunda dimensión de la realidad, la *coherencia*. La coherencia queda ratificada en la intelección como la “verdad de la coherencia: es lo que llamamos el *qué* de algo”⁷⁶. Es la segunda dimensión de la verdad real. Y el modo en el que se ratifica el *qué* es la *firmeza*. Efectivamente, el *qué* de las cosas no es sino en cómo consisten éstas. Y en este sentido, el *qué* le da *firmeza* a las cosas (el ser perro, por ejemplo)⁷⁷.

Este todo coherente, según Zubiri, es durable, pero en el sentido de *dureza*, de que “está siendo”⁷⁸. Es la tercera dimensión de la realidad, la durabilidad. Tal dimensión sería la verdad de la dureza a la que se denomina *estabilidad*, es la tercera dimensión de la verdad real y el modo en el que se ratifica esta estabilidad es la *constatación* que no es más que “la aprehensión

⁷² IRE 206.

⁷³ IRE 239.

⁷⁴ *Ibíd.*.

⁷⁵ IRE 240.

⁷⁶ *Ibíd.*.

⁷⁷ IRE 241.

⁷⁸ IRE 206.

del estar siendo”⁷⁹. Teniendo en cuenta estas tres dimensiones de la verdad real “la unidad radical de estas tres dimensiones es justo la verdad real”.

2.4. Los modos derivados de la verdad real: la verdad dual y la verdad racional

La verdad del modo más primario y radical de la intelección que es la aprehensión primordial de realidad es la verdad real. Sin embargo, ya mencionamos anteriormente que existían dos modos ulteriores a la propia aprehensión primordial, a saber, el logos y la razón. Cada uno de estos modos tiene su forma de verdad. Nosotros solamente hablaremos de la verdad en el logos porque para la discusión posterior con Aristóteles el tercer nivel, el de la razón, no es relevante.

Según Zubiri, a diferencia de lo que ocurre en la aprehensión primordial en donde la verdad es una verdad simple, en los modos ulteriores de la intelección la verdad es una verdad dual. Pues en ella ya sí que encontramos dos términos totalmente diferenciados. En la verdad dual salimos de la cosa real (en la verdad real estábamos en lo real mismo) hacia su concepto, su afirmación o su razón. Tenemos, por tanto, dos términos diferentes: la cosa real y su concepto, su afirmación o su razón.

La realidad al ser respectividad no queda reducida a la mera aprehensión primordial sino que a partir de ella y gracias a su apertura, la realidad siempre da más de sí. Lo cual permite alcanzar mayores cotas de conocimiento. Y esto es posible gracias al logos y a la razón. Gracias a esta respectividad de lo real, la cosa real abre un campo de realidad, este campo de realidad es intelegido desde el logos (lo que una cosa es en realidad), y en él encontramos la verdad dual. En el logos lo que se produce es una reactualización de lo que la cosa es en realidad. Ahora aprehendemos lo que esto es real pero en realidad. En este sentido, vamos de la cosa real hacia su concepto, afirmación o razón y volvemos nuevamente al campo pero sabiendo qué es esa cosa real en realidad. Es el dinamismo del logos. Es dinámico porque en el logos encontramos dos movimientos. Uno de retracción que Zubiri denomina ‘sería’. “Es el *movimiento de impelencia* en cuya intelección

⁷⁹ IRE 241.

inteligimos por simple aprehensión lo que la cosa real ‘sería’ en realidad”⁸⁰. Y a partir de aquí encontramos un movimiento de reversión hacia la cosa. “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’ ”⁸¹. Y esta intelección es para Zubiri un discernimiento, un juzgar. Y el juicio es la afirmación⁸² en virtud de la cual afirmamos qué es la cosa real en realidad. Esta forma de intelección propia del logos es, a diferencia de la aprehensión primordial, una “aprehensión dual” pues ya no aprehendemos de manera directa, inmediata y unitaria tal y como ocurría en la aprehensión primordial sino que existe este doble movimiento. El logos posee, por lo tanto, su forma propia de verdad a la que podríamos denominar *verdad lógica* en un sentido amplio, es decir, en la medida en que forma parte del logos es una verdad lógica.

En el logos, por lo tanto, se produce una re-actualización de la cosa real. Y es en ésta en donde “se constituye la verdad dual, resulta que esta verdad dual tiene por lo mismo un carácter propio: es una actualización en coincidencia. Tal es el carácter de la verdad dual: la *coincidencialidad*”⁸³ y habrá coincidencia cuando la afirmación exprese de modo verdadero si esa cosa es eso en realidad. En este sentido, si la verdad real siempre la aprehendemos porque era mera ratificación en la que no cabe ni tan siquiera el error, en el ámbito de la verdad dual no siempre se llega a tal coincidencialidad. Por eso, nos dice Zubiri que “la verdad real se tiene o no se tiene. Pero a la verdad dual se llega o no se llega en coincidencia”⁸⁴. Y si se llega ya se verá si es verdadera o es falsa.

La verdad dual posee una estructura con tres características fundamentales. En primer lugar la verdad dual es “medial” porque transcurre en un medio. La inteligencia y lo inteligido están ya en ese medio que es la realidad⁸⁵. En segundo lugar, es direccional porque para llegar a la coincidencia tiene que existir algún tipo de dirección⁸⁶. Es la dirección del ‘sería’ al ‘es’ y se

⁸⁰ IL 109.

⁸¹ *Ibid.*.

⁸² Cf. IL 109-150.

⁸³ IL 261.

⁸⁴ IL 277.

⁸⁵ IL 267.

⁸⁶ Cf. IL 273-276.

puede o no se puede llegar al ser. Y en tercer lugar, es fásica porque el movimiento del logos tiene una serie de fases⁸⁷ a partir de las cuales llegamos a formas diferentes de coincidencia. En este sentido, “si volvemos a la cosa real desde su concepto, tendremos la verdad como *autenticidad*. Si volvemos a la cosa real desde una afirmación, es la verdad como *conformidad*. Si volvemos a la cosa real desde su razón, es la verdad como *cumplimiento*”⁸⁸ y estas tres fases poseen un tipo de verdad dual: autentificación, veridictancia y verificación, respectivamente⁸⁹. Hay que advertir que la verificación forma parte de la verdad racional aunque se incluye aquí por ser una verdad dual y porque la razón se funda, en última instancia, en el logos.

Ya hemos expuesto qué es la verdad para X. Zubiri. Cuál es su estructura, cuál es su fundamento, etc. ¿Por qué nos interesa indagar en la filosofía de Aristóteles? Porque Zubiri sostiene esta teoría de la verdad y nosotros tenemos la hipótesis de que Aristóteles puede estar detrás de tal teoría. Teniendo en cuenta la teoría de la verdad aquí mostrada, nosotros hemos querido averiguar si esa verdad real se da o no se da en el pensamiento aristotélico de alguna manera. Es decir, hemos intentado averiguar cuál es la verdad fundamental en Aristóteles y si existe una verdad radical como la del filósofo español aunque Aristóteles no la denomine en cuanto tal “verdad real”. Ya sea esta una verdad lógica u ontológica.

⁸⁷ Cf. IL 297-329

⁸⁸ IRE 235.

⁸⁹ *Ibíd.*.

SEGUNDA PARTE

¿HAY UNA VERDAD REAL EN LA FILOSOFÍA DE ARISTÓTELES? ANÁLISIS DE LA INFLUENCIA ARISTOTÉLICA

En este bloque intentamos dar una respuesta a la pregunta planteada. Para ello hemos dividido la segunda parte en dos capítulos. En el primer capítulo hemos explicado aquellos textos aristotélicos en donde se habla de la verdad en un sentido radical. En el segundo capítulo hemos desarrollado las interpretaciones de Aubenque y Zubiri acerca de la verdad.

CAPÍTULO I. RECOPIACIÓN E INTERPRETACIÓN DE TEXTOS ARISTOTÉLICOS ACERCA DE LA VERDAD.

