
Capítulo decimocuarto

Lógos

La pregunta por el inteligir humano suele plantearse, en el pensamiento contemporáneo, estableciendo algún tipo de relación entre la inteligencia humana y la "inteligencia artificial". Así, por ejemplo, nos podemos preguntar hasta qué punto las máquinas pueden reproducir o superar la inteligencia humana. De hecho, desde la popularización de las calculadoras y, posteriormente, de las computadoras personales, ya pertenece a nuestra experiencia cotidiana la resolución por máquinas de cálculos complejos en formas que usualmente superan a las humanas en seguridad y rapidez. En las ciencias naturales, determinadas operaciones que superarían las capacidades y el tiempo de vida de los investigadores, pueden ser encomendadas a "super-computadoras", que las pueden ejecutar en períodos razonables del tiempo. Así, por ejemplo, se pueden estudiar ciertas propiedades todavía sorprendentes del agua, como el hecho de que, en estado sólido, el hielo ocupe más volumen que es estado líquido. Varias super-computadoras, utilizando las ecuaciones de la mecánica cuántica, pueden ser utilizadas a lo largo de varios meses de trabajo para explicar el comportamiento macroscópico del agua. En este caso, la "inteligencia artificial" muestra una enorme superioridad sobre las capacidades intelectivas del ser humano, que necesitaría períodos de tiempo muchísimo más prolongados para realizar los mismos cálculos, posiblemente con menor seguridad y certeza.

En otros casos, el tratamiento filosófico de la inteligencia procede comparando nuestras capacidades con las de los animales. En todas las especies aparecen distintos modos de comunicación, y en algunos casos esta comunicación resulta especialmente elaborada, como en las abejas. Las abejas habrían desarrollado, por vía evolutiva, un lenguaje, un λόγος sumamente rico y complejo. Sin embargo, la discusión sobre la inteligencia animal se centra con frecuencia en la posibilidad de que ciertos animales superiores, como los simios, puedan desarrollar algunas características propias del lenguaje humano. Son conocidos, por ejemplo, los experimentos que muestran la posibilidad de

que los chimpancés aprendan algunas palabras para construir ciertas frases con ellas. Algunos chimpancés, criados en ambiente humano, han aprendido a utilizar signos del lenguaje de sordos o a manejar las teclas de una sencilla computadora para formar frases elementales. Las interpretaciones de estos experimentos pueden apuntar, a veces, a la constatación de una básica continuidad entre la "inteligencia animal" y la humana, por más que no dejen de señalarse a veces también algunas diferencias que no son meramente de grado. Así, por ejemplo, el lenguaje humano presenta una "doble articulación" entre monemas y fonemas, evoluciona culturalmente y puede utilizarse para hablar sobre el propio lenguaje.

Aquí no nos interesa tanto analizar las diferencias entre la comunicación humana y la animal, sino comenzar constatando que la cuestión de la inteligencia animal (y sus posibles relaciones con la humana) se ha planteado usualmente en términos de *lenguaje* animal. Lo que se espera es que la capacidad lingüística muestre la posibilidad de un comportamiento *lógico*. Y, en este sentido, se presupone una idea de la inteligencia en la que predomina la realización de operaciones lógicas y que esencialmente no difiere de la utilizada cuando se habla de "inteligencia artificial". Tanto en el caso de las operaciones lógicas de las computadoras como en el caso del lenguaje estaríamos ante lo que los griegos llamarían λόγος. La inteligencia artificial y la inteligencia humana se habrían entendido en términos de λόγος. Pero entonces, ¿qué es este λόγος?

Cosechar

Como es sabido, el término griego λόγος posee una enorme polisemia. El λόγος puede traducirse como "lenguaje" y también como "pensamiento". A veces, el λόγος designa aquello que hemos dicho, pero también puede designar el decir mismo, el λέγειν. Además, el λόγος puede referirse a la causa o a la razón de algo. También puede tener el sentido de medida, de correspondencia, de relación o de proporción. Puede ser un principio general, una regla o una ley. O puede designar también la facultad de pensar o de razonar. Como dijimos, el λόγος proviene de la raíz indoeuropea *leg-, que tiene el sentido primario de "recoger". De ahí la idea de un "florilegio" como "colección" de flores. A través del latín, este sentido originario de recoger aparece todavía en términos castellanos como "colección" o "selección". También en castellano tenemos el verbo "coger", que proviene del latín *colligere* y que, a su vez, deriva de la misma raíz indoeuropea. El mismo participio pasivo de ese verbo, *collectus*, dio lugar al antiguo "cogecho", de donde viene el castellano "cosecha". El λόγος sería primeramente un recoger, un recolectar, un cosechar.

Cabe preguntarse, sin embargo, por qué este sentido originario de "recoger" terminó por dar lugar a significados tan variados como el decir, el pensar o el mismo "leer", que se deriva de esa raíz, tanto en latín (*legere*) como en alemán (*lesen*). Heidegger ha intentado una respuesta, altamente filosófica, que se centra en otro término alemán que tiene la misma raíz: *legen*, que significa "colocar" o "poner algo delante". Desde este punto de vista, el λόγος consistiría primeramente en recoger para poner algo delante y, por tanto, para "desocultar" las cosas. De ahí que haya podido aplicarse ulteriormente

al decir o a leer, pues estos consistirían precisamente en un traer las cosas a la presencia. Entendiendo el λόγος de Heráclito como un "desocultamiento", Heidegger lo ha podido considerar entonces como equivalente a la ἀλήθεια, es decir, a la verdad como un desocultar, como un venir a la presencia¹. Cabe, sin embargo, una explicación más sencilla etimológicamente y menos filosofante, que es aquella a la que recurre Zubiri: del recoger originario se habría pasado al enumerar lo que se recoge, que es lo que expresa el verbo griego λογίζομαι, y del contar se habría pasado al decir². Démonos cuenta, en favor de esta hipótesis, que también en castellano el "contar" (que proviene del latín *computare*) ha adquirido el sentido de relatar o referir un suceso. Por otra parte, el *legen* alemán al que apela Heidegger podría provenir en realidad de otra raíz indoeuropea no emparentada con el λόγος. Sería la raíz *legh- (no *leg-), que significaría precisamente "colocar" o "poner delante". De ahí vendrían otras expresiones griegas, como λέχος ("lecho") o λεχώ (la mujer que ha dado a luz), que tendrían un origen distinto del "recoger" propio del λόγος³. De este modo, contra lo señalado por Heidegger, el λόγος no tendría primeramente un sentido de venir a la presencia.

Más allá de las cuestiones etimológicas, podemos aproximarnos a la cuestión desde un punto de vista más descriptivo. Y aquí podemos decir que todo recoger (λόγος) presupone siempre el venir a la presencia de aquello que se recoge. El recoger algo no lo hace presente, sino que le da una presencia distinta de la que ya tenía previamente. Y si la cosa necesita estar presente antes de ser recogida, esto significa que hay un surgir anterior a toda recolección, anterior a todo λόγος. Así, por ejemplo, el acto visual en que las espigas de trigo surgen ante mí es anterior al acto de cosecharlas. El acto de recoger hace surgir las cosas en una presencia ulterior al primario surgir de las mismas, anterior a su recolección. La más elemental fenomenología del recoger nos pone ante algunas diferencias con Heidegger que ya nos habían aparecido anteriormente, desde otras perspectivas. La recolección sugiere un apropiarse (*eignen*), de donde Heidegger deriva la etimología del *Ereignis*. Sin embargo, como hemos señalado repetidamente, antes de toda apropiación hay un surgir de lo que va a ser apropiado. La apropiación es, a lo sumo, una dimensión derivada del surgir. Porque en el surgir no solo hay vinculación constitutiva entre el surgir y lo que surge, sino también una alteridad radical, como ya hemos indicado. Por eso mismo, tal vez sea injusta la acusación que Heidegger dirige a los griegos posteriores a Heráclito, de haber perdido el sentido originario del λόγος como un traer a la presencia. Cuando Aristóteles decía que el λόγος significa algo según algo (τὸ κατὰ τινὸς σημαίνει) suponía el surgir primordial de aquello de lo que el λόγος puede hablar⁴. El hablar del λόγος solamente haría surgir las cosas de un modo derivado, dándoles una forma nueva de presencia. Es verdad que al recoger nos apropiamos de las cosas, las reunimos, las traemos de nuevo a la presencia. Del mismo modo, al hablar sobre algo o al leer un texto hacemos surgir las cosas, que devienen presentes. Sin embargo, en todos estos casos no hay ningún recoger que no suponga el surgir previo de aquello que el λόγος recoge. El λόγος no es el surgir primero de las cosas, sino que supone lo que ya ha surgido. Dicho en

1 Cf. M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, pp. 212-213.

2 Cf. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, vol. 2, pp. 47-48.

3 Cf. J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, vol. 1, pp. 658-659.

4 Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1043 b 30-32.

otros términos: el λόγος de Heráclito puede ser comparado a un rayo porque hace surgir las cosas. Pero el rayo hace surgir cosas que ya estaban presentes. Tal vez no estaban presentes para la vista (cuando el relámpago acontece acaso en la noche), pero sí, por ejemplo, para el tacto. El λόγος confiere a las cosas una nueva forma de presencia: lo que ya palpamos, olemos u oímos se vuelve presente también para la vista. Por eso, el "gobernar" (οἰακίζειν) del rayo de Heráclito no sustituye al regir del surgir, sino que lo presupone⁵.

Noeîn

Tratemos entonces de pensar en qué consiste, intelectivamente hablando, ese surgir que el λόγος presupone. Se podría decir que, antes de todo λόγος, hay un νοῦς, un término que podríamos traducir por "mente" o "inteligencia". En el canto XI de la *Iliada*, cuando las yeguas de Neleo sacan del combate a Néstor y a Macaón, "el pastor del pueblos", se nos dice que Aquiles, desde su nave, τὸν δὲ ἰδὼν ἐνόησε, "viéndolo, lo reconoció"⁶. Más literalmente podríamos, tal vez, traducirlo de la siguiente manera: "viéndolo, lo inteligió". Es interesante observar que el verbo νοεῖν aparece aquí claramente ligado a los sentidos, y concretamente al sentido de la vista. El mismo Aristóteles utiliza en ocasiones expresiones como θγγάνων καὶ νοῶν ("tocando e inteligiendo") para describir la actividad del νοῦς⁷. De hecho, es posible que etimológicamente el νοῦς griego esté vinculado con uno de los sentidos, aunque no con el de la vista ni con el del tacto, sino con el sentido del olfato, y de este modo emparentado con el verbo alemán *schnuppern* ("olisquear")⁸.

Podríamos señalar que aquí tenemos una forma elemental de inteligencia, ligada a los sentires y anterior al λόγος. Es la tesis de Zubiri. Recordemos la ampliación analítica de los "datos hyléticos" que nos aparecían en el análisis husserliano de la percepción. Además de la cualidad del acto, además del momento de sentido, tenemos en toda percepción unas "materias" o "datos hyléticos". Pues bien, según Zubiri, en estos datos hyléticos ya habría un momento intelectual. La intelección, en este caso, no consistiría propiamente en el ejercicio de juicios o razonamientos, sino simplemente en el hecho de que esos datos hyléticos se actualizan con una alteridad radical, como datos hyléticos "reales", antes de toda afirmación y de todo juicio. La realidad no significa aquí, como hemos señalado repetidamente, lo que está fuera de mí, tal como pensó la filosofía medieval y moderna, sino simplemente un modo en que las cosas quedan en nuestros actos. Las cosas, incluso en sus componentes hyléticos más modestos, no surgen como algo que está "dentro de mí", "en mi conciencia" o "en mi acto", sino que surgen como algo radicalmente distinto del acto mismo de su surgir. Es algo que ya hemos analizado en los capítulos anteriores, al hilo de la propuesta de Zubiri, y en lo que ya no es necesario insistir.

No obstante, esta tesis de Zubiri es importante no solo para pensar lo que sea la realidad, sino también para pensar la inteligencia. La inteligencia, como νοῦς anterior

5 Cf. H. Diels – W. Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 1, 22 B 64, p. 165.

6 Homero, *Iliada* XI, 599.

7 Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1072 b 21.

8 Cf. H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, vol. 2, pp. 322-323.

al λόγος, no consistiría primeramente en entender las cosas según conceptos y juicios, sino simplemente en esa dimensión de realidad presente en la sensación más elemental de los datos hyléticos, y que permea todos los demás procesos intelectivos. Esto tiene gran importancia para entender las cuestiones planteadas por la llamada "inteligencia animal". Por más que esto no sea posible de constatar fenomenológicamente, los animales no tendrían propiamente inteligencia, aunque tuvieran capacidades semejantes a las del λόγος humano. Dicho de otro modo: los animales, cuando construyen frases elementales o cuando disponen de sistemas complejos de comunicación, estarían realizando operaciones semejantes a las del λόγος humano. Pero estas operaciones no serían propiamente intelectivas, pues no transcurrirían en la formalidad de realidad. Algo semejante podría decirse de la llamada "inteligencia artificial". Más que inteligencia, lo que tendríamos, en el caso de las computadoras, sería algo así como un "λόγος artificial". Las máquinas podrían también desarrollar, de manera muy eficiente, operaciones semejantes a las del λόγος humano. Pero ni las máquinas ni los animales aprehenderían las cosas como reales, es decir, como algo radicalmente distinto de sus propios actos. Se trata de una observación cargada de consecuencias. Por ejemplo, la cuestión de cuándo apareció la primera forma de humanidad no tendría que dirimirse tratando de determinar cuándo surgió el λόγος, sino más bien averiguando cuándo los homínidos comenzaron a aprehender las cosas como reales, lo que permitiría hablar de muy distintas formas de humanidad. Del mismo modo, la aparición evolutiva de la inteligencia no solo mostraría que esta tuvo una función primordial de asegurar la supervivencia, sino que, una vez surgida, permitió usos más complejos que los puramente evolutivos. Los seres humanos pudieron, por ejemplo, discutir sobre la verdad.