Este capítulo se divide en dos apartados. Teniendo en cuenta que en el pensamiento del filósofo español hay una verdad real (que podríamos decir que depende de las cosas reales⁹⁰) y una verdad dual propia del logos. Hemos diferenciado en Aristóteles una verdad propia de las cosas, que sería el tema del primer punto. Y una verdad propia del logos, del lenguaje, objeto del segundo apartado. Pues en Aristóteles encontramos las dos posiciones y no se concluye de una manera definitiva si existe una verdad de las cosas en la que queda fundada la verdad del logos, o si la verdad del logos es primordial y para alcanzar una verdad siempre es necesario poder afirmarla. En todo caso, una vez expuestos los textos catalogándolos de esta manera lo que se intenta es ver si aquí encontramos indicios de lo que Zubiri propone.

⁹⁰ Por cuestiones pedagógicas podríamos decir que la verdad real es una verdad de las cosas, es decir, una verdad ontológica. Aunque Zubiri advierte que la verdad real no es ni lógica ni ontológica (SE 117).

1.1. Textos en los que se defiende una verdad ontológica

Para elaborar este capítulo hemos ido obra por obra buscando y analizando qué dice Aristóteles acerca de una verdad radical en las cosas. Y a partir de aquí hemos evaluado si esta verdad es radical o no lo es, qué estatuto tiene, etc.

En la *Metafísica* encontramos los siguientes textos acerca de una verdad que podríamos denominar verdad ontológica. Aristóteles considera que las cosas tienen verdad en la medida en que tienen ser. Así, el Estagirita afirma que “por consiguiente, también será lo más verdadero lo que es para las demás cosas causa de que sean verdaderas. Por eso los principios de los entes eternos son siempre, necesariamente, los más verdaderos (pues no son temporalmente verdaderos, y no hay ninguna causa de su ser, sino que ellos son causa del ser para las demás cosas); de suerte que cada cosa tiene verdad en la misma medida en que tiene ser”⁹¹. Este texto parece mostrar que Aristóteles consideraba que realmente existe una verdad de las cosas en la medida en que estas son lo que son. Además, Aristóteles sostiene que “es evidente que al menos esto es verdadero: que las palabras ‘ser’ y ‘no ser’ significan algo determinado y, por tanto, no todo sería de este modo y no de este modo”⁹². A juicio de Düring, en este pasaje Aristóteles está trazando un paralelo entre el grado de verdad de una afirmación y la captación del ser de una cosa⁹³. Con lo cual podemos deducir que existe una verdad de las cosas independientemente de que se afirmen o no se afirmen, y esta verdad sería una verdad fundamental ya que si la cosa no tuviera verdad la afirmación no sería ni verdadera ni falsa. De esta manera, y desarrollando esta misma idea el filósofo griego considera que cuanto más cerca estemos de las cosas, más cerca estaremos de la verdad afirmando que “si lo que es más una cosa está más próximo a ella, habrá al menos algo verdadero, de lo cual estará más próximo lo que es más verdadero. Y, aunque no lo haya, hay ya al menos algo más firme y más verdadero”⁹⁴. De hecho, hemos descubierto que Aristóteles

⁹¹ *Met.* 993b 25-30.

⁹² *Met.* 1006a 30.

⁹³ Cf. Düring, I., *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*, traducción y edición de Bernabé Navarro, UNAM, México, 1990., p. 931.

⁹⁴ *Met.* 1009a 1-5.

sostiene que el ser y el no ser (de las cosas) son el fundamento de la afirmación o de la negación, diciendo que “ser” y “es” significan que algo es verdadero, y “no ser” que no es verdadero, sino falso, lo mismo en la afirmación que en la negación. Así, que Sócrates es músico significa que tal cosa es verdad, o bien, que Sócrates es músico significa que tal cosa es verdad, o bien, que Sócrates es no-blanco, que “tal cosa” es verdad; por el contrario, que la diagonal *no* es conmensurable significa que es falso que lo sea⁹⁵. De hecho en este sentido, se nos dice que “las cosas se llaman falsas, bien *porque ellas mismas no son, bien porque producen la imagen de algo que no es*”⁹⁶. Con esto creemos que se quiere decir que si la falsedad depende de las cosas, la verdad también depende de ellas.

Es de sobra conocido que, para muchos autores, Aristóteles es uno de los fundadores del “realismo ingenuo”. Teoría que sostiene que las cosas tienen una existencia y realidad y, por tanto, una verdad, independientemente del sujeto que la conoce. En este sentido, el Estagirita es muy contundente sosteniendo con el siguiente ejemplo, el hecho de que existe una verdad ontológica: “Pero al menos lo dulce, tal como es cuando existe, no cambia nunca, sino que siempre se manifiesta su verdad, y necesariamente es tal lo que haya de ser dulce”⁹⁷. El ejemplo aludido por Aristóteles parece decirnos que debe haber existencia de lo dulce para que sea verdad que lo es. Lo cual quiere decir que es condición necesaria la existencia de las cosas para que exista la verdad. En este sentido, la verdad estaría vinculada a las cosas antes de poder ser aprehendidas por ningún sujeto.

La filosofía de Aristóteles tenía como objetivo intentar solucionar el problema del movimiento y del cambio de las cosas. Ya que Parménides sostenía que el cambio era algo aparente y Platón, a juicio de Aristóteles⁹⁸, no resolvía tampoco el problema. Sin embargo, el de Estagira intentó solucionar el problema con su teoría del movimiento, según la cual, el movimiento es el paso de la potencia al acto. En esta problemática encontrábamos el problema del fundamento del movimiento que Aristóteles lo resolvía con el Primer Motor.

⁹⁵ *Met.* 1017a 30-35

⁹⁶ *Met.* 1024b 25.

⁹⁷ *Met.* 1010b 20-30.

⁹⁸ Cf. *Met.* 990a 35 – 993a 10. En donde Aristóteles critica la teoría de las Ideas propuesta por Platón.

Decimos esto porque hemos encontrado el siguiente texto de Aristóteles que expondremos a continuación y en el cual se sostiene que la verdad, en primer lugar, debe pertenecer a la cosa, y en concreto, de una cosa inmóvil que movería todo, es decir, del Primer Motor. A nosotros no nos interesa aquí la problemática acerca del estatuto que tiene la ontología o la teología. Lo que nos importa es que Aristóteles sigue defendiendo que de haber una verdad ésta pertenece radicalmente a la cosa, aunque en este caso, se refiera al Motor Inmóvil. He aquí el texto:

“Y es claro que ni los que dicen que todas las cosas están quietas dicen verdad, ni los que dicen que todas se mueven. Pues, si todas están quietas, siempre serán verdaderas o falsas las mismas cosas; pero esto cambia ostensiblemente (pues el que lo dice, en algún tiempo él mismo no existía y nuevamente dejará de existir). Y, si todas las cosas se mueven, nada será verdadero; por consiguiente, todas las cosas son falsas; pero ha quedado demostrado que esto es imposible. Además, lo que cambia es necesariamente un ente; pues el cambio se produce desde algo a algo. Pero tampoco es verdad que todas las cosas estén quietas o se muevan alguna vez, y que nada esté quieto o se mueva siempre; pues hay algo que siempre mueve las cosas que se mueven, y el primer Motor es inmóvil él mismo”⁹⁹.

Aristóteles nos dice que el ente (siguiendo la traducción de Yebra) tiene diversos sentidos y uno de ellos es el ente en cuanto que es verdadero. Así lo expresa Aristóteles:

“Mas, puesto que «Ente» dicho sin más tiene varios sentidos, uno de los cuales es el Ente por accidente, y otro el Ente como verdadero, y el No-ente como falso, y, aparte de éstos, tenemos las figuras de la predicación (por ejemplo «qué», «de qué cualidad», «cuán grande», «dónde», «cuándo», y si alguna otra significa de este modo), y, todavía, además de todos éstos, el Ente en potencia y el Ente en acto.”¹⁰⁰

⁹⁹ *Met.* 1012b 25-31.