Esta perspectiva de Zubiri, por importante y radical que sea, puede ser todavía radicalizada en una cuestión crucial. En las páginas anteriores hemos mostrado que la realidad, como alteridad radical, no es primeramente un carácter de lo que surge, sino un carácter del surgir. No se trata simplemente de que la realidad se vaya extendiendo de unas cosas a otras. Tampoco se trata solamente de que exista un momento básico, que sería el sensorial, desde el que se vaya extendiendo la realidad a otros actos ulteriores. Lo que sucede más bien es que el surgir de las cosas rigiendo en alteridad radical es el carácter propio de todo acto, en cuanto acto. Todo acto, desde el más simple acto sensorial hasta el acto intelectivo más complejo, consiste siempre en un surgir y está siempre caracterizado por la alteridad radical de lo que surge. No se trata de una sutileza inútil, sino más bien de una de esas sutilezas de la filosofía primera que están cargadas de consecuencias. Una de ellas, como hemos visto repetidamente hasta aquí, es la anterioridad del acto sobre la realidad. Desde el punto de vista "metafísico" (o "hyarqueológico"), esta prioridad significa que la realidad es siempre la entelegía del acontecer. Desde el punto de vista intelectivo, lo que tenemos es también una prioridad del surgir sobre el propio inteligir. Veamos esto más despacio.

Amén

Si con Zubiri llamamos inteligencia a la aprehensión de las cosas como reales, habría entonces que decir que la inteligencia es, ella misma, ulterior al surgir. No hablamos de una ulterioridad cronológica, sino de una ulterioridad por dualización. La intelección de

algo presupone que lo inteligido tiene actualidad. En cambio, el surgir mismo es precisamente un llegar a la actualidad. La actualidad intelectual es el resultado de un surgir originario. Este surgir originario consiste en una dualización, y solamente cuando llegamos a esa dualización podemos hablar propiamente de intelección. Si hemos de utilizar la metáfora de la cosecha, digamos que para recolectar el trigo (λόγος), las espigas tienen que estar presentes (inteligencia). Pero, para estar presentes, primero tienen que haber brotado (surgir primordial). De hecho, el vocablo "inteligencia" deriva de la expresión latina *intelligere*, que tiene la misma etimología que la raíz indoeuropea para λόγος (*leg-)⁹. Por supuesto, el término λόγος se puede reservar legítimamente para otras operaciones intelectivas. Pero, al igual que en las operaciones más complejas del λόγος, también en la mera actualidad de una cosa en la intelección tenemos una dualidad: justamente la dualidad entre el acto intelectual y la cosa inteligida. Incluso en el vocablo utilizado por Zubiri para designar el momento más elemental de la intelección, la aprehensión de realidad, tenemos justamente un "aprehender", es decir, un "coger" (*colligere*), un agarrar (*greifen*) y, en el fondo, un apropiarse de la cosa inteligida por el acto intelectual.

Esto supone que en el acto intelectual hay una dualidad entre lo que "agarra" y lo que es "agarrado". Pero esta dualidad se constituye a partir de una unidad más originaria, que consiste precisamente en un "desgarramiento", en un acto de surgir en el que se constituye la misma alteridad que permite toda intelección. Frente a las "garras" del aprehender (*greifen*), tenemos la libertad "desgarrada" del surgir. En la filosofía clásica, el término "conciencia" alude a un "con" (*cum-scientia*) entre el acto intelectual y la cosa inteligida. En la filosofía española, Zubiri ha hablado de una "co-actualidad" entre la cosa inteligida y el acto de intelección¹⁰.

Pero, como vimos, el acto intelectual no es una realidad que a su vez se actualice ante otras realidades. Todo acto consiste en un surgir, y este surgir consiste en un desgarramiento originario entre la cosa que surge y el acto mismo en que surge la cosa. Por eso el carácter intelectual no es algo que constituya el surgir de las cosas, sino que el surgir de las cosas llega a tener una dimensión intelectual. Esta dimensión intelectual no es el surgir en cuanto tal, sino ese momento en que lo surgido es aprehendido por un acto ulterior, por un ulterior surgir. La intelección no es el surgir, sino la presencia de lo surgido en el acto de surgir. Por eso la intelección requiere siempre una fijación en lo surgido, un momento de atención.

Se podría pensar que la transparencia patente del surgir es, en cuanto transparencia, una cierta forma radical de intelección. No pretendemos discutir sobre palabras. Sin embargo, en la medida en que la intelección es un "aprehender", requiere de la dualidad entre lo surgido y el surgir. Por más que se quiera definir la intelección por la mera actualidad de la realidad, hay que insistir de nuevo en que la realidad es la entelequia del surgir. Por eso, en sentido estricto, todo coger, todo aprehender, todo captar, todo inteligir presupone la transparencia originaria del surgir. El momento aprehensivo de la intelección, por elemental que sea, es siempre ulterior al surgir mismo en que se constituyen las cosas inteligidas.

9 Cf. J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, vol. 1, p. 658.

10 Cf. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, vol. 1, pp. 155-169.

Desde aquí podemos considerar entonces la cuestión de la verdad. Zubiri ha hablado de una "verdad real" entendida como mera ratificación de la realidad en el acto intelectual¹¹. Esta verdad simple se distinguiría de las verdades "duales", propias del *lóγος* y de la razón, pues en estas últimas nos encontraríamos con unos dinamismos de distanciamiento entre la cosa real y la intelección. La verdad real sería inmediata, mientras que las verdades del *lóγος* y de la razón serían verdades mediadas. Sin embargo, hay que notar que también en la verdad real hay una dualidad. Se trata de la dualidad entre la realidad y el acto intelectual, pues la verdad real de Zubiri consiste precisamente en la ratificación de la cosa real en el acto de intelección. Ahora bien, el acto de intelección puede ser considerado en su singularidad de acto, por más que como acto consista en un desgarramiento entre acto mismo y cosa inteligida. El acto es precisamente el surgir, la actualización de la cosa inteligida. Y este acto como tal, antes de todo aprehender dual, tiene su propio carácter de verdad. Se trata de la verdad del acto por su propio carácter de acto. El acto, como tal acto, es algo absolutamente firme e inconcuso. Como se viene repitiendo desde los tiempos de Agustín, puedo dudar de todo, menos del acto mismo de dudar. Esto no nos remite a una subjetividad, sino que nos mantiene en unos actos que, por su constitución intrínseca, son inseparables de las cosas. Pero como actos tienen su propia verdad. Hemos designado a esta verdad, siguiendo la pista de Heidegger, como *ἀλήθεια*. Sin embargo, aquí nos interesa subrayar algo que no consiste meramente en apropiación, sino en desgarramiento, y algo que no se identifica con el *lóγος*, como piensa Heidegger¹², sino que es anterior a todo *lóγος*, incluso al *lóγος* propio de la mera intelección. En otro lugar aludimos al concepto náhuatl de verdad como *nelli*, que sugiere la imagen de un fundamento firme. Pero también podríamos aludir al concepto hebreo de verdad como *'æmæt*, de donde proviene el castellano "amén".

El concepto de *'æmæt* deriva de un verbo, *'āman*, que en su forma verbal básica (*qal*) tiene el sentido de sostener o soportar. La imagen puede ser, por ejemplo, la de una madre sosteniendo en brazos a su hijo. Esto asocia el verbo *'āman* no solo con la idea de un fundamento, sino también con la idea de firmeza y confianza. Esto da lugar a modos derivados, como el que sugiere (*niphāl*) la idea de estar sostenido o estar establecido, y por tanto ser confiable. En otro modo verbal (*niphil*) tenemos la idea de confiar en eso que está asentado y, por tanto, tiene el sentido de "creer"¹³. Por supuesto, no estamos aquí tratando de la fe en un sentido teológico. Estamos en un nivel puramente filosófico, muy anterior al ámbito de las creencias. Lo que estamos indicando es que el acto, en su carácter inconcuso, consiste en la verdad primera que sostiene todas las demás verdades. El "amén", antes del asentimiento a una proclamación, es la firmeza misma de los actos, que son verdaderos en la facticidad ingenua de su mero acontecer. Lo que Zubiri llama "verdad real", así como todas las demás verdades, presupone la verdad primera de los actos mismos en su unidad de actos, por más que estos actos se dualicen en el desgarramiento originario que los caracteriza. Como el niño en brazos de su madre, antes de toda separación, es la verdad primera de un acontecer anterior a la dualidad de cualquier captar, de cualquier aprehender. No

11 Cf. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, vol. 1, pp. 230-238.

12 Cf. M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, pp. 212-213.

13 Cf. W. Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch*, pp. 48-49.

se trata, por tanto, de un fundamento físico, como el cimiento de un edificio. La verdad primera compete al núcleo mismo de lo personal: a los actos. Toda ratificación de las cosas actualizadas nuestros actos, todo decir, juzgar y afirmar, todo pensar y discurrir presupone la verdad primera de los actos.

Desde este punto de vista, términos como ἀλήθεια o como *nelli* necesitan ser complementados para expresar la verdad primera de nuestros actos. La ἀλήθεια recoge ciertamente el momento del surgir que no surge, lo que Heidegger llamaba "desocultamiento". Sin embargo, con Aristóteles y frente a Heidegger, hemos señalado que el "verdadear" primero es un acto. Más que de ἀλήθεια habría que hablar del ὑπάρχειν mismo como un ἀληθεύειν. El término *nelli*, como el amén, puede servirnos para aludir a una verdad que es primera respecto a toda otra verdad. Sin embargo, la verdad como amén nos sirve para señalar que la verdad primera tiene un carácter de acto, y que por tanto tiene siempre un carácter personal. Además, en cuanto acto, la verdad primera puede llegar a ser una verdad compartida en la mismidad de los actos. La mismidad de acto es una mismidad en la verdad. De ahí que lo personal del amén puede ser también una verdad interpersonal. En cualquier caso, si todas las verdades propias de la intelección son siempre ulteriores a la verdad primera de nuestros actos, entonces hay que señalar que toda intelección presupone algo así como un "vivir en la verdad" o un "caminar en la verdad", si por tal vivir o caminar entendemos el carácter primordial de la verdad de los actos, fundamento y origen de toda otra verdad.

Principio

Para considerar más detenidamente la primeridad de la verdad de los actos respecto a toda intelección y a todo λόγος podemos comenzar refiriéndonos a aquello que Aristóteles consideraba como "el principio (ἀρχή) más firme de todos"¹⁴, el principio de no contradicción, a veces también conocido como "principio de contradicción". Según la formulación de Leibniz, el principio de contradicción sostiene que "es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo"¹⁵. Ya Aristóteles mencionó este principio varias veces a lo largo de su obra. La formulación de la moderna lógica de proposiciones dice simplemente lo siguiente:

$$\neg (P \wedge \neg P)$$

Una observación común sobre este principio es la imposibilidad de su demostración a partir de otros principios. Cualquier deducción del principio de contradicción a partir de otros principios lógicos tiene que utilizar... el principio de contradicción, con lo cual la demostración cae en una petición de principio. De ahí precisamente su carácter de principio "primero", que no puede ser demostrado lógicamente, pero que es utilizado en las demostraciones lógicas ulteriores. Ya Aristóteles decía que no se puede esperar que todo sea demostrable, pues entonces las demostraciones se remontarían hasta el infinito y nada sería, de hecho, demostrado. Se necesitan, por tanto, unos primeros

14 Aristóteles, *Metafísica* 1005 b 11-12.

15 G. W. Leibniz, *Oeuvres philosophiques*, vol. 1, p. 42.

principios que no necesiten a su vez de demostración. De ahí, según Aristóteles, que sea una falta de entrenamiento intelectual (*ἀπαιδευσία*) la incapacidad para distinguir entre lo que se puede demostrar y lo que no se puede demostrar¹⁶.

No obstante, Aristóteles señala la posibilidad de "demostrar refutativamente" el principio de contradicción reduciendo al absurdo cualquier pretensión de negarlo. No se trata, admite Aristóteles, de una verdadera demostración, sino solamente de una refutación de la posición contraria. Según Aristóteles, quien niegue el principio de contradicción podría optar por no hablar y ser como una planta. Pero, si habla, se refutará a sí mismo. Claro está, no se trata simplemente de emitir sonidos, sino de decir algo con significado (*σημαίνειν*), tanto para sí mismo como para el otro. Aristóteles indica que, con tal de que el adversario diga algo significativo, habrá ya algo determinado (*ὁρισμένον*). Si lo que dice tiene significado, el que habla está admitiendo que se refiere a una cosa y no a otra. Si el adversario dice "hombre", y admite que esa palabra tiene significado, estaría admitiendo que ese nombre significa algo determinado y no lo contrario. Ser hombre no puede significar lo mismo que no ser hombre. Quien pretende esto, en realidad no dialoga. Por supuesto, se puede decir que un hombre es joven y dentro de unos años habría que decir que es viejo. Por eso al formular el principio de contradicción se tienen que añadir precisiones como "al mismo tiempo", "desde el mismo punto de vista", etc. Pero esto también muestra algo muy importante para la comprensión aristotélica del principio de contradicción: para Aristóteles, el principio de contradicción tiene su aplicación más clara en el caso de la estancia (*οὐσία*) porque allí, precisamente, nos encontramos con el momento de estabilidad y permanencia de las cosas. Referirse significativamente (*σημαίνειν*) a la estancia es referirse a algo determinado y no a algo distinto¹⁷.

Esta primera aproximación a la comprensión aristotélica del principio de contradicción nos lleva más allá de lo puramente lógico para adentrarse en el ámbito de lo ontológico. El *λόγος* es considerado por Aristóteles en su referencia significativa a las cosas, de tal manera que el principio de contradicción, el más firme principio del *λόγος*, se justificaría precisamente aludiendo al *σημαίνειν*. Ahora bien, para poder referirnos significativamente a las cosas, estas tienen que surgir ante nosotros, haciéndose presentes en nuestro intelecto. De este modo, el *λόγος* nos aparece referido al *νοεῖν*, y en último término al *ὑπάρχειν*. Podría incluso pensarse que el principio de contradicción sería no solo un principio lógico, sino un principio ontológico referido a las estructuras permanentes del ser. Cuando Hegel discute el principio de contradicción no está tratando simplemente un problema lógico. Más bien se trata de hacer justicia en el pensamiento al carácter constitutivamente dialéctico de la totalidad. El devenir, para ser expresado racionalmente, requiere la unidad simultánea en la misma cosa del ser y del no-ser. Por supuesto, esto significa que la contradicción ha de ser superada (*aufgehoben*) en un momento dialéctico superior¹⁸. Una contradicción

16 Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1006 a 6-8.

17 Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1006 a 11 - 1007 a 33.