¹⁰⁰ *Met.* 1026a 33 1026b 1

Con este texto queremos demostrar, nuevamente, que independientemente de que afirmemos algo que sea verdadero o no. Las cosas de por sí tienen varios sentidos y uno de ellos es la verdad o falsedad de la cosa misma. Parece indicar, por lo tanto, que las cosas en sí mismas tienen una verdad en la que se fundaría la afirmación verdadera o falsa. De hecho, en esta problemática acerca de los diversos sentidos de ser Aristóteles afirma que “lo que es en los sentidos de “es accidentalmente” y “es verdadero” ha de dejarse a un lado. Y es que la causa del uno es indeterminada y la del otro es una cierta afección del pensamiento, y ambos están referidos al otro género (al de las categorías, según Tomás Calvo, “como ámbito primario de significaciones de ‘ser’)- al que queda- de lo que es, y fuera de este género no manifiestan que exista ninguna naturaleza de lo que es”¹⁰¹. Estos pasajes han sido un problema fundamental para todos los intérpretes de Aristóteles. Porque parece haber una contradicción porque, por un lado, el “ente” tiene el sentido de “ser verdadero”, sin embargo, “es una cierta afección del pensamiento”.

Düring¹⁰² considera que acerca de la relación que tiene el ser con el ser verdadero. Deberíamos ir a un pasaje de *Sobre la interpretación*¹⁰³ en donde la verdad y la falsedad se relacionan “con la unión y la separación de las representaciones”¹⁰⁴, para este autor, el ser verdadero se refiere “al proceso mental y no a las cosas mismas”, es decir no tendría que ver con el sentido propio de existencia¹⁰⁵. Sin embargo, Aristóteles considera que “la falsedad y la verdad no se dan, pues, en las cosas (como si lo bueno fuera verdadero y lo malo inmediatamente falso) sino en el pensamiento, y tratándose de las cosas simples y del qué-es, ni siquiera en el pensamiento”¹⁰⁶. Düring sostiene que este pasaje lo debemos entender de la siguiente manera: “Sobre las cosas simplemente y sobre lo que ellas son, no hay ningún engaño, pues nosotros

¹⁰¹ *Met.* 1027b 35 1028a 4.

¹⁰² *Op. Cit.*, p. 909.

¹⁰³ *De. Int.* 16a 12: “Pero, así como en el alma hay, a veces, una noción sin que se signifique verdad o falsedad y otras veces, la hay también, de modo que necesariamente ha de darse en ella una de las dos cosas, en efecto, lo falso y lo verdadero giran en torno a la composición y la división”.

¹⁰⁴ *Op. Cit.* p. 909.

¹⁰⁵ *Ibíd.*.

¹⁰⁶ *Met.* 1027b 25-28.

solamente podemos conocer su qué. Investigar por qué una cosa es ella misma, significa no investigar nada”¹⁰⁷.

Por otra parte, Ross¹⁰⁸ resuelve el problema diciendo que el sentido de ser en cuanto “ser verdadero” no es un problema de la metafísica sino un problema perteneciente, exclusivamente, a la lógica. Porque es un sentido que se relaciona con “los estados del espíritu y no con las cosas”. Aún así, Ross reconoce que Aristóteles usa la expresión “cosas falsas” y “cosas verdaderas”. Pero para Ross una cosa es falsa lo si en la medida en que no existe y será verdadera si existe. Por eso, él considero que “verdadero” y “falsos” no están siendo utilizados en su sentido más correcto.

Nosotros consideramos aquí que, en definitiva, lo verdadero depende de las categorías, que, en última instancia dependen del ser. E incluso el propio Düring cree que “las categorías son primariamente formas de predicación, pero también modos de ser de lo existente”¹⁰⁹.

Por lo tanto, la verdad radical parece estar en las cosas, más concretamente, en el ser de las cosas. Esto queda más claro en el siguiente fragmento en el que parece que ser y verdad se identifican, teniendo en cuenta que el ser es ser de la cosa, se puede deducir que la verdad se da en la cosa y no en el entendimiento:

“No conocemos la verdad si no conocemos la causa. [...] Por consiguiente, “verdadera” es en grado sumo, la causa de que sean verdaderas las cosas posteriores a ella. Y de ahí que, necesariamente son eternamente verdadero en grado sumo los principios de las cosas que eternamente son. (En efecto, tales principios no son verdaderos a veces, ni hay causa alguna de su ser; más bien, ellos son causa del ser de las demás cosas.) Por consiguiente, cada cosa posee tanto de verdad cuanto posee ser”¹¹⁰.

Y si continuamos examinando el sentido de “ser verdadero”. Nos encontramos el siguiente texto en el que, nuevamente, se nos dice que algo es

¹⁰⁷ Op. Cit. p. 909.

¹⁰⁸ Ross, W. D., *Aristotle*, Methuen & Co. Ltd, London, 1968. (Traducción española, *Aristóteles*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1957). pp. 197.

¹⁰⁹ Op. Cit. 945.

¹¹⁰ *Met* 993b 25-30

verdadero no porque lo digamos o lo pensamos sino que lo decimos ajustándonos a lo que es esa realidad:

“Puesto que «Ente» y «No - ente» se dicen, en un sentido, según las figuras de las categorías, en otro, según la potencia o el acto de estas categorías o según sus contrarios, y, en otro [que es el más propio], verdadero o falso, y esto es en las cosas el estar juntas o separadas, de suerte que se ajusta a la verdad el que piensa que lo separado está separado y que lo junto está junto, y yerra aquel cuyo pensamiento está en contradicción con las cosas, ¿cuándo existe o no existe lo que llamamos verdadero o falso? Debemos, en efecto, considerar qué es lo que decimos. *Pues tú no eres blanco porque nosotros pensemos verdaderamente que eres blanco, sino que, porque tú eres blanco, nosotros, los que lo afirmamos, nos ajustamos a la verdad.* Si, por consiguiente, unas cosas siempre están juntas y no pueden ser separadas, y otras siempre están separadas y no pueden ser unidas, y otras admiten lo contrario, el ser es estar junto y ser uno, y el no ser, no estar junto, sino ser varias cosas; en cuanto a las que admiten lo contrario, la misma opinión y el mismo enunciado resultan unas veces falsos y otras verdaderos, y cabe ajustarse a la verdad unas veces y errar otras; pero, en cuanto a las que no pueden ser de otro modo, no resultan unas veces verdad y otras mentira, sino que la misma opinión es siempre verdadera o siempre falsa. Pero, en cuanto a las cosas no compuestas, ¿qué es el ser o no ser, lo verdadero y lo falso? No se trata, en efecto, de algo compuesto, de suerte que sea cuando esté junto y no sea si está separado, como «la madera es blanca» o «la diagonal es inconmensurable»; y lo verdadero y lo falso no será ya aquí como en las cosas de que hablábamos antes. Y así como lo verdadero no es lo mismo en estas cosas, así tampoco el ser; aquí esto es lo verdadero o lo falso: alcanzarlo y decirlo es verdadero (pues no es lo mismo afirmar una cosa de otra que decir una cosa), e ignorarlo es no alcanzarlo (pues engañarse acerca de la quiddidad no es posible, a no ser accidentalmente; y lo mismo sucede con las substancias no compuestas, pues no es posible engañarse. Y todas son en acto, no en potencia; de lo contrario, se generarían y se corromperían; ahora bien, lo mismo no se genera ni se corrompe, pues se generaría a partir de algo. – Así, pues, acerca de las cosas que son puro ser y actos no es posible

engañarse, sino que o se piensa en ellas o no; lo que se busca acerca de ellas es su quiddidad, si son de tal naturaleza o no). Y el ser, considerado como lo verdadero, y el no ser, considerado como lo falso, uno, lo verdadero, se da si hay unión, y lo otro, lo falso, si no hay unión. Y lo uno, si es verdadero ente, es de un modo determinado, y si no es de ese modo, no existe. Y la verdad equivale a pensar estas cosas; y aquí no hay falsedad ni engaño, sino ignorancia, pero no cual la ceguera; pues la ceguera es como si uno careciese en absoluto de la facultad de pensar. Y es claro también que acerca de las cosas inmóviles no hay engaño en cuanto al tiempo, si uno las considera inmóviles. Por ejemplo, si uno piensa que el triángulo no cambia, no pensará que unas veces tiene dos rectos y otras no (pues cambiaría); pero puede pensar que algo sí y algo no; por ejemplo, que ningún número par es primero, o que algunos sí y algunos no; pero en cuanto a lo que es uno numéricamente, ni esto; pues ya no pensará que alguno sí y alguno no, sino que se ajustará a la verdad o errará al pensar que siempre es de un modo determinado.”¹¹¹

Además, está la cuestión acerca del principio de no contradicción. Para muchos autores es fundamental¹¹² este principio porque es el que haría posible toda la ontología de Aristóteles. Pues bien, el Estagirita sostiene que “hay un principio, en las cosas que son, acerca del cual no es posible caer en error, sino que siempre se hace necesariamente lo contrario, o sea, estar en la verdad: que “no es posible que lo mismo sea y no sea a un mismo tiempo”, e igualmente en el caso de los otros predicados que se oponen entre sí de este modo”¹¹³. Este texto parece indicar que el principio de no contradicción es una verdad que se da en las cosas que son, de lo que deduzco que la verdad se da en las cosas, por lo menos en las cosas hay algo que es totalmente verdadero. Y a juicio de Düring aunque la forma de predicación constituye para Aristóteles el punto de partida, “lo importante es el contenido objetivo de lo pensado o dicho”¹¹⁴. Según este aristotelista lo que el Estagirita quiere demostrar es que “ciertas afirmaciones tienen q ser verdaderas; identificando la verdad de la afirmación y la existencia real. ‘A es’ o ‘A no es’ tienen q ser verdaderas o

¹¹¹ *Met.* 1051a 33-1052a 12.

¹¹² Es una de las tesis que sostiene Aubenque en su obra *El problema del ser en Aristóteles*.

¹¹³ *Met.* 1061b 33 1062a 1.

¹¹⁴ *Op. Cit.* p. 931.

falsas, pues todos los juicios de valor están fundados en proposiciones de existencia”¹¹⁵.

En las *Categorías* también encontramos algunas ideas acerca de una posible verdad radical que se encontraría en las cosas. Aristóteles en este sentido afirma de manera contundente que “en efecto, es por el hecho de que la cosa exista o no exista por lo que también el enunciado se dice que es verdadero o falso”¹¹⁶. Esto es, si no hay cosa no hay enunciado posible. Es la idea de que para que haya verdad es condición necesaria que haya cosas previamente. Por eso Aristóteles piensa que “en efecto, el que exista un hombre es reversible, según la implicación de existencia, con el juicio acerca de ellos, pues, si existe un hombre, es verdadero el juicio en el que decimos que existe un hombre; y viceversa, pues si es verdadero el juicio en el que decimos que existe un hombre, existe un hombre; pero el juicio verdadero no es en modo alguno causa de que se dé el hecho, mientras que el hecho parece de alguna manera la causa de que el juicio sea verdadero: en efecto, por darse o no darse el hecho es por lo que el juicio se llama verdadero o falso”¹¹⁷. Es decir, que si no hay hecho no hay verdad. Y el hecho se da en la realidad. Por lo tanto, la verdad reside en la realidad.

Así, en *Acerca del alma*, se nos dice que “el error y la verdad no tienen lugar solamente al afirmar que Cleón es blanco, sino también que lo era o no lo era”¹¹⁸. Lo cual quiere decir que la verdad depende del ser de las cosas y en los *Analíticos primeros* se mantiene la misma idea cuando Aristóteles afirma que “para llamar verdadero a *es blanco* o *es no-blanco* el modo es el mismo: en efecto, ambas cosas se demuestran positivamente a través de la primera figura: pues *verdadero* se sitúa en un lugar semejante a *es*”¹¹⁹. Lo importante del fragmento es que Aristóteles identifica ser (de las cosas) y verdad.

Pero si queremos encontrar un claro precedente de la teoría de la verdad de Zubiri en Aristóteles, lo encontramos en el siguiente texto de *Acerca del alma*:

¹¹⁵ *Ibíd.*.

¹¹⁶ *Cat.* 4b 8-10.

¹¹⁷ *Cat.* 14b 14-24.

¹¹⁸ *De. An.* 430b 5

¹¹⁹ *An. Pr.* 52a 32

“Si pasamos ahora a estudiar cada uno de los sentidos, será preciso comenzar hablando acerca de los objetos sensibles. «Sensible» se dice de tres clases de objetos, dos de los cuales diremos que son sensibles por sí, mientras que el tercero lo es por accidente. De los dos primeros, a su vez, uno es propio de cada sensación y el otro es común a todas. Llamo, por lo demás, «propio» a aquel objeto que no puede ser percibido por ninguna otra sensación y en torno al cual no es posible sufrir error, por ejemplo, la visión del color, la audición del sonido y la gustación del sabor. El tacto, por su parte, abarca múltiples cualidades diferentes. En cualquier caso, cada sentido discierne acerca de este tipo de sensibles y no sufre error sobre si se trata de un color o de un sonido, si bien puede equivocarse acerca de qué es o dónde está el objeto coloreado, qué es o dónde está el objeto sonoro. Tales cualidades, por tanto, se dice que son propias de cada sentido mientras se dice que son comunes el movimiento, la inmovilidad, el número, la figura y el tamaño, ya que éstas no son propias de ninguna sensación en particular, sino comunes a todas. El movimiento, en efecto, es perceptible tanto al tacto como a la vista. Se habla, en fin, de «sensible por accidente» cuando, por ejemplo, esto blanco es el hijo de Diáres. Que «es el hijo de Diáres» se percibe por accidente, en la medida en que a lo blanco está asociado accidentalmente esto que se percibe. De ahí también que el que lo percibe no padezca en cuanto tal afección alguna bajo el influjo del sensible por accidente. Por último y en relación con los sensibles por sí, los sensibles por excelencia son los propios ya que en función de ellos está naturalmente constituida la entidad de cada sentido”¹²⁰.

Ross explica de manera muy detallada este texto y lo interpreta desde ideas cercanas a las que Zubiri sostiene. En principio el autor británico entiende esa primera aprehensión de las cualidades sensibles (percibir un color, un sonido, etc.) como una “aprehensio simplex”¹²¹. Y nos dice que esta “aprehensio simplex” es infalible en la medida en que “no es ni verdadera ni falsa o, en el sentido más amplio de la palabra “verdad”, es siempre verdadera”¹²². E incluso nos dice que muchas veces Aristóteles piensa que nosotros aprehendemos las entidades simples, independientemente del juicio,

¹²⁰ *De. An.* 418a 6-26.

¹²¹ *Op. Cit.* pp. 34-35

¹²² *Ibíd.*

de esta manera “simple y directa”. A nuestro juicio esta interpretación de Ross es fundamental porque en ella encontramos un claro antecedente de la teoría de la verdad real. En primer lugar, porque tal verdad se basa en una aprehensión primordial que era “simple y directa” y porque la verdad real no es ni verdadera ni falsa. No obstante, Ross defiende a ultranza (en nuestra opinión) a un “Aristóteles lógico” y por ello dice que, a excepción de estas entidades simples, “la aprehensión de todas las otras entidades desde que implican el reconocimiento de una unión entre forma y materia, o al menos entre género y diferencia, llevan consigo un juicio implícito, precisamente como la definición causal de un término es un silogismo implícito”¹²³.

En todo caso, lo que aquí nos interesa es que el pasaje afirma que en la sensibilidad no cabe error ninguno, y a nuestro parecer, Zubiri recoge las ideas que hay aquí escritas para decir que en la impresión de realidad y, posteriormente, en la verdad real no cabe error ninguno.