18 *Aufheben* significa literalmente "alzar", y el término "alzar", en castellano clásico, tenía no solo el sentido de "elevar", sino también de "guardar" o "proteger". Este sentido se mantiene en el habla de los campesinos salvadoreños.

no superada es una simple señal de error. Ahora bien, la idea de una correspondencia perfecta entre las estructuras de lo real y las estructuras del λόγος, por más que ahora se consideren dialécticamente, parte en el fondo de un optimismo metafísico sobre el carácter racional de todo lo real¹⁹. No es a esto a lo que se refiere Aristóteles cuando desafía al escéptico a decir algo con significado. Aristóteles no piensa en una ecuación entre razón y realidad que pudiera ser transformada dialécticamente en una superación del principio de contradicción. En lugar de presuponer una ecuación, o de una correspondencia biunívoca, Aristóteles nos ha hablado simplemente de una referencia a la realidad, de un significar (σημαίνειν). Pero entonces, ¿qué es este significar?

De nuevo la praxis

Un tema central en la filosofía del siglo XX fue la teoría del significado. Y un hito fundamental en las discusiones lo marcó Ludwig Wittgenstein, quien transitó desde la filosofía del neopositivismo lógico, marcada por el ideal de un isomorfismo entre el lenguaje y la realidad, a una comprensión del significado en función del uso de las palabras en el marco de un "juego lingüístico". Como ya hemos señalado, el juego lingüístico no es un simple sistema de reglas sobre el uso de las palabras, sino que forma parte de una forma de vida. Como dice el mismo Wittgenstein, el "juego lingüístico" incluye el lenguaje y las actividades que están entrelazadas con él. El significado ha de ser entendido precisamente ahí, en la praxis del uso del lenguaje (*in der Praxis des Gebrauchs der Sprache*)²⁰. Es algo que ya encontramos en las discusiones clásicas sobre el principio de contradicción. Aristóteles acepta que un ser humano concreto, además de ser humano, puede ser miles de cosas más: blanco, bajo, calvo, etc. Son todos los "accidentes" de ese hombre. Ahora bien, cuando a alguien que niega el principio de contradicción se le pregunta si alguien es hombre, no tiene sentido decir que sí, y a la vez que no, enumerando todos los accidentes. Simplemente hay que contestar si es hombre o no lo es. Si no hace tal cosa, el adversario simplemente "no dialoga" (οὐ διαλέγεται)²¹. Dicho en términos modernos, el oponente de Aristóteles simplemente estaría faltando a las reglas que rigen la praxis del uso del lenguaje²².

La filosofía primera puede analizar la praxis del uso del lenguaje para preguntarse cómo surge en ella el σημαίνειν, el significar. Pero ¿qué entendemos por praxis? Si nuestro punto de partida son los actos, entendidos como un surgir las cosas, podemos utilizar el término "praxis" en el más amplio sentido posible, abarcando todo tipo de actos. Esto, de entrada, nos distancia de otras comprensiones de la praxis, comunes en la filosofía. En primer lugar, no estamos hablando de la πρώτη aristotélica en su contraposición con la ποιητική. Como es sabido, Aristóteles consideraba como praxis a aquellas actividades que tienen su fin en sí mismas,

19 Cf. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, en sus *Werke*, vol. 6, pp. 74-80; *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, *Werke*, vol. 7, p. 24.

20 Cf. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 7, § 23, en su *Werkausgabe*, vol. 1, pp. 241, 250.

21 Aristóteles, *Metafísica* 1007 a 20.

22 Sobre la recepción de Aristóteles en la filosofía analítica puede verse E. Berti, *Aristotele nel Novecento*, pp. 112-185.

como puede ser tocar un instrumento musical. Frente a ellas estarían las actividades productivas, caracterizadas por tener su fin fuera de sí mismas. Es lo que sucede, por ejemplo, cuando se construye una casa. El fin de la acción está fuera de sí misma y la acción concluye cuando ha alcanzado su fin. En cambio, cuando el fin de la acción está en ella misma, esta no concluye al alcanzar su fin. Estoy tocando la flauta: la he tocado y la sigo tocando. El resultado, obviamente, es una concepción de la praxis que deja fuera muchas de las cosas que hoy se incluirían en ese concepto como, por ejemplo, todo el mundo del trabajo y de la técnica. Para Aristóteles todo eso sería *ποίησις*, producción. En cambio, desde el punto de vista aristotélico, la teoría es parte eminente de la praxis, precisamente porque la teoría es una actividad que tendría su fin dentro de sí misma.

La distinción de Aristóteles no deja de ser abierta porque no siempre es fácil determinar cuál es el fin de una determinada actividad. Puedo tocar la flauta, no para tocar la flauta, sino para que alguien se relaje. O la actividad teórica puede ejercerse por motivos diversos que no siempre se agotan dentro de la actividad teórica misma. De este modo, si proponemos un concepto amplio de praxis que abarque todos los actos humanos, tendríamos que decir que tanto la producción como las actividades que Aristóteles llamaba propiamente *πρᾶξις* han de ser incluidas en el nuevo concepto de praxis. Tendríamos praxis allí donde hay actos humanos caracterizados por el surgir de las cosas. Ciertamente, en lo que Aristóteles llamaba *πρᾶξις*, nos encontramos con un surgir de las cosas. En este caso lo que surgen son, por ejemplo, los sonidos del instrumento musical o aquellos problemas de los que me ocupo teóricamente. Pero también en la producción hay un surgir de las cosas, que son precisamente las cosas producidas. Con esto nos distanciamos también, obviamente, de los conceptos modernos de praxis. La filosofía moderna entendió la praxis fundamentalmente desde el modelo de la producción, y entendió la producción como la actividad laboral o ética de un sujeto con vistas a transformar su entorno natural o social. Ya hemos excluido el sujeto moderno de las reflexiones de la filosofía primera. Añadamos aquí que el concepto moderno de praxis, como el antiguo, también es excluyente. Lo que en él quedaba excluido de la praxis era precisamente la teoría. Algo enormemente extraño si tenemos en cuenta que también la teoría se compone de actos en los que las cosas surgen ante nosotros, y que también la teoría podría tener efectos sobre su entorno.

La praxis es el conjunto de todos los actos, sean cuales sean sus fines específicos, sea cual sea el origen de esos actos más allá de los actos mismos, y sean cuales sean sus efectos sobre el entorno. A la praxis pertenece todo lo que, sin precisiones ulteriores, podemos llamar acciones, actuaciones o actividades, en la medida en que estas están integradas por actos²³. Esta integración no es una simple suma de actos. Los actos, como surgir de las cosas, muestran una radical unidad sistemática, por más que no entremos ahora en mayores precisiones sobre la índole de esa unidad. Supongamos que abrimos una puerta. La apertura de la puerta es un surgir de las cosas ante nosotros. Surge el pomo que tocamos, mi mano que se mueve, surge la puerta que se mueve, surgen los sonidos de la puerta al abrirse, surgen todas las cosas y personas que están al otro lado de la puerta, etc. No se trata de surgires independientes entre sí. Hay una unidad

23 Es algo que he tratado más ampliamente en *Estructuras de la praxis*.

profunda de todos los surgires, determinada tanto por aquello que surge como, más radicalmente, por las estructuras propias del surgir. No puedo sentir la superficie del pomo sin extender mi mano hacia él, no puedo mover la puerta sin tocarla, etc. Todos estos actos y sus estructuras de vinculaciones respectivas constituyen lo que llamamos praxis. La praxis no designa primeramente una cuestión ética o productiva. La praxis es, como los actos que la integran, un surgir de las cosas. En cuanto surgir integrado, la praxis es un proceso del surgir. Otros términos filosóficos, como "vida" o "existencia", podrían designar algo semejante, pero están hipotecados por su enorme polisemia. Por supuesto, también el término "praxis" está cargado de equívocos acumulados a lo largo de la historia de la filosofía. La ventaja de la praxis es que recoge explícitamente a los actos, y a lo largo de la historia los ha integrado en sí misma de diferentes modos. Frente a los prejuicios, solamente podemos acotar rigurosamente el concepto empleado. La praxis es el proceso integrado de todos nuestros actos o, en fórmula equivalente: la praxis es el proceso del surgir. Introducir un término como este solamente puede hacerse con temor y temblor, a sabiendas de los malentendidos bien y malintencionados que produce. Enérgicamente hay que insistir: la praxis no es otra cosa que el proceso del surgir. Por eso es objeto de la filosofía primera.

Démonos cuenta de que con este concepto de praxis nos situamos a años luz de algunas ideas que pululan en la filosofía contemporánea. Así, por ejemplo, es frecuente distinguir entre movimientos corporales y acciones propiamente dichas. El movimiento corporal sería parte de una acción, pero no una acción, porque la acción incluiría la intención consciente de un actor, que de esa manera se refiere al mundo. Por eso las acciones podrían ser evaluadas en términos de verdad, efectividad, corrección o sinceridad²⁴. Con semejante idea de acción se puede aspirar tal vez a convertir lo meramente subjetivo en "inter-subjetivo", pero no a abandonar el paradigma moderno de la subjetividad. La filosofía primera no se sitúa desde el punto de vista de la intencionalidad del sujeto, sino en el mero análisis de los actos como un surgir de las cosas. Por eso mismo hay que afirmar que los movimientos corporales, en cuanto que constituyen un surgir de las cosas, son actos en el sentido pleno de la expresión. Y, de acuerdo a la terminología que hemos desarrollado aquí, un movimiento corporal es una praxis, precisamente porque en él acontece el proceso del surgir. Inversamente, también el contemplar el cielo tumbado de espaldas sobre la verde hierba es una praxis, aunque hipotéticamente no moviera ni un solo músculo. Ese contemplar es una praxis porque en él acontece un surgir de las cosas: las cosas que contemplo en el cielo, las cosas que siento en mi espalda, etc. El surgir que determina la praxis es algo muy anterior, y más radical, que cualquier consideración sobre movimientos corporales o sobre las intenciones de un sujeto.

Sentido

Esta radicalidad suma de los actos como un surgir no implica que no podamos preguntarnos por el sentido de las cosas o por el sentido de la praxis misma. ¿En qué consiste el sentido? Como hemos visto, para Husserl los actos consisten en "vivencias intencionales", y estas se caracterizan esencialmente por un momento de "sentido". El

sentido sería el núcleo central del nóema, que no está afectado por las distintas cualidades que los actos pueden tener, como puede ser una percepción, una imaginación, un recuerdo, etc. En todos estos actos habitaría un sentido noemático que permanece invariable a pesar de sus diferencias. Ya sea que percibo un árbol frondoso, que lo imagino o que lo recuerdo, en todos los casos hay una unidad permanente de sentido que constituye el núcleo central del nóema. El sentido sería el objeto intencional al que se refieren los actos del yo. De esa referencia intencional están excluidos, por supuesto, los datos hyléticos, meros residuos fenomenológicos carentes, como vimos, de alteridad²⁵. Sin embargo, ya hemos visto las dificultades de incluir en nuestras consideraciones a un "yo" entendido como sujeto más allá de sus actos. El yo tendría que entenderse no desde la subjetividad, sino desde la carne personal del surgir. Al mismo tiempo, hemos de recordar que el surgir en alteridad radical es un carácter de todo acto en cuanto tal, y no solo de aquellos en los que hay un elemento de sentido. El análisis de una sensación, aislada del momento de sentido, nos muestra esa alteridad radical como un carácter del surgir en cuanto surgir, con independencia del sentido.

Cabría entonces pensar el sentido de otra manera. Se podría partir de los datos hyléticos, mostrando cómo estos constituyen sistemas sustantivos de notas, para después entender el sentido como la "función constructa" que esa cosa sustantiva desempeña en la propia vida. El sentido sería el "carácter constructo" o la "función constructa" de una cosa "con la realidad de mi vida"²⁶. El hablar de una funcionalidad de las cosas con la vida humana tiene la ventaja de que posibilita considerar el sentido desde perspectivas diversas, en lugar de quedar confinados en el ámbito de la subjetividad. Entender algo con el sentido de ser una "mesa" es simplemente entender la "función constructa" que esa cosa desempeña en la propia vida, o la "función constructa" que esa cosa desempeña en la vida de otras personas. Por supuesto, lo que tiene un sentido para una persona o para un grupo de personas puede tener otro sentido para otras personas u otros grupos. Pero la idea de una funcionalidad entre la vida de las personas y las cosas permite tratar la cuestión del sentido, al margen del problemático concepto de subjetividad. Determinar el sentido de una determinada cosa sería simplemente determinar cuáles son las funciones que esa cosa desempeña en la vida de una persona o de un grupo de personas. Esto no hace desaparecer los problemas de la traducción, pero los sitúa en un plano diferente al de la mera discusión sobre las definiciones de una expresión. Averiguar el sentido de una expresión lingüística consistiría no en averiguar su definición más correcta, sino en discernir sus funciones en la vida humana.

El problema, como señalan algunos intérpretes de Zubiri, es el carácter enormemente difuso de la expresión "vida humana"²⁷. De algo problemático como el sujeto pasamos a algo no menos complejo como la "vida". ¿Se trata de la vida en sentido biográfico (βίος) o de la vida en sentido biológico (ζωή)? Ambos sentidos de la "vida" parecen rebasar el análisis de lo inmediatamente dado. Sin embargo, son los dos sentidos en los que Zubiri usa normalmente la expresión "vida". La dificultad se resuelve fácilmente si

25 Cf. E. Husserl, *Ideen I*, pp. 173, 185-192.

26 Cf. X. Zubiri, *Sobre la esencia*, p. 291; *Estructura dinámica de la realidad*, p. 228; la expresión "función constructa" aparece en *Inteligencia sentiente*, vol. 1, pp. 59-60, 277.

27 Cf. A. Pintor-Ramos, *Realidad y sentido*, pp. 153 ss.

en lugar de "vida" hablamos de los "actos". No de los actos aislados, sino de su unidad como proceso del surgir. Es lo que hemos llamado "praxis". Pero ahora tenemos un concepto más acotado que el de vida. Se trata, precisa y concretamente, del proceso del surgir. El sentido sería la "función constructa" entre las cosas y la praxis humana. Como en el caso de la vida, también esta idea reformada del sentido permite una consideración desde la perspectiva de la propia persona (qué función constructa tienen las cosas respecto a mi propia praxis) y una consideración de la función constructa que las cosas desempeñan en la praxis de otras personas. Por supuesto, no son perspectivas equivalentes y siempre caben, por tanto, los malentendidos. La praxis de los demás solamente nos es accesible en su carne, en el surgir encarnado de las cosas en las otras personas. Pero en esa carne acontecen los mismos actos a los que cada uno tiene un acceso distinto y, si se quiere, privilegiado. Por eso cabe siempre la posibilidad de llegar a un entendimiento sobre la función constructa de las cosas en la praxis de cada uno.

Desde el punto de vista de la filosofía primera, lo esencial, por tanto, no es la "realidad de mi vida", sino la vida como proceso del surgir, es decir, lo que hemos llamado praxis. Igualmente, las cosas que tienen una función constructa con la propia praxis, la tienen porque surgen en ella, porque se actualizan en ciertos actos. Una mesa tiene una función constructa con mi praxis porque se actualiza en ciertos actos de percepción o porque la utilizo para comer, etc. La funcionalidad entre la cosa y la propia praxis no es algo que transcurra "fuera" de la praxis. Es una funcionalidad que acontece entre el surgir de la mesa y otros actos míos que están en función de ese surgir. Más radical que la funcionalidad entre realidades es la funcionalidad en el mismo surgir. Y aquí estamos ante una cuestión decisiva para entender tanto el sentido como la misma praxis humana. El sentido es tal sentido porque hay una funcionalidad, en los actos mismos, entre el surgir de una cosa y el resto de los actos que integran la propia praxis. Es una funcionalidad entre surgires, más radical que la funcionalidad entre cosas reales. Ahora bien, ¿qué es una funcionalidad en el surgir? ¿Qué es una "función constructa" en el surgir mismo? ¿Qué es una "función constructa" entre diversos actos? Para que haya una "función constructa" no es suficiente con que ciertos actos estén vinculados ocasionalmente a otros. La sensación de una cosa puede determinar, por ejemplo, una reacción de atracción o de repulsión hacia ella. Pero si esta reacción es algo que sucede puntualmente no podemos hablar, en modo alguno, de una "función constructa". La función constructa requiere una estructura permanente.

Esto significa entonces que el sentido, como función constructa de algo que surge con el resto del proceso del surgir (con el resto de la praxis), implica algún tipo de estructuración permanente y estable en la praxis humana. La tradición filosófica habla aquí de *habitud*, de *habitud* o *hábito*. Se trata de la traducción latina de la ἕξις griega. El término latino alude al *habere* (tener), al igual que el término griego deriva del verbo ἔχειν, de igual significado. Con la idea de un haber, tener o poseer se alude a una condición permanente. No es fácil encontrar una equivalencia en castellano. Los traductores de la ἕξις aristotélica oscilan entre "posesión", "hábito" o "estado"²⁸. Zubiri ha optado simplemente por "habitud" y ha buscado una interpretación abarcadora

²⁸ Por ejemplo, en la magnífica traducción castellana de la *Metafísica* de Aristóteles, realizada por Tomás Calvo Martínez.

de la misma, hablando de un "modo de habérselas con las cosas". El problema está en que Zubiri enfoca la habitud desde el punto de vista de una metafísica de la realidad y subraya, por tanto, su carácter "entitativo", de modo que para él la habitud sería una categoría metafísica propia y exclusiva de los seres vivos²⁹. Ciertamente, no pretendemos aquí negar la posibilidad de utilizar la habitud para una metafísica de la realidad del ser vivo. Pero nuestro propósito en este momento es limitarnos al análisis de los actos.

Pues bien, en el proceso del surgir nos encontramos con una función constructa entre el surgir de ciertas cosas y el resto de los actos que integran el proceso del surgir. Si se quiere hablar de habitud será preciso, antes de cualquier consideración teórica, recordar algo que nos dice el mismo Aristóteles: que la ἕξις o habitud "es un cierto acto (ἐνέργειά τις), entre el que posee y lo que es poseído a la manera de una praxis o de un movimiento". Y nos da la siguiente aclaración: como entre el que produce y lo que es producido se da la producción, también entre el que posee y lo que es poseído se da la posesión (ἔξις). Y esta posesión es algo que a su vez no se puede poseer³⁰. Evidentemente, los actos no son cosas y no pueden ser poseídos. Pero Aristóteles no habla simplemente de actos, sino de eso que hay entre (μεταξύ) la cosa poseída y el poseer. Pues bien, eso que hay entre la cosa poseída y el poseer es justamente una funcionalidad. De hecho, nuestro análisis no atiende primeramente a la realidad de la cosa poseída ni a la realidad del poseedor, sino al surgir de la cosa poseída y al resto del proceso del surgir. Tampoco nos limitamos solamente a los actos de poseer. También en los actos de producir, y en todo tipo de actos, puede darse esa función constructa entre lo que surge y el resto del proceso del surgir. La habitud es un modo de considerar entitativamente lo que, desde el punto de vista de los actos, es una funcionalidad en el surgir, una funcionalidad en el seno mismo de la praxis. Y esta funcionalidad consiste precisamente en lo que llamamos sentido.

Y entonces nos encontramos con una cuestión esencial. El sentido no es algo ajeno a la praxis, que acontezca en un misterioso ámbito de la subjetividad. El sentido es una funcionalidad que estructura la praxis, dándole una orientación estable y permanente. El sentido no es algo que sucede entre las cosas reales (u objetivas) y el sujeto. El sentido es una funcionalidad entre los actos: la funcionalidad entre el surgir de las cosas y el resto de los actos que integran la propia praxis. El sentido de algo como "mesa" alude a la función constructa entre el surgir de la mesa y el resto del proceso del surgir. En cuanto algo que sucede en el mismo proceso del surgir, tenemos que señalar entonces que el sentido es primeramente una "orientación" de la propia praxis. El sentido de algo como "mesa" no es solamente algo que califica a la mesa como mesa, sino que, al mismo tiempo, el sentido de la mesa como mesa orienta la propia praxis, precisamente porque establece una funcionalidad entre los actos en los que surge la mesa y el resto de los propios actos. Nuestra praxis queda así orientada respecto a esa cosa, fijándose actuaciones concretas respecto a la misma: sentarme a la mesa, comer sobre ella, usarla para escribir, etc. Se trata precisamente de acciones orientadas, que han sido

29 Cf. X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, p. 255; *Inteligencia sentiente*, vol. 1, pp. 93-94 (se trata de un apéndice, destinado a recoger reflexiones que según el propio Zubiri trascienden del análisis de lo inmediatamente dado). Puede verse M. Mazón, *Enfrentamiento y actualidad*, Madrid, 1999.

30 Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1022 b 4-10.

fijadas por el sentido que la mesa tiene cuando surge como mesa. Dicho en otros términos: las cosas tienen sentido porque el proceso del surgir en el que surgen tiene sentido, e inversamente el proceso del surgir tiene sentido porque las cosas que surgen en él tienen un sentido. La "función constructa" no es simple relación entre realidades, sino, más radicalmente, fijación del surgir como un surgir orientado.

Signo

La fijación del sentido requiere marcas permanentes, y estas marcas son los signos. Pero ¿qué es un signo? Según la definición clásica de Charles Sanders Peirce, un signo es "algo que está para alguien en lugar de algo en algún respecto o capacidad"³¹. Esto implicaba, según las divisiones triádicas a las que Peirce era aficionado, tres elementos esenciales a todo signo. En primer lugar, el elemento sensible que funciona como signo, ya se trate de cosas o simplemente de palabras. En segundo lugar, la cosa a la que el signo representa. Y, en tercer lugar, lo que Peirce llamaba el "intérprete", que consiste en el efecto del signo sobre quien lo recibe. Nuestra perspectiva, en este momento, no es la de semiótica, sino la de una filosofía primera de los actos. Desde este punto de vista habría que advertir frente a cualquier tratamiento de los signos en términos puramente objetivos, como si la significación consistiera en relacionar tres realidades ya constituidas, entendiendo unas desde otras. Ciertamente, el signo es una cosa. La propia etimología del término griego *σημα* (de donde viene el verbo *σημαίνειν*, significar) posiblemente lo relaciona con el indoeuropeo **dhi-*, que tendría el sentido de ver o de mostrar³². Un signo es algo que se ve o, más en general, algo que aparece en nuestra praxis. Precisamente por eso el signo no está separado de los actos que integran la praxis humana. Al contrario: el signo, al igual que las cosas a las que el signo se refiere, son algo que surge en la praxis humana. Del mismo modo, lo que Peirce considera como "intérprete" o "efecto" de un signo no ha de considerarse necesariamente como la acción de una realidad ya constituida sobre una realidad humana. Antes de eso, los signos surgen en un proceso de actos a los que estructuran, fijando su orientación.

Dicho en otros términos: las relaciones entre signos, cosas significadas y efectos de esos signos se puede plantear no como relaciones derivadas y ulteriores entre realidades ya surgidas, sino como vínculos radicales que acontecen en el mismo surgir. Este es un punto decisivo. El signo comienza siendo algo que surge en la praxis, vinculado estructuralmente con el resto del proceso del surgir. En su sentido más originario, el signo es una "marca". Y lo que marca el signo es la función constructa entre el surgir de determinadas cosas y el resto de la praxis humana. Pensemos, por ejemplo, en el humo como vestigio o indicador del fuego (un índice en la terminología de Peirce³³). El surgir del humo marca la función constructa entre el surgir del fuego y el resto de la propia praxis. De este modo, la praxis humana queda orientada frente al surgir del fuego. Igualmente, un signo icónico marca la función constructa entre el aparecer

31 Cf. C. S. Peirce, *Collected Papers* 2.228.

32 Cf. J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, vol. 1, p. 243.

33 Cf. C. S. Peirce, *Collected Papers* 2.228, 2.229, 5.473.

de una determinada cosa y el resto de la praxis humana. Así, por ejemplo, un mapa marca la función de un determinado territorio respecto a nuestra praxis, que queda orientada en el mismo. Igualmente, una foto marca la función constructa entre nuestra praxis y aquello que aparece en la foto. Del mismo modo, un símbolo es un signo que convencionalmente marca la función constructa entre el surgir de determinadas cosas y el resto de la praxis. Los símbolos, debido a su arbitrariedad, son aptos para formar parte de un sistema de signos, de tal manera que su "marcación" de la función constructa entre las cosas que surge y el surgir acontece en vinculación estructural con los demás signos de un determinado sistema. En el caso de un sistema de símbolos lingüísticos, son las propias fonaciones, como actos lingüísticos, las que marcan la función constructa entre las cosas y la propia praxis.

Preguntémonos entonces en qué consiste ese "marcar". De hecho, si el sentido es una función constructa entre la praxis y el surgir de una determinada cosa, la marcación no es otra cosa que la fijación de esa funcionalidad como una funcionalidad estable y permanente. La función constructa del sentido, para ser verdaderamente constructa, tiene que estar fijada. Esta fijación acontece en la estabilidad de la estancia de una cosa a la que llamamos precisamente signo. El signo como cosa que surge es la marca de un sentido; es la entelequia del sentido. Marcar significa, entonces, que el surgir de la estancia del signo acontece integrándose él mismo en la función constructa entre el surgir de la cosa y el conjunto de la praxis. Al margen de la praxis, los signos están "muertos"³⁴. La funcionalidad ya no es una funcionalidad entre el surgir de una cosa y el resto de la praxis humana, sino una funcionalidad integrada por un triple surgir: el surgir del signo, el surgir de la cosa y el surgir carnal de la praxis orientada por ese sentido. El signo dota de estabilidad a la funcionalidad entre la cosa significada y la praxis humana. Esta integración puede adquirir el carácter de una sustitución. Basta con que surja el humo para que surja la función constructa entre el fuego y la praxis humana. No es necesario el surgir del fuego como cosa sensible para que, de todos modos, surja la función constructa entre el fuego y la praxis humana. En estos casos, si el fuego surge no surge en un acto de visión, sino en otro tipo de actos, como los de imaginación, pensamiento, etc.

De ahí que la significación propia del lenguaje sea un hecho esencialmente social. Como hemos visto, los símbolos lingüísticos, como todos los demás símbolos, son signos convencionales. En cuanto signos, "marcan" la función constructa entre las cosas y la praxis humana, es decir, marcan un determinado sentido. En el caso de los signos llamados "indicios", la marcación puede estar dada por el vínculo natural entre el signo y la cosa significada, mientras que en el caso de los "iconos" la marcación está determinada por determinadas semejanzas, las cuales, con frecuencia, requieren también algún tipo de convención social. En el caso de los símbolos lingüísticos, la marcación es altamente convencional, por mucho que pueda tener sus orígenes remotos en onomatopeyas o en reacciones instintivas. Ahora bien, la convencionalidad del lenguaje está montada sobre su primario carácter de signo. Al ser el signo una estancia, la función constructa entre la cosa y el resto de la praxis humana se convierte en un hecho accesible. El sentido no es algo oculto en las entrañas de un misterioso sujeto: es una función constructa entre el surgir de las cosas y el resto de la praxis. Esta función constructa se encuentra fijada precisamente

34 Cf. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 432, en su *Werkausgabe*, vol. 1, p. 416

en sistemas de símbolos que la marcan. Estos sistemas de símbolos (especialmente las fonaciones) tienen precisamente la doble función de formar una unidad constructa en la propia praxis con la funcionalidad propia del sentido, al mismo tiempo que, como cosas sensibles, hacen de todo sentido una funcionalidad socialmente fijada o fijable. La orientación simbólica de la praxis humana, lejos de ser algo individual o subjetivo, es algo constitutivamente social.