1.2. Pasajes sobre la relación del logos y la verdad

Aristóteles, no obstante, se dedica a hablar de la verdad en el juicio en centenares de páginas. Sobre todo, en el *Organon*. Obra que recoge casi todos los textos de lógica del filósofo. En este capítulo nos interesa saber qué dice Aristóteles acerca de la verdad que depende del logos, es decir, del juicio. Pero en un sentido muy preciso, si la verdad ligada al juicio es o no es la verdad fundamental en su pensamiento.

En este sentido, en la *Metafísica* Aristóteles sostiene que lo “falso es en efecto decir que lo que es, no es, y que lo que no es, es; verdadero, que lo que es, es, y lo que no es, no es. Por consiguiente, quien diga que algo es o no es, dirá algo verdadero o falso”¹²⁴. Desde esta afirmación, parece que lo que es o no es depende de un decir, parece que hay verdad en el decir y no en el ser. Si consideramos que el decir es el logos, es la afirmación, entonces sólo hay verdad cuando se dice que “la silla es amarilla”. Si no se dice, no hay verdad ni falsedad. Y en este sentido, muchas veces Aristóteles considera que “la falsedad y la verdad no se dan, pues, en las cosas (como si lo bueno fuera

¹²³ Op. Cit. p. 36.

¹²⁴ *Met.* 1011b 25-30.

verdadero y lo malo inmediatamente falso) sino en el pensamiento”¹²⁵. Es decir, que las cosas por sí mismas no son verdaderas ni falsas si no decimos qué son.

Y en las *Categorías* se explica bastante bien la idea de que hay verdad o falsedad dependiendo de la conformidad o inconformidad con el objeto. “En efecto, es por el hecho de que la cosa exista o no exista por lo que también el enunciado se dice que es verdadero o falso, no porque él mismo sea capaz de admitir los contrarios [...]” pero la entidad sí que es capaz de admitirlos. Lo cual quiere decir que aunque la entidad no es verdadera ni falsa, la verdad del entendimiento depende, en última instancia, de la entidad¹²⁶. Aquí el juicio depende de la entidad pero, sin embargo, Aristóteles no considera que la entidad por sí misma sea verdadera o falsa. Sino que depende, efectivamente, de la adecuación de la afirmación con el objeto. Por lo tanto, la verdad sólo es posible en el juicio.

Por eso, en *Acerca del alma* se dice que los objetos son verdaderos o falsos porque el intelecto es capaz de realizar una “composición” con la cual poder decir que tal objeto es verdadero o es falso¹²⁷.

Pero entonces ¿Cuál es la verdad fundamental, la de las cosas o la del juicio? Parecería que por lo que hemos dicho la balanza se decanta más por la primera. Sin embargo, Aristóteles no es claro del todo y en él reside una ambigüedad. Porque no nos dice cuál es el estatus de cada una de las dos verdades. Incluso muchas veces nos dice que la entidad sin más no es ni verdadera ni falsa, sino que para que haya verdad tenemos que decir qué es la cosa y luego, se verá si la cosa es eso o no lo es. Y sin embargo, en muchos pasajes de la *Metafísica* “lo que es” de por sí es verdadero (por lo menos porque no se contradice). Entonces deberíamos preguntarnos ¿En Aristóteles el “ser” de las cosas es verdadero o para que sea verdadero debemos “decir” que tal cosa es esto o lo otro? Y en estos momentos sólo podemos decir que en la filosofía del filósofo griego reside una ambigüedad respecto a esta cuestión de la verdad fundamental.

¹²⁵ *Met.* 1027b 25-28.

¹²⁶ *Cat.* 4a 23- 4b 9

¹²⁷ *De. An.* 430a 27.

CAPÍTULO II. LAS INTERPRETACIONES DE AUBENQUE Y ZUBIRI ACERCA DE LA VERDAD EN ARISTÓTELES

2.1. La interpretación de P. Aubenque: la verdad como “reiteración”

En este punto exponemos cómo entiende P. Aubenque la teoría de la verdad aristotélica porque su análisis es similar a la propuesta de la verdad real de Zubiri. De tener Aubenque razón, los textos aristotélicos son un claro precedente de la verdad real el análisis del autor francés se lleva a cabo a través de dos textos aristotélicos que encontramos en la *Metafísica* y que ya los hemos citado en el capítulo anterior¹²⁸. Aubenque trata la problemática de la verdad en su ensayo *El problema del ser en Aristóteles*. Él inicia su investigación a partir de los múltiples sentidos del ser. Y se percata de que en la lista de los sentidos que tiene el ser, encontramos el ser en cuanto verdadero o falso que, para Aubenque, es un “caso particular”¹²⁹ porque el ser en cuanto verdadero aparece sólo en un texto de la *Metafísica* como incluido en la lista de los múltiples sentidos de ser. Entonces, él se pregunta a qué se debe esta introducción por parte de Aristóteles del ser en cuanto verdadero como uno de los sentidos del ser.

En principio, Aubenque sostiene que se introduce este sentido de ser porque en ese capítulo de la *Metafísica* se está hablando sobre la verdad para mostrar que la verdad y la falsedad residen en el pensamiento. Lo que ocurre realmente es que “el ser en cuanto verdadero no hace sino reiterar en el pensamiento”. Por lo tanto, tiene esa función de reiteración. Si Aubenque está en lo cierto, entonces, efectivamente, Zubiri adoptó estas ideas aristotélicas para sostener que la verdad era mera ratificación.

En todo caso, el problema no finaliza aquí ya que Aubenque reconoce que en los textos de Aristóteles acerca de la verdad han tenido múltiples interpretaciones que las podemos reunir bajo dos puntos de vista diferentes. Así, según unos textos, “el ser como verdadero residiría en un enlace del pensamiento, sería una afección del pensamiento; lo verdadero y lo falso

¹²⁸ Nos referimos a 1027b 25-35 y a 1051a 33-1052a 12.

¹²⁹ Op. Cit. p. 141.

serían considerados, pues, como funciones lógicas del juicio”¹³⁰ pero según otros textos podemos entender la teoría aristotélica de una manera ontológica, es decir, “el enlace en el pensamiento, para ser verdadero, debería expresar un enlace en las cosas; habría, pues, una verdad en el plano de las cosas”¹³¹. Por lo tanto, el logos tendría la función de desvelar esa verdad antepredicativa. Que es lo que ocurre en el caso de los seres simples: en dónde se da, de alguna manera esa aprehensión simple a la que se refería Ross. Aquí la verdad debe ser antepredicativa pues la verdad de estos seres simples depende de que los aprehendamos o no. En este sentido, Aristóteles es como Zubiri, cuando decía que “la verdad real se tiene o no se tiene”.

En cualquier caso, dependiendo del autor se privilegia una concepción de la verdad en un sentido más lógico (Brentano, Ross) u otra más ontológica (Heidegger y el mismo Zubiri, como veremos más adelante).

Para Aubenque, esta “reiteración” del ser verdadero en nosotros se da porque “el juicio, según él, no decimos sólo algo de algo, sino que dejamos hablar en nosotros a una cierta relación de cosas que existe fuera de nosotros”. En este sentido, podemos decir que las cosas simples se ratifican o se reiteran en nosotros gracias a que son anteriores a nosotros. O dicho de otra manera que esas cosas simples tienen una prioridad¹³². Nos dice el autor francés que “hay una especie de anterioridad de la verdad con respecto a sí misma, por la que en el mismo instante en que la hacemos ser mediante nuestro discurso la hacemos ser precisamente como siendo ya antes”. Y en nuestra opinión, esta prioridad es similar al *prius* del que Zubiri trata en su obra. Además, gracias a esta prioridad, Aristóteles podría sostener el ejemplo de que uno es blanco no porque lo pensemos o lo digamos, sino que porque eres blanco lo decimos. Es decir, porque “de suyo” tu eres blanco y lo aprehendemos así de un modo inequívoco o infalible es verdad que tu eres blanco. Para él, existe una tensión en la misma verdad que hace que haya dos puntos de vista totalmente distintos (o decimos que la verdad es lógica o decimos que es ontológica), sin embargo, él cree que la verdad lógica (“el discurso humano mismo en cuanto cumple su función, que es hablar del ser) se fundaría en la verdad ontológica (que sería el

¹³⁰ Op. Cit. p. 143.