Nos preguntábamos, al hilo de las consideraciones aristotélicas sobre el principio de contradicción, en qué consiste el significar. Pues bien, ya podemos aproximarnos a una respuesta. La significación no es la cristalización de la intencionalidad de un sujeto, sino la marcación de una funcionalidad entre el surgir de las cosas y el resto del proceso del surgir. Este proceso del surgir es la praxis. De ahí que tenga sentido la remisión de Wittgenstein del estudio del significado al estudio de la praxis en la que se constituye ese significado. El sentido no es la referencia, pues una expresión puede seguir teniendo sentido aunque desaparezca la cosa a la que se refiere. El sentido es una función constructa entre la cosa y la propia praxis. Esa función constructa permanece aunque la cosa con la que se establecía esa función constructa ya no surja ante nosotros³⁵. Ahora bien, esto no convierte el significado en las meras reglas de uso de esa expresión. Ciertamente, el lenguaje tiene expresiones como "y" o "no" que no marcan aisladamente la función constructa entre el surgir de las cosas y el resto de la praxis. Pero el significado de esas expresiones no son sus meras reglas de uso. Las reglas de uso son más bien expresiones más elaboradas en las que se recoge la integración originaria entre el lenguaje como sistema de signos y el resto de la praxis humana en la que surgen las cosas. Esa integración originaria es la marcación de la funcionalidad entre el surgir de las cosas y el resto de la praxis. Tales expresiones "sin referente" son significativas en el conjunto de esa marcación global del lenguaje como sistema. El paso de la primaria marcación del lenguaje como sistema simbólico a la concreción de las reglas sobre el uso de ciertas expresiones nos invita a considerar de nuevo, tras este excursus sobre el significado, toda la riqueza envuelta en el principio de contradicción.

Hacer lo contrario

Una de las formulaciones más antiguas del principio de contradicción la encontramos en la *República* de Platón. Allí Sócrates nos dice que "es evidente que lo mismo (τὸ αὐτὸν) no querrá hacer o padecer lo contrario (τὰναντία) en el mismo sentido (κατὰ τὸ αὐτόν), respecto a lo mismo y al mismo tiempo"³⁶. Podemos tomar el hacer (ποιεῖν) y el padecer (πάσχειν) como una denominación general del conjunto de los actos que integran el proceso del surgir. Tanto en el hacer como en el padecer tenemos un surgir de las cosas en alteridad radical. De hecho, la distinción entre un hacer y un padecer, en términos de quién lleva la iniciativa en un determinado acto, nos introduce

35 Recordemos que, como decía Wittgenstein, el que el señor N. N. se muera no significa que el significado de N. N. se haya muerto, cf. sus *Philosophische Untersuchungen*, § 40, en su *Werkausgabe*, vol. 1, p. 261.

36 Platón, *República* 436 b-c.

en un terreno que sobrepasa lo meramente descriptivo y que constituye, más bien, una explicación de la razón por la que acontecen los actos. Tomemos, pues, los actos en su generalidad. Ellos integran, como vimos, el proceso del surgir. De ese proceso se trata aquí precisamente, porque los actos no están tomados aisladamente. Se trata de lo que hemos llamado "praxis". Hacer y padecer serían dos modos de "practicar" (πράττειν). Si se nos habla de practicar "lo contrario", ello se debe a que los actos están orientados. Ahora bien, la orientación no es otra cosa que el sentido, es decir, la funcionalidad constructa entre el surgir de las cosas y el resto del proceso del surgir. Dicho brevemente, la orientación es una función constructa entre las cosas y nuestra praxis. No podemos estar orientados, por ejemplo, a tomar una taza de café y al mismo tiempo estar orientados a no tomar esa taza. Esa doble orientación sería un contrasentido.

Cabría pensar, entonces, que el sinsentido es algo puramente pragmático, equivalente a una desorientación de la acción. La refutación del adversario que pretende negar el principio de contradicción consistiría simplemente en mostrarle que no es posible una orientación concreta de la praxis humana y, al mismo tiempo, su contraria. Es posible moverse cuando uno toma café, es posible conversar, pero no es posible no tomar café cuando uno toma café. No es posible hacer algo y, al mismo tiempo, en el mismo respecto y en el mismo sentido, hacer lo contrario. Tendríamos una refutación pragmática del adversario de ese principio. No estaríamos lejos, en el fondo, de la refutación expeditiva que propuso el aristotélico Avicena (Ibn Sina), quien, en la Edad Media, sugirió que a quien negara el principio de contradicción se le debía golpear o quemar hasta que reconociera que no es lo mismo ser golpeado que no ser golpeado³⁷. Pero no se trataría solamente de una refutación. Se podría llegar a pensar que este principio no sería, en el fondo, más que una regla en la que se expresa una imposibilidad constitutiva de la praxis humana. Estaríamos en una posición que cabría llamar pragmatista. La famosa "máxima pragmática" de Peirce dice precisamente que nuestra concepción de los efectos prácticos de nuestro objeto equivale a nuestra concepción de ese objeto³⁸. Desde este punto de vista, el planteamiento praxeológico, por más que acudiera a una cita de Platón, no sería más que una especie de distorsión pragmática de la fenomenología de Husserl o de la noología de Zubiri. En otro sentido, esta comprensión del principio de contradicción no estaría muy lejana de aquel psicologismo que pretendía reducir las leyes lógicas a leyes psicológicas. La facticidad de unas estructuras mentales —o la facticidad de una imposibilidad práctica— sería el único fundamento del principio de contradicción.

Las cosas no son tan sencillas. Ciertamente, desde el análisis de los actos que integran la praxis humana, cabe analizar la aparición de una imposibilidad de una orientación contradictoria de la misma: no es posible hacer y no hacer lo mismo. Pero el análisis de los actos proporciona algo más que una constatación fáctica de esa imposibilidad, puesto que nos muestra en qué consiste el sentido como orientación del proceso del surgir. En este sentido, la praxeología se sitúa ineludiblemente en un estrato más radical que todo pragmatismo. En primer lugar, por el concepto mismo de praxis que hemos utilizado: la praxis, como proceso del surgir, incluye todo tipo de actos, incluso

37 Cf. E. Houser Rollen, "Let Them Suffer into the Truth: Avicenna's Remedy for Those Denying the Axioms of Thought", pp. 107-133.

38 Cf. C. S. Peirce, *Collected Papers* 5.2; 5.438.

los actos teóricos y todo otro tipo de acto, por "pasivo" que sea. Los actos, lo repetimos incansablemente, son el surgir de las cosas. Y, en segundo lugar, porque esta perspectiva permite entender la orientación de la praxis como algo inscrito en la propia praxis y no ajeno a ella, o que le sobrevenga desde fuera. Sin embargo, la radicalización no termina aquí. Porque, aunque se nos mencione la imposibilidad de hacer una cosa y su contraria al mismo tiempo, no se nos ha aclarado todavía en qué consiste esa imposibilidad ni en qué consiste esa contrariedad. Para hacerlo tenemos que recordar que toda praxeología, como análisis del proceso del surgir, descansa sobre los actos mismos que la integran. Dicho en otros términos: toda consideración pragmática de la praxis es ulterior a la praxeología como hyparqueología, es decir, como un análisis del surgir. Esto se hace perfectamente claro si nos dirigimos ahora a la precisa formulación aristotélica del principio de contradicción.

Surgir o no surgir

Como vimos, la formulación usual del principio de contradicción habla, con Leibniz, de la imposibilidad de que algo sea y no sea al mismo tiempo. De ahí las aproximaciones al principio de contradicción que lo consideran no solo como un principio lógico, sino también como un principio ontológico. Sin embargo, la primera formulación del principio de contradicción que aparece en el libro IV de la *Metafísica* de Aristóteles no habla propiamente del ser. Se trata de una formulación del principio de contradicción que apunta a dimensiones que el mismo Aristóteles dejó sin tratar sistemáticamente, pero que son esenciales. Como vimos, el enfoque aristotélico tendía a centrarse en la estancia (οὐσία), pues en ella se pone de manifiesto la permanencia de las cosas sobre la que se sustentaría la imposibilidad de considerarlas como sus contrarias. Sin embargo, la primera formulación en el libro IV de la *Metafísica* no considera el principio de contradicción desde el punto de vista del ser, sino desde el punto de vista del surgir. Escuchemos al mismo Aristóteles: "τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό".

Esta expresión la podríamos traducir literalmente del siguiente modo: "pues lo mismo, al mismo tiempo, surgir y no surgir, imposible en lo mismo y según lo mismo"³⁹. Es significativo que Aristóteles utilice una frase nominal, carente del verbo ser. Una frase que, tal vez más allá de las intenciones del Estagirita, nos muestra algo que venimos afirmando hasta aquí: el surgir es algo anterior tanto al λόγος como al ser. El principio de contradicción, antes de un principio lógico u ontológico, es primeramente un principio del surgir. Es imposible, nos dice Aristóteles, que algo surja y no surja al mismo tiempo y desde el mismo punto de vista. El principio de contradicción, antes de referirse, como en Platón, a la praxis orientada por un sentido, tiene su raíz más profunda en el surgir mismo de las cosas. Y este surgir es lo que venimos llamando "acto". De ahí que el principio de contradicción sea, radicalmente, no un principio pragmático, sino un principio hyparqueológico, ya que en su estructura más radical, se inscribe en el mismo surgir. Si el principio de contradicción puede llegar

39 Aristóteles, *Metafísica* 1005 b 19-20. Aristóteles añade, curándose en salud, que se pueden añadir cuantas precisiones se quieran además de "a la vez" y "según lo mismo" (o "en el mismo sentido").

a ser un principio lógico u ontológico, ello es posible porque tanto el λόγος como el ser tienen su raíz en su intersección primigenia en el surgir. Este surgir no es su uso pragmático ni una concreta estructuración de nuestros actos, sino el aparecer primordial de las cosas en nuestros actos. De ahí que todas las reglas pragmáticas sobre el uso de nuestras expresiones remitan a su raíz hyparqueológica, que es su raíz en el surgir.

Vemos entonces que el principio de contradicción, en esta formulación aristotélica, es algo accesible al análisis de los actos. En el análisis mismo del surgir está dada la imposibilidad de que aquello que surge no surja a la vez y bajo el mismo punto de vista. El surgir del sonido de un pájaro cantando cerca de mi ventana incluye en sí misma la imposibilidad fáctica de que ese mismo sonido no surja; siempre precisando, por supuesto: a la vez y bajo el mismo punto de vista. El surgir de la hoja de papel sobre mi mesa excluye el que esa misma hoja de papel no surja. El surgir del unicornio actualmente imaginado excluye el no surgir de ese mismo unicornio imaginado. Esto nos muestra en qué consiste la imposibilidad (ἀδύνατον) de la que nos habla el principio de contradicción. La imposibilidad alude a un no-poder. Pero ¿de qué poder se trata? No estamos propiamente ante el poder de las cosas que han surgido. Como hemos señalado, en todo ὑπάρχειν hay un ἄρχειν, un regir. Sin embargo, Aristóteles no está tratando aquí de la poderosidad de las cosas rigiendo en alteridad radical, sino de algo más radical. Se trata del surgir mismo. El surgir mismo, antes de toda poderosidad de lo real, es un dinamismo (δύναμις). La imposibilidad (ἀδύνατον) está en la facticidad misma de tal dinamismo. Por eso es el principio más firme (βεβαιωτάτη) de todos⁴⁰. El acontecer del surgir excluye el no-acontecer de ese mismo surgir. La exclusión del no-surgir no es primeramente una contradicción lógica, sino algo que pertenece a la índole misma del aparecer, del surgir. Antes de la imposibilidad lógica, antes del contrasentido, está la imposibilidad misma del "contrasurgir". El contrasentido y la contradicción no son más que la expresión ulterior en un λόγος de un carácter propio del surgir, que es su exclusión fáctica del no-surgir.

Esto significa algo muy importante, relativo a la justificación de los "primeros principios" lógicos. Ciertamente, tiene razón Aristóteles al sostener que los primeros principios no pueden ser demostrados porque su demostración lógica los presupone necesariamente. Sin embargo, esto no significa que esos primeros principios sean simplemente el objeto de algún tipo de intuición inmediata que los justifica. Más que de intuición, habría que hablar de un análisis hyparqueológico del surgir. La primera formulación del principio de contradicción sería justificable mediante un análisis del surgir. Ciertamente, la elaboración concreta de un sistema axiomático admite amplios márgenes de libertad para el matemático o el lógico. Desde los tiempos de David Hilbert, la moderna axiomatización de la matemática tiende a eliminar la diferencia entre axiomas y postulados. Sin embargo, la axiomatización de las disciplinas formales se mueve en un plano ulterior al análisis del surgir. Antes de toda axiomatización formal, nada puede surgir y no surgir. La imposibilidad radical y primaria de la que habla el principio de contradicción es la imposibilidad de que algo surja y no surja. De esta imposibilidad deriva la imposibilidad de afirmar a la vez P y $\neg P$, y de ahí la ulterior utilización de esta imposibilidad en un determinado sistema axiomático.

40 Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1005 b 11-12.

En este sentido, habría que recuperar un sentido originario del término "axioma", que estaría incluso más allá de la distinción entre axiomas lógicos y axiomas no lógicos, tal como la emplea la lógica matemática actual. El axioma, en su sentido originario, es algo digno (ἄξιος). Esta expresión, a su vez, parece estar relacionada con el peso, pues derivaría de un verbo (ἄγειν) que a su vez tendría que ver con el cargar o el conducir. De la misma raíz indoeuropea (*ǵ-⁴¹) deriva también el latín *agere*, de donde viene el término "acto"⁴¹. En los actos mismos, en el surgir mismo, hay un peso originario del que proviene la dignidad de los primeros principios.

La dignidad de los primeros principios no consiste en que ellos se puedan convertir en el término intencional de un acto de ideación. Tampoco se trata simplemente de que los primeros puedan ser aprehendidos en alteridad radical. Los primeros principios son principios del surgir. Por eso su estatuto ontológico no es el mismo que el que pueden tener ciertas cosas que captamos en alteridad radical. Un ente de ficción, por ejemplo, al ser imaginado, surge en alteridad radical respecto al acto de imaginación. También un sistema axiomático, al ser ideado, surge en alteridad radical respecto al acto de ideación. Pero en los primeros principios hay algo más. Ellos no son solamente término posible de ciertos actos. Ellos son principios del surgir. Por eso ni siquiera Alicia, el personaje de Lewis Carroll, puede surgir y no surgir al mismo tiempo y bajo el mismo punto de vista. En este sentido, tenía razón Maine de Biran cuando, en contra del racionalismo, del empirismo y del kantismo, hablaba de una intuición originaria de las "categorías"⁴². Si por tales entendemos los primeros principios, como el principio de contradicción, hay que señalar que estamos ante un principio del surgir, accesible en la patencia del surgir y anterior a toda consideración ulterior del mismo como término de un acto intelectual.

Desde este punto de vista, resulta enormemente ilustrativo el proceso mismo de la formulación del principio de contradicción en la *Metafísica* de Aristóteles. Aristóteles enuncia, en primer lugar, el principio "hyparqueológico" que ya hemos citado: imposible que algo surja y no surja al mismo tiempo y bajo el mismo punto de vista. A continuación, unas líneas después, Aristóteles formula el principio en términos ontológicos: es imposible ser y no ser al mismo tiempo (ἄμα εἶναι καὶ μὴ εἶναι)⁴³. Finalmente, Aristóteles afirma que no es aceptable (οὐκ ἄρα ἐνδέχεται) que sea verdadero decir (ἀληθὲς εἶναι εἰπεῖν) al mismo tiempo que es lo mismo ser hombre que no ser hombre⁴⁴. La primera formulación tiene que ver con el surgir y la segunda con el ser, mientras que la tercera se refiere ya a la verdad propia de lo dicho. La verdad de aquello que surge (la realidad, el ser) es ulterior a la verdad del surgir. Y la verdad de lo dicho es ulterior a la verdad del decir, que es, en su núcleo, la verdad del surgir. Como hemos venido insistiendo, el surgir es primario y más radical que el ser porque toda realidad es siempre la entelequia del surgir. Del mismo modo, el surgir, con su verdad primigenia ("amén"), es anterior a toda intelección, incluyendo los momentos más elementales del inteligir, pues estos siempre incluyen un aprehender o captar lo que ya ha surgido. Por eso mismo el surgir

41 Cf. J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, vol. 1, pp. 4-6.

42 Cf. M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, pp. 30-50.

43 Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1006 a 4.

44 Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1006 b 33-34.

es anterior a todas las verdades que pueden decirse con el λόγος. Esta radicalidad propia del surgir no le quita su autonomía a la lógica matemática ni a cualquier otra disciplina axiomatizada. Precisamente su axiomatización muestra su autonomía como disciplina. No obstante, desde una perspectiva filosófica, podemos mostrar una diferencia entre la primeridad del surgir y todo lo que surge, y también una diferencia entre la primeridad del surgir y todo lo que surge. Por eso mismo es posible una justificación de los primeros principios del surgir que deriva no de los sistemas axiomatizados, sino del análisis del surgir. Antes de toda intuición evidente de los principios lógicos, y antes de cualquier libre postulación de los mismos, tenemos algo que se mueve en un plano anterior y más radical, que es precisamente el análisis del surgir en cuanto surgir.

Estas consideraciones nos muestran el carácter propio de la filosofía primera y su diferencia con cualquier proyecto de fundamentación que se entienda como una demostración lógica. Cualquier intento de sentar unos principios lógicos con base en consideraciones puramente lógicas está abocado al llamado "trilema de Münchhausen". Solamente habría tres posibilidades: un regreso al infinito desde cada proposición hacia otra anterior que la demostraría lógicamente, la afirmación dogmática de una primera proposición que quedaría sin demostrar en términos de deducciones lógicas, o el círculo vicioso⁴⁵. Pero la fundamentación propia de la filosofía primera no tiene por qué entenderse como un proceso de deducciones lógicas. Más que de fundamentación, podría hablarse simplemente de "justificación". Las justificaciones propias de la filosofía primera muestran que la primeridad de los primeros principios no reside en una proposición lógica, sino en el surgir mismo del que se derivan tanto las formulaciones lógicas como las ontológicas. Y es que la verdad primera no es una propiedad de las demostraciones lógicas, sino una verdad propia de los actos. La verdad primera es la verdad inconcusa de los actos en su simple surgir. Por supuesto, el análisis de esa verdad primera es una tarea abierta. La filosofía primera, aunque está libre del trilema de Münchhausen, no está libre de la exigencia propia del llamado "racionalismo crítico": la necesidad de una búsqueda incesante. Esta búsqueda, en la filosofía primera, consiste sencillamente en el análisis siempre perfectible de esos actos que aquí se nos han mostrado como un surgir. Y el análisis es perfectible no porque un crítico escéptico o dogmático lo haya declarado así, sino en virtud de algo que aquí hemos mostrado fehacientemente, y que es la diferencia entre el surgir como carácter de los actos y el λόγος que conceptúa lo que ha surgido o que se vuelve sobre el mismo surgir. El análisis del surgir es un ejercicio del λόγος y, como tal, siempre ulterior al surgir que se analiza. De ahí la interminable historia de la filosofía primera.

Entender

Atendamos ahora a lo que hemos llamado la "segunda formulación" del principio de contradicción en la *Metafísica* de Aristóteles: es imposible ser y no ser al mismo tiempo⁴⁶.

45 Cf. H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, p. 15.

46 Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1006 a 3-4.

Por supuesto, esta afirmación puede considerarse desde un punto de vista metafísico u ontológico: la realidad o el ser es la entelequia del surgir, aquello en lo que el surgir culmina. En este caso, la imposibilidad ya no se refiere al dinamismo del surgir, sino al poder de lo que surge, al ἄρχειν del ὑπάρχειν. El surgir entraña un regir de las cosas en alteridad radical. Por eso lo que surge excluye su mismo no surgir. La imposibilidad es la cara negativa del poder de lo que surge. Es el poder de una estancia dotada de estabilidad. Frente al dinamicismo de Heráclito, la estancia es algo sustantivo. Por ello no es extraño que Aristóteles apelara a esta dimensión ontológica del principio de contradicción en su empeño por refutar a los que negaban tal principio. Sin embargo, es importante observar, en primer lugar, que el principio de contradicción funciona ya antes, en el nivel máximo de dinamismo, en el puro surgir. Es justamente lo que veíamos en la primera formulación del principio: imposible surgir y no surgir. No es necesario esperar a la constitución de estancias estables para mostrar la validez del principio de contradicción. Y, en segundo lugar, observemos también algo muy importante: la diferencia entre surgir y no surgir, entre ser y no ser, no es algo que requiera primeramente una metafísica de la creación. Como ya dijimos anteriormente, no es necesario una consideración del mundo en su totalidad, desde el punto de vista de una causa primera, para constatar la diferencia entre el surgir y el no surgir, entre el ser y el no ser. Una perspectiva hyparqueológica nos muestra que la pregunta por el surgir, y por su término en la realidad o en el ser, se puede plantear ya desde lo que Aristóteles llamaba "las cosas más inmediatas entre las extrañas".

Por otra parte, la segunda formulación del principio de contradicción puede tomarse también en un sentido intelectual. Se trata del entender mismo como una dimensión del surgir. En este punto es importante evitar las imágenes espaciales o representativas. No estamos primeramente ante unos "rayos" intencionales que el yo dirija hacia la cosa, posibilitando así su comprensión intencional. Tampoco se trata propiamente de un proceso de distanciamiento desde una cosa, previamente inteligida, hacia otras cosas o hacia las ideas de otras cosas. Este tipo de imágenes se adentran demasiado en lo explicativo. Supongamos que abro la ventana de mi estudio y veo frente a ella un hermoso arbusto. En los análisis a lo largo del libro hemos recurrido con frecuencia a la distinción entre las sensaciones y la percepción en su conjunto, entre los datos hyléticos y el sentido con el que los captamos. Sin embargo, también es posible atender ahora a su unidad, tal como acontece al menos en la mayor parte de nuestras experiencias. Un arbusto, dotado de tal sentido, surge ante nosotros. En este caso, se trata de un surgir que tiende hacia la idea de arbusto, de tal modo que el surgir del arbusto al otro lado de mi ventana es, al mismo tiempo, un entenderlo como arbusto. Si se quiere hablar de intencionalidad, se puede decir ciertamente que hay un tender, una tensión hacia la idea de arbusto. Pero las razones concretas de ese tender pertenecen más bien al ámbito explicativo. Desde el punto de vista analítico hay que comenzar señalando, simplemente, que el arbusto no surge como silla ni como persona, sino como arbusto.

Esto significa entonces que el entender no es algo distinto del surgir, sino un momento ulterior, pero intrínseco al mismo surgir. Ciertamente es posible distinguir entre la alteridad radical, propia de todo surgir, y su concreto surgir tendiendo a la idea de arbusto. El entender contiene una referencia a la realidad de la cosa, precisamente porque todo surgir es un surgir de la cosa en alteridad radical respecto al mismo acto

de surgir. Entender algo como arbusto es entender que eso que surge tiene como su entelequia propia una realidad que llamamos arbusto. Y esto significa que el entender no solo capta la cosa que surge como un sistema de notas, sino que la capta surgiendo hacia lo que llamamos un arbusto. Al entender no solo captamos el surgir de las cosas, sino que co-captamos lo que la cosa es; por ejemplo, un arbusto. Este co-captar es precisamente el concebir. El concepto (*con-ceptus*) no es primeramente un esquema de la cosa, sino el término en el que culmina el surgir del entender. Es, por así decirlo, la entelequia intelectual del acto de entender. Ciertamente, podemos llegar a formar conceptos comparando unas cosas con otras, etc. Pero todo esto tiende más bien a lo explicativo. Analíticamente, lo que tenemos es un entender que co-capta lo que la cosa es y, al hacerlo, tiende hacia su "concepto". Advirtamos, eso sí, que el término "concepto" se emplea aquí en su máxima generalidad, como equivalente a "idea". En esta generalidad, designa simplemente el término de ese surgir que entiende qué es la cosa que surge⁴⁷.

El λόγος, en cuanto λόγος, no simplemente aprehende (o capta) el surgir, sino que lo co-capta, lo concibe. Y en este co-captar consiste precisamente el entender. No se trata de dos momentos independientes entre sí, como si de dos actos distintos se tratara. Más bien estamos ante momentos de un mismo surgir, montados el uno sobre el otro. En el entender, entendemos que la cosa surge (entendemos el surgir), y entendemos también qué es lo que surge. Entendemos, por ejemplo, que se trata de una persona, o de un papel, o de una melodía distante. En el entender lo que la cosa es estamos en el término del surgir, considerado ahora desde el punto de vista intelectual. Si "ontológicamente" la realidad y el ser son la entelequia del surgir, intelectivamente la entelequia del surgir es el concepto que "con-capta" lo que la cosa es. Esta complexión entre la aprehensión del surgir y el concebir qué es la cosa que surge refleja precisamente la transición aristotélica desde la primera formulación del principio de contradicción (imposible surgir y no surgir a la vez) hacia la segunda (es imposible ser y no ser a la vez). En esta transición pasamos de los actos mismos como un surgir —y la imposibilidad radical de que el surgir sea un no surgir— hacia las diferencias en lo que surge, y en el modo en que entendemos lo que surge. Precisamente esta transición es la que abre el espacio para que la praxis humana, en su enorme diversidad, confiera a las cosas que surgen una multiplicidad de sentidos, pendientes todos de su inserción en el conjunto de nuestros actos. Sin embargo, esa funcionalidad concreta de las cosas en nuestra praxis tiene su raíz radical no en relaciones entre cosas, no en una consideración de nuestros actos como si fueran cosas, sino en el surgir primordial en que se inserta todo sentido.

Decir

La que hemos llamado "tercera formulación" del principio de contradicción sostiene, como vimos, que "no es aceptable que sea verdadero decir al mismo tiempo que lo mismo es ser hombre que no ser hombre"⁴⁸. Es interesante observar que la formulación alude a la verdad del decir. Ciertamente, el decir es un acto y, como tal, tiene la verdad

47 Se podrían señalar, dentro de esta generalidad, las diferencias entre lo que Zubiri llama fictos, perceptos y conceptos propiamente dichos, cf. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, vol. 2, pp. 96-107.

48 Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1006 b 33-34.

primera de todo acto. Es obvio que no es a esta verdad primera a la que se refiere la tercera formulación del principio de contradicción. De lo que se nos habla es de la verdad de lo dicho. Sin embargo, no deja de ser muy importante no perder de vista que el decir comienza siendo un acto y consiste, por tanto, en un surgir. Cuando hablamos, algo surge. Incluso si no entendemos lo que alguien dice en otra lengua, todo decir es siempre un surgir. En cuanto acto, el decir tiene los caracteres personales de todo surgir. De este modo, el decir es algo que acontece carnalmente, en el aquí y ahora de mi cuerpo. Además, el decir no solo surge ante mí, sino también ante otros. Así como los demás pueden ver o tocar mi cuerpo, también pueden oír mi decir. En su concreción carnal, el decir es accesible tanto a otros como para mí, aunque sea en modos diversos. El decir puede ser incluso compartido, cuando todos decimos, cantamos o gritamos lo mismo. No solo eso: en cualquier decir, quien dice y quien escucha oyen un mismo sonar, una misma voz. Hay algo así como un co-escuchar. El que dice, a la vez que dice, también escucha, al igual que aquel o aquellos a los que se dirige su decir. Por ello el decir se aproxima a lo que llamamos anteriormente "comunidad de acto", aunque no la logra como el tocar. El aquí del escuchar acontece en la distancia y no en la unidad de la carne personal. Si decimos: "ésta, carne de mi carne", el escuchar está separado y es ulterior a la unidad del co-tocar. Sin embargo, el decir, en cuanto entraña un co-escuchar, aproxima nuestra carne personal a la carne personal de los demás⁴⁹.

Dado que el decir es un acto, en cuanto tal está sometido a la primera formulación del principio de contradicción: no es posible a la vez decir y no decir, pues no es posible surgir y no surgir. Sin embargo, es importante señalar que esta imposibilidad concierne al decir y no a lo dicho. Respecto a lo dicho, es posible decir, por ejemplo: "Pedro es hombre y no es hombre a la vez, y desde el mismo punto de vista". Ciertamente, la frase es absurda, pero puede surgir de mis labios. Esto nos muestra que ya no estamos ante una imposibilidad hyparqueológica, como en la primera formulación del principio de contradicción. De hecho, en la tercera formulación, Aristóteles ya no habla de algo imposible (*ἄδύνατον*), sino solamente de algo que no es aceptable (*οὐκ ἄρα ἐνδέχεται*). Estamos ya ante algo derivado. Pero se trata de una derivación en una línea muy determinada: la línea del surgir. Y es que lo no aceptable de ese decir se deriva de la imposibilidad de un surgir y no surgir. Decir que a la vez Pedro es hombre y no es hombre no es aceptable porque, aunque sea posible decirlo, quiere significar (*σημαίνειν*) a la vez el surgir y el no surgir de Pedro como ser humano. De este modo, es la imposibilidad radical del surgir y no surgir lo que determina la no aceptabilidad de un decir que quiera significar lo hyparqueológicamente imposible. La tercera formulación del principio de contradicción se funda en la primera. Y la verdad de lo que dice el decir, la verdad de lo dicho por el *λόγος*, es una verdad derivada del surgir.