¹³¹ Ibíd..

¹³² Op. Cit. p. 144.

ser mismo). Así es como Aubenque interpreta y resuelve este problema que hace de la teoría de la verdad aristotélica algo ambiguo.

Además, Aristóteles nos decía en esos textos que el ser de lo verdadero eres el ser por excelencia. ¿A qué se refiere Aristóteles? Según Aubenque, a que “la verdad ontológica no significa tal o cual parte del ser, sino el ser en su totalidad; pero quizás quiere decir también que nosotros no podríamos decir nada del ser si éste no fuese verdad”¹³³. Y nosotros nos preguntamos ¿No posee este “ser en su totalidad” características, más o menos comunes, a la realidad tal y como Zubiri la entiende? Pues en nuestra opinión parece que sí y más teniendo en cuenta la interpretación de Aubenque.

2.2. La interpretación zubiriana de la verdad aristotélica

El filósofo español considera que “Aristóteles nos interesa porque en él emergen-desde las cosas-, y no desde teorías ya hechas los problemas fundamentales de la primera filosofía madura”¹³⁴. Y según Zubiri, la filosofía no debe ser un “a las cosas mismas”, que decía Husserl, sino “desde las cosas mismas, hacia ellas”. Por lo tanto, aquí ya tenemos una clara influencia de la filosofía de Aristóteles.

Zubiri parte del *lógos* (en el sentido en el que el Estagirita lo entiende) para explicar qué significa verdad (*alétheia*) en el pensar griego y aristotélico. En este sentido, la verdad o el error dependen en última instancia del juicio, de la afirmación. Y si esto es así es porque el *lógos* presupone un desdoblamiento. “Le es esencial, dice Zubiri, la posibilidad de desdoblar al ente”¹³⁵, efectivamente, el *lógos* afirma algo de algo, por ejemplo, decir que A es B. Y en la medida en que todo juicio puede quedar desdoblado éste da lugar tanto a la verdad como a la falsedad. Pero este sentido de verdad, es considerado por Zubiri, puramente lógico y derivado ¿Qué quiere decir con esto? Para Zubiri, el problema queda solucionado si decimos que el *lógos* queda fundado en el *noein* que se caracteriza por ser simple y no tan complejo (en el sentido de complejión del *lógos*). Por lo tanto, se entiende que el *lógos*,

¹³³ Op. Cit. p. 145.

¹³⁴ NHD 87.

¹³⁵ Zubiri, X., *Cursos universitarios I*, Alianza, Madrid, 2007. p. 275 (Desde ahora, CU I)

en tanto que une o separa lo que hay deducirá si aquello es falso o verdadero, pero éste está fundado en el *noein*. Ahora bien, sigue siendo el *lógos* el que dice algo acerca de algo que es (en tanto que *ousía*). Queda planteada la cuestión de cuál es la relación que hay entre el *lógos*, la verdad y el ser. Es un problema muy discutido en la obra de Aristóteles.

De esta problemática aristotélica han surgido multitud de interpretaciones. Unos han reducido la verdad al *lógos*, otros han diferenciado una verdad lógica y otra ontológica y hay quien se ha quedado con la puramente ontológica, tal es el caso de Heidegger.

Para Zubiri, la verdad reside en el *lógos* porque el ente (*ón*) le concede a aquél la verdad. Y si el ente en tanto que simple “dona verdad” habrá que preguntarse por qué “le compete al *ón* una *alétheia*”¹³⁶.

En primer lugar porque el ente es algo que *es* (*ousía*), por lo tanto, habrá que explicar cuál es la relación entre *ousía* y *alétheia*. Pero por otro lado, el ente es verdadero en la naturaleza, en la *physis*. Según Zubiri, “lo que queda por averiguar es ¿por qué la verdad como manifestación compete a la *physis* y por tanto al ser (*ousía*)? Para el autor español, la verdad en Grecia y en Aristóteles, se entiende como presencia. En donde la cosa desde sí misma se hace patente¹³⁷. En este hacerse patente no cabe error. Y si la verdad es presente (en el sentido de presencia), es presente en algún lugar, a saber, en la naturaleza. La verdad está en la naturaleza. Sin embargo, sólo se da verdad en el *lógos* ¿Qué ocurre aquí? Según Zubiri, la presencia es “presencia para alguien. Se trata de la presencia de la naturaleza ante el hombre”¹³⁸. El hombre puede decir verdades de la *physis* porque ésta está patente (*alétheia*, en la interpretación que hace aquí Zubiri) para el hombre. Hemos pasado de una verdad que reside en el *lógos* a una verdad que depende de la *physis*. Esta verdad sería la verdad en sentido ontológico. ¿Qué tipo de verdad es ésta?

Zubiri parafraseando a Aristóteles dice que “para entender lo que es verdadero, hay que oponerle a lo que no lo es”¹³⁹. Si en un principio la verdad es una patencia, es algo que se muestra y se hace patente, entonces la verdad

¹³⁶ CU I 287.

¹³⁷ Zubiri adopta, en este sentido, la interpretación heideggeriana de Aristóteles cf. González, A, “El eslabón aristotélico” *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 35, (2008), 5-36.

¹³⁸ CU I 289.

¹³⁹ CU I 291.

se entiende como un aparecer. Ahora bien, este aparecer será verdadero si le oponemos algo que parece ser pero no lo es. Y hay verdad cuando coincide el aparecer con el ser. Y es entonces cuando el fenómeno que aparece desoculta (en terminología heideggeriana) lo que es. Y esta verdad refiere al ente que se nos presenta en tanto que patente, simple y uno. Esto es así porque antes de poseer *lógos* el hombre posee *noein* (que es lo simple) y a partir del *noein* nos tropezamos con el *ón*. Zubiri intenta explicar esto a partir de la metáfora de la luz. El *ón* es una luz que ilumina y da claridad. Esta claridad es *alétheia*, en el sentido de presencia. “Sólo en luz el *ón* se muestra como es”¹⁴⁰, y aparece como verdadero. Y aquí el filósofo español sostiene que lo verdadero y presente es lo que se nos aparece ante nosotros. Y se nos aparece desde los sentidos. Si yo digo “el libro es azul” esto es verdadero porque es “lo propio de la cosa”¹⁴¹. “Mi visión es verdadera porque lo es su objeto”¹⁴². Y aquí juega un papel fundamental la sensibilidad (*aísthesis*) de hecho se está hablando de “visión”, de “color”, etc. Y es que Zubiri considera que la *aísthesis* y el *noein* tienen una verdad propia interna en la que se funda la verdad del *lógos*. “Se trata de ver que el correlato de la *aísthesis* y el *noein*, es esencialmente *uno*” que consiste “en una especie de contacto con lo real”¹⁴³. Es una mismidad, nos dice Zubiri, que se nos aparece en cuanto fenómeno (*phainómenon*). Y el fenómeno es sensible. Este pasaje es fundamental porque parece que la idea de impresión de realidad la construye Zubiri a partir de estas interpretaciones sobre Aristóteles y además, Zubiri considera que esta unión tiene verdad (lo que luego será la verdad real).

En definitiva, aquí lo que “aparece” y “lo que es”, al ser lo mismo, tienen que ser verdad en tanto que identificación entre ser y aparecer (patencia). Esta es la verdad ontológica propia del *noein* y la que funda a la verdad lógica del *logos*. No obstante, nos dice Zubiri que “no se trata de que los colores sean a mi ver siempre verdaderos sino que la *nóesis* no tiene más razón ontológica de ser que la de colocar presentamente a la conciencia aquello que es constitutivamente patente”¹⁴⁴. En este sentido, creemos que el filósofo español

¹⁴⁰ CU I 296.

¹⁴¹ CU I, 298. Posible relación con la noción “de suyo” elaborada por Zubiri años más tarde.

¹⁴² CU I, 299.

¹⁴³ CU I, 301-302.

¹⁴⁴ CU I, 302.

está forjando, a partir de su interpretación fenomenológica-hermenéutica de la verdad aristotélica, conceptos tan fundamentales como el “de suyo”. El de suyo es en alguna medida algo patente que no somos nosotros. Por otra parte, esa patencia se actualiza en la inteligencia ratificando la realidad en la inteligencia. Esto dará origen a la verdad real. Y también, en esta verdad real, como la patencia en Aristóteles (según la interpretación de Zubiri), no cabe error ninguno. También está aquí la cuestión de la impresión de realidad en la medida en que *noein* y *aísthesis* constituyen una unidad.

Sólo a partir de esto patente para el *noein* es cuando el *lógos* puede hacer declaraciones que podrán ser verdaderas o falsas. Es aquí donde el *lógos* tiene algo que decir. Y normalmente quiere decir algo que es verdadero de la cosa. Quiere alcanzar la *ousía* pero a partir de este ser que es patente. De ahí, que se diga que “en el *ser* que es patente se encuentra la realidad más perfecta, la de la *ousía*”¹⁴⁵. Y ahora es cuando habrá que desarrollar y explicar la relación entre la patencia y la esencia del ser (*ousía*). Pero este ya no es nuestro tema a investigar aquí.

Por último, Zubiri caracteriza al *lógos* como un camino (*méthodos*) que quiere llegar a declarar algo acerca de algo. Quiere expresar el ser verdadero de la cosa. Pero el *lógos* expresa porque el *ón* le exige¹⁴⁶ al *lógos* ser expresado¹⁴⁷.

En resumen, Zubiri parte de la interpretación clásica de la verdad aristotélica como conformidad que depende del *lógos*. Sin embargo, el autor, que ha pasado por la fenomenología y por los cursos de Heidegger, quiere llegar al fondo de la cuestión. De este modo, considera que hay un nivel de verdad en Aristóteles que es el de la patencia y que a partir de él, el *logos* puede decir verdad en el sentido de enunciado.

¹⁴⁵ CU I, 308.

¹⁴⁶ En este punto, sería interesante ver en qué medida esta exigencia del *ón* influye en lo que Zubiri entenderá, años más tarde, por exigencia. Exigencia de la cosa real (en el campo) a partir de la cual surge una afirmación que es evidente.

¹⁴⁷ CU I, 310.

CONCLUSIONES

1. Resulta difícil determinar de forma contundente cuál es el grado de influencia que tuvo Aristóteles en la teoría de la verdad de Zubiri. Lo que queda claro es que Zubiri utiliza algunas ideas aristotélicas para elaborar su teoría de la verdad. En la verdad real hay una presencia inequívoca de los textos aristotélicos, en el contexto de la fenomenología de Husserl y de la hermenéutica de Heidegger.

2. Parece que Zubiri asimila la idea aristotélica de que las cualidades sensibles y las cosas simples no son verdaderas ni falsas pues no dependen de un *logos*. Cualidades que aprehendemos de una manera inmediata. Esta idea es retomada por Zubiri en su noción de aprehensión primordial de realidad en cuya verdad real no cabe el error, pues no hay afirmación, sino pura presencia.

3. En Aristóteles la verdad ontológica es una verdad antepredicativa cuya función es la de “reiterar” (Aubenque) las cosas en el pensamiento. Zubiri asume en cierto modo esta idea cuando acuña su noción de “ratificación”. Además, esta verdad de las cosas simples se nos presenta en el pensamiento como siendo ya anteriores a nosotros (Aubenque), y paralelamente, Zubiri acoge esta misma idea en su noción de *prius*.

4. Zubiri considera que la *aísthesis* y el *noein* tienen una verdad propia interna en la que se funda la verdad del *lógos*. En este sentido, creemos que el filósofo español está forjando, a partir de su interpretación fenomenológica-hermenéutica de la verdad aristotélica, conceptos tan fundamentales como el de “de suyo”. Lo de suyo es en alguna medida la patencia de algo que no es el propio sujeto. Por otra parte, esa patencia se actualiza en la inteligencia ratificando la realidad en la inteligencia. Esto dará origen a la verdad real. En esta verdad real, como en la “patencia” (Zubiri) de Aristóteles, no cabe error alguno. También está aquí incluida la noción de impresión de realidad en la

cual *noein* y *aísthesis* constituyen una unidad, tanto para Zubiri como para ciertas interpretaciones de Aristóteles. Algún intérprete ha visto aquí el precedente de la constitución de la idea de inteligencia sentiente por parte de Zubiri.

5. No obstante, en Aristóteles hay una ambigüedad con respecto a la verdad y no se puede afirmar de manera taxativa que exista una verdad radical independiente del juicio. Hemos visto a lo largo del trabajo diversas posiciones defendidas al respecto por los principales intérpretes de Aristóteles. Dada la divergencia de opiniones, no es posible llegar a una conclusión incuestionable o al menos mayoritariamente consensuada.

6. Límites de la investigación

En primer lugar, nuestra investigación se puede ampliar y desarrollar de modo más preciso y sistemático, para fijar con más precisión y rigor el distanciamiento entre Zubiri y Aristóteles, la confrontación entre ambos y la crítica que el filósofo español realiza del pensamiento aristotélico.

A su vez, el capítulo primero de la segunda parte hubiera necesitado de una contrastación más profunda con lo que afirman otros especialistas en Aristóteles acerca de su teoría de la verdad.

También creemos que habría sido necesario volver de nuevo a los textos de Aristóteles para comprobar de manera más precisa si la interpretación que realiza Zubiri se adecua a lo que el Estagirita quiere decir realmente.

Estas limitaciones del presente trabajo serán abordadas y cumplimentadas en el posterior desarrollo de la investigación como Tesis doctoral.

BIBLIOGRAFÍA

1. Fuentes

1.1. Obras de Aristóteles

-*Aristotelis edidit Academia regia Borussica*, ed. I. Bekker, Berlín, 1831-1870.

-*Acerca del alma*, índice, introducción, traducción y notas de T. Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 2003.

-*Ética a Nicómaco*, edición bilingüe y traducción de María Araujo y Julián Marías; introducción y notas de Julián Marías, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 2002.

-*Física*, Índice. Introducción, traducción y notas de Guillermo R. de Echandía, Gredos, Madrid 1995.

-*Metafísica de Aristóteles*, traducción de García Yebra, V., Gredos, Madrid, 1970.

-*Metafísica*, introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1994.

-*Tratados de Lógica (Organon)*, vols. i-ii, Introducción, traducción y notas de M. Candel Sanmartín, Biblioteca Clásica Gredos, 115, Gredos, Madrid, 1985.

1.2. Obras de Zubiri

- *Cinco Lecciones De Filosofía*, 1ª ed., 1962 en Moneda y Crédito, 5º ed., en Alianza Editorial, Madrid, 1988.

-*Cursos universitarios Volumen 1*, Alianza Editorial, Madrid, 2007.