Es cierto que el lenguaje puede utilizarse en formas muy diversas. Los símbolos, como vimos, son signos convencionales que marcan la orientación de las acciones. En cuanto tales, están regidos por unas reglas de uso. Sin embargo, no cualquier uso ni cualquier regla es aceptable porque no todo lo dicho es necesariamente verdadero. La verdad tiene, sin duda, distintos aspectos: la coherencia lógica, la adecuación, el encuentro de

49 Es algo que ha analizado, desde otro punto de vista, E. Levinas, cf. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, pp. 16-20

lo postulado, etc. Sin embargo, hay una forma de verdad primordial de la que derivan todas las demás. Es la verdad primera del surgir la que funda (amén, *nelli*) la verdad de lo dicho. De este modo, la inserción de toda significación en la praxis humana, lejos de ser la fórmula de cualquier relativismo pragmático, somete todo decir a la verdad originaria del surgir. Ciertamente, el lenguaje no sirve solo para afirmar cosas sobre el mundo. También sirve para dar órdenes, para expresar plegarias, para confirmar pactos, para expresar sentimientos, etc. En estos casos, su verdad no consiste primeramente en una adecuación o en una coincidencia, como ha pretendido la filosofía clásica. Sin embargo, también en el ámbito de las plegarias, de las órdenes, de la expresión de sentimientos o de la confirmación de pactos hay una dimensión de "verdad". Las órdenes pueden ser confiables, los sentimientos pueden ser sinceros, las plegarias pueden ser honestas, etc. Una orden no puede mandar y prohibir a la vez, ni un pacto puede cerrarse y no cerrarse. Una orden pretende que surja aquella orientación de la acción que los signos lingüísticos marcan, y la expresión de un sentimiento arranca de lo que ya acontecía en nuestra carne personal. Todas estas dimensiones de lo verdadero son tales porque arrancan de la verdad primera de nuestros actos, del amén de lo fácticamente indubitable, del surgir primario que hace siempre inaceptable (οὐκ ἄρα ἐνδέχεται) el engaño, la hipocresía o la simulación.

Ello no obsta para que al saber le interese especialmente ese uso del lenguaje que podemos llamar aserción o afirmación. La tercera formulación del principio de contradicción se refiere precisamente a las aserciones o afirmaciones: no es aceptable decir que lo mismo es ser hombre que no ser hombre. Aquí la inserción de lo dicho en la verdad primera del surgir pretende no solo una coherencia lógica, sino una coincidencia entre lo que surge y lo que se dice. Aristóteles hablaba en este contexto de un λόγος ἀποφαντικός. Con frecuencia se traduce esta expresión como "enunciado predicativo" o simplemente como "λόγος predicativo". La traducción está justificada debido a la propia concepción que Aristóteles tenía del λόγος ἀποφαντικός: según el Estagirita, el λόγος ἀποφαντικός constará necesariamente de un verbo⁵⁰, y por tanto tendríamos siempre una verdadera predicación. Sin embargo, como bien ha mostrado Zubiri, aunque la predicación es una estructura dominante en las lenguas indoeuropeas, no agota todas las formas de la afirmación. En las lenguas semíticas, por ejemplo, abundan las frases nominales, carentes de verbo, y que indudablemente también son afirmaciones que pueden ser verdaderas o falsas. De hecho, esto también sucede ocasionalmente en las lenguas en las que no predomina el λόγος nominal: así, por ejemplo, la frase latina *homo homini lupus* sin duda constituye una afirmación sobre lo que surge. Incluso, como señala Zubiri, si abro la ventana y grito "¡fuego!" estoy haciendo una afirmación puramente posicional, carente de toda complejidad entre un sujeto y un predicado⁵¹. Pero, al hacerlo, estoy diciendo algo sobre lo que surge, que puede coincidir o no con lo que acontece. En realidad, prescindiendo de la tesis aristotélica, la "predicación" no es la mejor traducción de la ἀπόφανσις. Al contrario: lo que esta significa es simplemente "manifestación" o "declaración". Desde ese punto de vista, más que un λόγος predicativo lo que tendríamos es un λόγος declarativo, un λόγος que afirma algo que puede coincidir o no con lo

50 Cf. Aristóteles, *De interpretatione* 17 a 3-15.

51 Cf. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, vol. 2, pp. 151-171, 345.

que surge. En esta perspectiva, las afirmaciones posicionales o nominales serían también formas no predicativas del λόγος ἀποφαντικός.

¿Es qué consiste el afirmar de la afirmación? El término "afirmación" tiene una cierta ambigüedad, pues puede tomarse en dos sentidos: como opuesto a la negación o como equivalente a una "declaración", sea esta negativa o positiva. Este último sentido es el que nos interesa aquí. El λόγος declarativo simplemente afirma. ¿Qué afirma? Afirma aquello que surge. Surge, por ejemplo, el fuego, o surge un sonido fuera de mi ventana. Cuando el λόγος lo declara, afirma ese surgir, es decir, lo hace firme. Como ya observaba Aristóteles, la forma más elemental de la ἀπόφανσις consiste precisamente en un sonido significativo (φωνή σημαντική) acerca de si algo surge o no surge (περί τοῦ εἰ ὑπάρχει τι ἢ μὴ ὑπάρχει)⁵². No se trata de algo exclusivo de las afirmaciones más simples (como, por ejemplo, "¡fuego!") a diferencia de otras más complejas en las que se afirma la complejidad de un sujeto y un predicado. Sería lo que sucede, por ejemplo, cuando decimos que "los pájaros están cantando". También en este caso la afirmación se refiere al surgir. Incluso cuando nos preguntamos si los pájaros cantan, nuestra pregunta está referida al surgir y cabe una respuesta afirmativa o negativa, la cual puede coincidir o no con lo que efectivamente surge. Como el mismo Aristóteles reconoce, "tanto el que demuestra como el que pregunta presuponen que surge o no surge algo unido a algo" (ὁ ἀποδεικνύων καὶ ὁ ἐρωτῶν συλλογίζεται λαβὼν τι κατὰ τινος ὑπάρχειν ἢ μὴ ὑπάρχειν)⁵³. La afirmación o declaración está constitutivamente referida al surgir.

¿En qué consiste este "referir"? Como hemos visto, los signos son marcas de la praxis, y la praxis es el proceso del surgir. Pues bien, los signos lingüísticos que usa el λόγος declarativo no simplemente dan un sentido a la praxis en la que surge el fuego o el canto de los pájaros. Ahora esos signos lingüísticos marcan la praxis en un modo muy peculiar: haciendo firme ese surgir. La imagen de la referencia como una flecha que se dirige desde el signo a la cosa ha de ser sustituida por la idea de un surgir que se hace firme, que se afirma. Declarar algo es hacerlo firme. Cuando declaro que hay fuego o que cantan los pájaros, el surgir de ese fuego o de ese sonido queda fijado como algo firme, pues ha sido declarado para todo el que pueda oír, para "toda carne". La afirmación consiste en una fijación del surgir para todo el que escuche el sonido significativo. La cosa no solo surge, sino que ahora su surgir ha sido declarado firme. El "declarar" tiene, ciertamente, el matiz de hacer manifiesto, de venir a la claridad. Sin embargo, esta claridad no es la del primordial surgir de las cosas. Ciertamente, los signos del λόγος declarativo surgen también, como sucede en el caso de cualquier otro signo. Sin embargo, su surgir acontece en función del primer surgir de las cosas, precisamente para marcarlas. Su marcación consiste en hacer firme ulteriormente lo que surge, declarándolo abiertamente para todo el que pueda entender ese signo.

La ulterioridad de la afirmación respecto al surgir no ha de ser pensada necesariamente en términos cronológicos. De hecho, el λόγος que declara el surgir

52 Aristóteles, *De interpretatione* 17 a 23-24.

53 Aristóteles, *Analíticos primeros* 24 a 26-28; cf. 40 b 31-32.

puede tener lugar con independencia de que el surgir de las cosas esté aconteciendo ante nosotros. Lo que sucede en la afirmación o declaración es más bien que el λόγος se une al surgir que declara, hasta el punto que lo puede afirmar en su ausencia. De hecho, "referir" (*refero*) es literalmente un "volver a traer" a la presencia algo que ya ha acontecido. El λόγος declarativo, en cuanto unido al surgir, puede incluso afirmar lo que de hecho no ha surgido, en el caso del error o de la mentira. Pero, cuando afirma lo que no ha surgido, el λόγος declarativo, en virtud de su peculiar unidad con el surgir, hace que aquello que no había surgido acontezca en cierto modo ante nosotros. De ahí que aquello que surge en el error o en la mentira tenga sin embargo el carácter de algo que rige en alteridad radical. Es precisamente el poder del error o el poder de la mentira⁵⁴.

Esta peculiar unidad entre el surgir y el λόγος ἀποφαντικός queda etimológicamente bien reflejada en el término "aserción". Se trata de una raíz indoeuropea (**ser-*) que tiene el sentido de unir o vincular. De ahí el latín *sero* (enlazar, encadenar) o *series* (encadenamiento, serie)⁵⁵. El λόγος declarativo es un λόγος asertivo en el que los signos fonéticos se unen al surgir para hacer firme y manifiesto, ante todo el que escuche, aquello que surge. En la aserción, el λόγος no solo "colecta" lo que surge, sino que lo "recolecta", lo "recoge", uniéndose a ello y declarándolo ante todos. De ahí que en la aserción (declaración, afirmación) el λόγος sea plenamente λόγος, plenamente un recoger del surgir. Y precisamente porque las aserciones están constitutivamente vinculadas al surgir, no hay equivalencia posible entre la verdad y el error. Todo decir nos remite a un surgir primordial con el que puede ser contrastado. No se trata, de nuevo, de mera coherencia lógica. No es aceptable decir que Pedro es hombre y no es hombre al mismo tiempo porque no puede surgir y no surgir como hombre. Y si ha surgido como hombre, no es verdad cualquier decir que afirme su carencia de humanidad. La verdad como coherencia remite a la verdad como coincidencia con lo que ha surgido, y la coincidencia con lo que ha surgido remite a la verdad primera del surgir. La verdad del λόγος, como recoger del surgir, se funda en la verdad primera del surgir.

Escoger

Las impugnaciones usuales del principio de contradicción apelaban al devenir de lo real. Por supuesto, hay un devenir básico que es el surgir y que, lejos de cuestionar el principio de contradicción, sitúa su raíz en el surgir mismo: imposible surgir y no surgir. Otras veces, las cosas que surgen lo hacen en formas diversas. La luz, por ejemplo, puede comportarse como onda o como corpúsculo, dependiendo del experimento en el que sea considerada. Lo que sucede, en estos casos, no es propiamente una contradicción, sino una referencia de lo que aparece a algo anterior a todo aparecer y que sería lo que explicaría sus comportamientos diversos. No estamos, entonces, ante

⁵⁴ Tan bellamente tratado en J. Conill, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid, 2007.

⁵⁵ Cf. J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, vol. 1, p. 911.

una especie de superación "dialéctica" del principio de contradicción, sino más bien ante un traslado desde el ámbito de lo que surge a la pregunta por las estructuras profundas que hacen posible su surgir. Como vimos, el surgir, como ὑπάρχειν, entraña un constitutivo remitir (*sub-*, ὑπο-) hacia el fondo del que surgen las cosas. El surgir, por eso, es siempre un "pensar" incoado en el que somos arrastrados como por un *pensum*, por un peso, hacia el fundamento de lo que surge. En este caso, el λόγος no cumple propiamente la función de recoger el surgir, sino de preguntar el porqué de lo que surge. Se trata, por así decirlo, de la función "racional" del λόγος⁵⁶. Podríamos decir, en cierto modo, que en lugar de un "re-coger", lo que tenemos es un "ex-coger", un *ex-colligere*, que es de donde proviene el verbo castellano "escoger". Veamos en qué consiste más específicamente este escoger.

Ante todo, tenemos un "ex-" que se refiere al "de dónde" la cosa surge. Lo que hace el λόγος en esta, su dimensión "excogitante", no es afirmar lo que surge, sino explicar por qué surge lo que surge. Esto supone entonces una indagación que se dirige no a lo que surge en nuestros actos, sino a lo que la cosa era con independencia de que haya llegado a surgir. Por usar una expresión aristotélica, podemos decir que el λόγος excogitante se pregunta por "lo que era el ser" (τὸ τί ἦν εἶναι)⁵⁷. Esta expresión fue traducida clásicamente por "esencia". Sin embargo, esta esencia no consiste en una unidad eidética de sentido ni en un concepto, ni en un correlato real de la definición⁵⁸. Lo que busca el λόγος excogitante, como término de su indagación racional, es más bien lo que la cosa sea en su realidad profunda o, dicho en otros términos, lo que la cosa sea antes de surgir ante nosotros. Por supuesto, aquí el sentido de "cosa" se vuelve problemático: nada nos asegura que lo que ha surgido en nuestros actos tenga, con independencia del surgir, unas estructuras semejantes. Lo que en nuestros actos aparece como un color puede ser, en su estructura profunda, un chorro de fotones o un haz de ondas. En esta dimensión, el λόγος racional construye a veces elaboradas hipótesis sobre lo que las cosas pudieran ser con independencia de haber surgido en nuestros actos, y lo postulado en esas hipótesis puede ser radicalmente distinto de lo que ha surgido. El λόγος racional busca la explicación del surgir, y esta explicación puede recurrir a instancias radicalmente distintas de lo que surge.