- El hombre: lo real y lo irreal*, Alianza Editorial, Madrid, 2005.
- El hombre y la verdad*, Alianza Editorial, Madrid, 1999.
- Sobre el problema de la filosofía y otros escritos: (1932-1944)*, Alianza Editorial, Madrid, 2003.
- Escritos menores (1953-1983)*, Alianza Editorial, Madrid, 2007.
- Espacio, Tiempo, Materia*, 2ª ed., Alianza Editorial, Madrid, 2008.
- Estructura dinámica de la realidad*. 2ª ed. Madrid: Alianza Editorial, 1995.
- Inteligencia Sentiente. Inteligencia y realidad**, 1º ed., 1980, Alianza Editorial, Madrid, 2006.
- Inteligencia y Logos*, 1ª ed., 1982, Alianza Editorial, Madrid, 2008.
- Inteligencia y Razón*, 1ª ed., 1983, Alianza Editorial, Madrid, 2008.
- Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza Editorial, Madrid, 2003.
- Naturaleza, Historia, Dios*, 1ª ed., 1944 en Editora Nacional, 13ª en Alianza Editorial, Madrid, 2007.
- Primeros escritos:(1921-1926)*, Alianza Editorial, Madrid, 1999.
- Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Madrid, 1998.
- Sobre la esencia*, 1ª ed., 1963 en Soc. Estudios y Publicaciones, 6ª ed., en Alianza Editorial, Madrid, 2008.
- Sobre la realidad*, Alianza Editorial, Madrid, 2001.

2. Bibliografía secundaria

2.1. Bibliografía general

- Sobre Aristóteles

Aubenque, P. *El problema del ser en Aristóteles*, traducción de Vidal Peña, Madrid, 1974.

Düring, I., *Aristoteles: Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg, 1966 (Traducción española, *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*, traducción y edición de Bernabé Navarro, UNAM, México, 1990.).

Guthrie, W. K. C., *Historia de la Filosofía Griega, vol. VI. Introducción a Aristóteles*, Gredos, Madrid, 1994.

Jaeger, W., *Aristoteles Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlín, 1993. (Traducción española, *Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*, traducción de José Gaos, F. C. E, México, 1993).

Reale, G., *Guía de lectura de la "Metafísica" de Aristóteles*, Herder, Barcelona, 2003.

Reale, G., *Introducción a Aristóteles*, Herder, Barcelona, 2003.

Ross, W. D., *Aristotle*, Methuen & Co. Ltd, London, 1968. (Traducción española, *Aristóteles*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1957).

- Sobre Zubiri

Ferraz Fayos, A., *Zubiri: El realismo radical*, Cincel, Madrid 1991.

Gracia, D., *Voluntad de verdad*, Triacastela, Madrid, 2008.

Nicolás, J. A. y Barroso, O., *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Editorial Comares, Granada, 2004.

Nicolás, J.A., *Guía Comares de Zubiri*, Ed. Comares, Granada, 2011 (en prensa).

Mazón Cendán, M., *Enfrentamiento y actualidad. La Inteligencia en la Filosofía de Xavier Zubiri*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1999.

Pintor Ramos, A., *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, 2º ed. Ampliada, Universidad Pontificia, Salamanca, 1983.

Pintor Ramos, A., *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana*, Universidad Pontificia, Salamanca, 1993.

Pintor Ramos, A., *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1994.

2.2. Bibliografía específica

- Sobre realismo crítico y realismo en Zubiri

Cercos Soto, J., "La determinación de la esencia en X. Zubiri y Tomás de Aquino", *Sapientia* 45, (1990), 95-104.

Gómez Cambres, G., *Zubiri: el realismo trascendental*, Agora, Málaga, 1991.

Marquínez Argote, G., "Xavier Zubiri y la escuela de Lovaina", *Cuadernos salmantinos de Filosofía* 12, (1985), 363-382.

Marquínez Argote, G., "El joven Zubiri y la Escuela de Lovaina. Análisis", *Bogotá*, (1986), 241-301.

Marquínez Argote, G., "Teilhard de Chardin y Xavier Zubiri. Dos posturas gemelas frente a la escolástica", en *Homenaje a Zubiri*, Ed. Moneda y Crédito, Madrid, 1970, tomo II, 343-353.

Montserrat, J., "El realismo zubiriano en el conjunto de una teoría crítico-fundamental de la ciencia", *Realitas. II*, (1974-1975), 139-202.

Nicolás Marín, J. A., "Realidad como fundamento. Un estudio sobre la filosofía de X. Zubiri", *Pensamiento* 42, (1986), 87-102.

Nicolás Marín, J. A., "La doble vertiente noológico-real del criticismo zubiriano", *Cuadernos salmantinos de filosofía* 36, (2009), 233-247.

Nicolás Marín, J.A., "¿En qué sentido es realista Zubiri?" (conferencia inédita).

Pintor Ramos, A., "El joven Zubiri: fenomenología y escolástica", *La Ciudad de Dios* 199, (1986), 311-326.

Sánchez Álvarez-Castellanos, J. J., "La inteligencia sentiente y la cogitativa. Zubiri y Santo Tomás", *Anales de Filosofía* 3, (1985), 159-169.

Wesell, L. P., *El realismo radical de Xavier Zubiri. Valoración crítica*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1992.

- Sobre la relación Zubiri/Aristóteles

Cerezo Galán, P., "De la sustancialidad a la sustantividad. La esencia como correlato de la definición", *Documentación crítica iberoamericana de filosofía y ciencias afines* 1, (1964-65), 15-27.

Díaz Tejera, A., "Zubiri y la Filosofía griega", Colegio Oficial de Doctores y Licenciados en Filosofía y Letras y Ciencias. (Sevilla, 1985), 87-96.

Fowler, Thomas, B., Xavier Zubiri's Critique of Classical Philosophy, *The Xavier Zubiri Review*, Volume 1, 1998, pp. 67-73

García, J. J., "Poder de lo real y "kairós" en la filosofía de Xavier Zubiri", *The Xavier Zubiri Review* 5, (2003), 107-115.

Giralt Bermúdez, M^a. A., "El diálogo: Zubiri-Aristóteles, Zubiri-Teilhard": *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 9, (1971), 223-242.

Giralt Bermúdez, M^a. A., "Nuestro homenaje a Xavier Zubiri, Aristóteles moderno", *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 21/54, (1983), 157-161.

González, A., "El juramento de los dioses. Sobre el origen de la filosofía griega", *Diálogo Filosófico* 58, (2004), 37-60.

González, A., "El eslabón aristotélico", *Cuadernos salmantinos de Filosofía* 35, (2008), 5-36.

González, A., "La recepción por Zubiri de la 'dynamis' aristotélica" (conferencia inédita).

Gurtler, G., "La noética de Zubiri y la noética de Aristóteles", *Analogía filosófica* año XIII, 2, México, (1999), 197-211.

Mazón, M., "Aristóteles en la metafísica de X. Zubiri", en J. A. Nicolás y O. Barroso (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Comares, Granada, 2004, pp. 305-321.

Molina García, D., *El puesto de Zubiri en la historia de la filosofía: Análisis comparativo con Heidegger y Aristóteles*, Universidad de Sevilla, 1994. [Tesis doctoral].

Orringer, N., "Cognitive Intertexts of *Estructura dinámica de la realidad*, or Aristotle dynamized" *The Xavier Zubiri Review* 4, (2002), 5-17.

Rivera de Ventosa, E., "Diálogo de Zubiri con la metafísica clásica", *Naturaleza y Gracia* 25, (1978.), 351-374. Reeditado en *Realitas* III-IV, (1976-1979), 239-366.

San Baldomero Ucar, J. M., *La filosofía de Xavier Zubiri versus la filosofía griega I y II*, UNED, 1995. [Tesis doctoral].

Tovar, A., "Zubiri y los griegos", en *Homenaje a Xavier Zubiri*, Ed. Revista Alcalá, Madrid 1953, pp. 247-253.

3. Otros recursos

- *Cuadernos salmantinos de Filosofía*. Salamanca.

<http://www.upsa.es/facultades/facultadesycentros/filosofia/cuadernos.php>

- *Diálogo Filosófico*. Madrid.

- <http://www.e->

[torredebabel.com/Filosofia/DialogoFilosofico/DialogoFilosoficoPresentacion.htm](http://www.torredebabel.com/Filosofia/DialogoFilosofico/DialogoFilosoficoPresentacion.htm)

- *Realitas*. Madrid.

- *The Xavier Zubiri Review*, Xavier Zubiri Foundation of North America, Washington. Página Web: <http://www.zubiri.org/>

- Web: www.zubiri.net (página web de la Fundación Xavier Zubiri, Madrid).