No obstante, hay un sentido en que el movimiento del λόγος se puede parecer a aquello de lo que habla o de lo que piensa. Cuando el λόγος habla sobre las cosas que surgen, cuando afirma algo sobre ellas, lo que el λόγος hace es precisamente recoger el surgir de las cosas, tal como vimos. Al decir lo que las cosas son, el λόγος pretende rehacer el camino del surgir, afirmándolo en su vinculación con el surgir originario. Del mismo modo, cuando el λόγος piensa sobre lo que las cosas pudieran ser, con independencia de su surgir, los vínculos con los actos no se rompen. Al contrario, el λόγος quiere pensar el camino desde lo que hay más allá de nuestros actos hasta los actos mismos. Lo que trata de explicar el λόγος es, por ejemplo, por qué un chorro de fotones hace que surjan los colores en nuestros actos visuales. Por más que los colores no se asemejen a los fotones, el camino que realiza el λόγος

56 En el sentido de lo que Zubiri llama razón, cf. su *Inteligencia sentiente*, vol. 3.

57 Cf. Aristóteles, *Metafísica* 983 a 28, 988 b 4, 993 a 18, 994 b 17, 1007 a 21, etc.

58 Como ha indicado Zubiri, cf. su *Sobre la esencia*, pp. 23-94.

consiste en pasar desde los colores que hay en nuestro acto visual hacia su posible explicación en un chorro de fotones y, una vez enunciada esta hipótesis, el *lóγος* regresa desde los fotones postulados, que no están en nuestros actos visuales, hasta el surgir de los colores en nuestros actos visuales. Desde este punto de vista, sí se puede hablar con Aristóteles de una semejanza entre el *lóγος* y las cosas⁵⁹. Es la semejanza entre el camino que realiza el *lóγος* y el camino que va desde la cosa más allá de nuestros actos hacia el surgir de la cosa en nuestros actos.

No es esta la única vinculación entre el *lóγος* y el surgir. Nuestra propia praxis en su totalidad, integrada por el conjunto de nuestros actos, cuenta con lo que las cosas pudieran ser con independencia de nuestros actos. Este pensar concierne a la praxis en su conjunto: lo que las cosas pudieran ser con independencia de nuestros actos determina las posibilidades mismas de nuestra praxis. En la mayor parte de los casos, el *lóγος* se conforma con entender las cosas que surgen, de modo que la orientación de la praxis está ya determinada por los sistemas de símbolos que ella posee. Sin embargo, no siempre sucede así. En ocasiones, surge lo inesperado, lo que no entendemos, lo que pone en entredicho los recursos orientativos de la propia praxis o los hace entrar en conflictos internos. ¿Qué hacer ante un nuevo problema moral? ¿Cómo responder ante una situación sin precedentes? ¿Qué nuevas realidades son esas que han surgido en nuestra praxis y que no entendemos? En estos casos, el *lóγος* no se limita a entender. Tiene que pensar lo que las cosas son realmente, con independencia de los modos usuales en los que han surgido ante nosotros y de los recursos de que disponemos para entenderlas. En esos casos, cuando pensamos lo que las cosas pudieran ser, estamos también pensando nuevas posibilidades de actuar. Lo que las cosas pudieran ser determina las nuevas orientaciones posibles para nuestra propia praxis. Por eso mismo, lo que hace el *lóγος*, al pensar lo que las cosas pudieran ser, no es solo "excogitar" el porqué de las cosas que surgen ante nosotros. Al mismo tiempo que el *lóγος* excogita el porqué del surgir, excogita también nuestras propias posibilidades y nos posibilita "escoger" entre ellas. El *lóγος* excogitante es también un *lóγος* escogedor.

Las posibilidades están regidas, en último término, por el principio básico del surgir: no puedo escoger una posibilidad y no escogerla. Además, la elección de ciertas posibilidades hace surgir posibilidades nuevas, al tiempo que excluye otras. No se trata, obviamente, de una consideración pragmática. No es que lo que las cosas sean dependa de nuestras posibilidades, sino que nuestras posibilidades penden de lo que las cosas realmente sean. Lo que sucede es que la indagación de lo que las cosas sean es, de nuevo, una tarea de nuestra praxis. Lo que hace el *lóγος*, al pensar lo que las cosas pudieran ser, es escoger entre distintas posibilidades que explican su surgir. Y esas posibilidades son también posibilidades para nuestra propia praxis. Incluso aunque esa praxis sea puramente teórica, el *lóγος* excogitante escoge posibilidades que abren a nuevas comprensiones de la cosa inteligida, a nuevos usos de la misma o a nuevos caminos para entender otras cosas. El *lóγος* excogitante que lleva a cabo esta tarea está también integrado por actos, y es también un surgir. Lo que ahora surge ante nosotros no es, obviamente, la cosa que primeramente ha provocado nuestra indagación.

59 Cf. Aristóteles, *De interpretatione* 19 a 30-35.

Lo que surge ante el λόγος excogitante es el porqué de lo que ha surgido ante nosotros. Preguntarse por el porqué de los colores consiste precisamente en excogitar una explicación recurriendo, por ejemplo, a una teoría fotónica de la luz. Y esta explicación es algo que surge ante el λόγος. O, dicho más exactamente, el λόγος excogitante consiste precisamente en el surgir de esa explicación. El λόγος, también en esa dimensión excogitante y escogedora, no hace más que aquello que hace todo λόγος y que es, precisamente, inteligir el surgir. Ahora bien, en el caso del λόγος excogitante, esta intelección del surgir es una reconstrucción de las razones del surgir que permitirá escoger nuevas posibilidades para nuestra praxis.

La unidad del λόγος

Nuestro somero análisis del λόγος nos ha mostrado al menos tres aspectos esenciales del mismo. En primer lugar, el λόγος consiste en una aprehensión de lo que surge. El momento básico de la intelección consiste en que lo que surge se actualiza en el mismo acto en que surge, y acontece de este modo una ratificación de lo que ha surgido. A este nivel, por básico que sea, lo llamamos ya λόγος porque en él tiene lugar un "colectar" (*leg-), en el sentido de que el surgir queda ratificado en el acto mismo en el que surge. Este nivel dual presupone la constitución misma de la dualidad: lo que surge queda inteligido en el acto de surgir. También podemos hablar aquí de un νοεῖν para subrayar la vinculación con fenómenos elementales, como el atender a lo que surge o el darse cuenta del surgir, por más que estos fenómenos sean derivados de la mera actualidad de lo que surge ante el acto en que surge. También el νοεῖν nos sirve para reconocer que este nivel básico puede acontecer de una manera sensorial. Así, por ejemplo, cuando oímos un sonido, este sonido está meramente ratificado ante el acto de oír y, en este sentido, tenemos ya un nivel elemental de aprehensión, y por tanto, de λόγος. Pero no sería adecuado pensar que esto sucede solamente en el caso de las sensaciones. En realidad, siempre que una cosa surge en nuestros actos, esa cosa está aprehendida por el acto correspondiente, sea o no sensible. Si imaginamos un unicornio azul, si deseamos un helado, si pensamos sobre los átomos, las cosas imaginadas, deseadas o pensadas son aprehendidas en sus actos correspondientes como algo que se surge en ellos. Desde este punto de vista, el nivel aprehensivo del λόγος no es algo restringido a los sentires, sino un momento de toda intelección en cuanto tal.

El segundo momento del λόγος consiste en un "recoger" lo que cosechamos. Hablamos de un "recoger" porque aquí hay formalmente un "re-". La intelección no consiste ya en mera aprehensión de lo que surge, sino en "re-hacer" el camino del surgir, inteligiendo qué es lo que surge. En este momento del λόγος, lo que tenemos es una intelección que entiende lo que son las cosas que surgen. En este nivel no solo se aprehende que algo surge, sino que se aprehende también qué es lo que surge. Aquí es donde juegan un papel decisivo los signos con los que entendemos lo que surge y con los que, eventualmente, afirmamos lo que surge. Si el acontecer del surgir culmina en el ser, el inteligir como acto apunta a un entender lo que surge. Es importante señalar que no estamos en un momento

del λόγος distinto del anterior. Más bien se trata de momentos complementarios: mientras que el primer momento simplemente aprehende algo surgiendo ante nosotros, el segundo momento entiende qué es lo que surge. En cierto modo, se puede hablar de una anterioridad estructural del primer momento, pues todo entender presupone la actualidad de lo entendido. Sin embargo, también es menester señalar que, inversamente, todo inteligir exige el momento de entender lo que surge, de modo que posiblemente el primer momento del inteligir nunca acontezca de manera aislada. La intelección de lo que surge apunta siempre a la intelección de qué es lo que surge, recurriendo a los signos para determinar intelectivamente cuál es concretamente la entelequia del surgir, es decir, entendiendo qué es lo que surge. Esta intelección acontece, como vimos, en unidad estructural con todos los actos que integran nuestra praxis.

Finalmente, en el λόγος hay un momento que hemos llamado racional, en el que excogitamos "qué era el ser", es decir, qué son las cosas con anterioridad a su surgir, de modo que podamos comprender por qué surge lo que surge. Este momento tiene sus características propias, que incluyen una profundización en lo que las cosas pudieran ser y, al mismo tiempo, una intelección de las posibilidades que me abre eso que las cosas pudieran ser. De este modo, el excogitar la estructura profunda de las cosas está siempre unido a un escoger posibilidades para nuestra praxis, aunque sea para una praxis puramente racional que continúa excogitando nuevas razones de las cosas. Sin embargo, este momento excogitante del λόγος no está separado de su simple entender las cosas que surgen. De hecho, todo entender lo que surge presupone que lo entendido es lo que la cosa es, sin referencia al hecho de que haya surgido en nuestra praxis. Cuando entendemos que lo que hay ante nosotros es un papel no lo pensamos como un papel para nosotros, sino como algo que verdaderamente surge como papel. Solamente cuando nos encontramos ante alguna dificultad concreta planteada por ese papel, con materiales semejantes que en realidad no son iguales al papel, o cuando tenemos que preguntarnos cómo producir papel, nos vemos obligados a excogitar cuál es la estructura profunda del papel. Pero este excogitar no es algo que surja de la nada, sino algo implícito en nuestro entender el papel como papel. De hecho, todo excogitar lo que sea el papel no hace más que enriquecer y ampliar nuestro entender de lo que el papel es. El λόγος excogitante y escogedor está, por eso, ya siempre incoado en todo entender, por más que sus características propias solamente se desarrollen cuando el entender resulta insuficiente.

En cualquier caso, todas las formas del λόγος están integradas como momentos de un surgir: el aprehender (colectar), el entender (recoger) y el excogitar (escoger) son actos. Como actos, consisten en un surgir. Sin embargo, su carácter intelectual proviene de un aprehender que presupone la dualización primaria entre lo que surge y el surgir mismo, propia de todo acto. En este sentido, la intelección es siempre ulterior al surgir en que consiste. Del mismo modo en que la realidad y el ser presuponen el surgir, todo inteligir presupone la dualización misma en que el surgir consiste. No se trata, obviamente, de una ulterioridad cronológica, sino estructural: para que un acto adquiriera un carácter intelectual requiere el previo surgir de la cosa que va a inteligir. La

intelección, si se quiere decir así, es un carácter de todo acto, pero un momento ulterior al surgir originario en que el acto consiste. Justamente por ello, la verdad primera de los actos, su amén, no pende de una intelección, sino que consiste en la posibilitación de toda intelección. La verdad de los actos, anterior a toda intelección y a toda aprehensión dual, está en el origen de todo νοῦς. Cualquier idealismo y cualquier inteleccionismo llegan tarde: la intelección es un momento del surgir, y toda noología se funda en una hyparqueología.

Conclusión

Nuestras indagaciones llegan aquí a una cierta conclusión. Hemos podido examinar, a lo largo de estas páginas, aquellas cosas "inmediatas entre las extrañas" de las que nos hablaba Aristóteles. Los actos, como integrantes de nuestra praxis, constituyen lo más cercano a nosotros mismos. Y, sin embargo, como también decía Aristóteles, lo más patente de todo es a veces lo más difícil. Lo que hemos logrado aclarar en las páginas anteriores no pretende grandes originalidades. Si la gentileza del filósofo es la claridad, su tentación suele ser la de borrar las huellas de sus predecesores. Citemos de nuevo a Aristóteles: el pensador aislado apenas contribuye a la investigación sobre la verdad, pero el conjunto alcanza una cierta magnitud¹. Hemos analizado algunas dimensiones de lo que otros han llamado "subjetividad", "vida", "existencia", "acontecimiento", "realidad" o "ser". Sus investigaciones han quedado incorporadas a nuestro análisis. Lo que hemos podido hacer es mostrar que el concepto de acto, correctamente analizado, sigue siendo de enorme relevancia para la filosofía en su radicalidad primera y posibilita un renovado concepto de praxis.

Estudiar la praxis no implica un pragmatismo. Todo lo contrario. Analizando los actos hemos descubierto un ámbito de verdad originaria que hace posible el proyecto socrático de una filosofía primera que, versando sobre la praxis, se sitúa más allá de todo escepticismo y se constituye como reflexión primordial sobre todos los saberes. La filosofía primera no es un saber sobre el mundo de las ideas, ni un saber sobre los axiomas de la lógica, ni un saber sobre la subjetividad, ni un saber sobre la realidad. La filosofía primera es, si se quiere, una reflexión sobre los primeros principios del ser. Pero estos primeros principios del ser se sitúan radicalmente en el surgir. La praxeología como hyparqueología es el fundamento de la metafísica y de la ontología.

1 Cf. Aristóteles, *Metafísica* 993 a 30 – 993 b 11.

El análisis de los actos nos ha mostrado que el surgir se sitúa precisamente en el quicio de esa admirable afinidad con que iniciábamos nuestras reflexiones. En el surgir se entrelazan la ἀλήθεια, la φύσις, y las cosas. En este quicio se sitúa además la esencia de lo personal, que aquí comenzamos a estudiar. Algunas cuestiones cruciales, como las de la libertad humana respecto a las cosas, o como la misma idea de su dignidad, no han quedado más que insinuadas. En realidad, la filosofía primera, como el famoso bolero de Maurice Ravel, presenta las características de una obra inacabada por inacabable. En filosofía primera es posible el rigor, pero todo análisis realizado por el λόγος es siempre susceptible de perfeccionamiento en la medida en que nuestros conceptos sean progresivamente afinados y corregidos por las exigencias mismas de aquello que estudiamos. Además, todos los contenidos de la experiencia humana son susceptibles de ser tratados en términos "hyarqueológicos". De hecho, el orden transcendental no consiste primeramente en los transcendentales del ente ni en las estructuras a priori de la subjetividad. El primero de los transcendentales, anterior a la superficial escisión entre sujeto y objeto, es el surgir. Toda la experiencia humana del mundo puede ser, por tanto, analizada en su luz invisible.

El surgir es precisamente lo universal en la praxis humana, aquello que buscaba Sócrates y que tiñe todo nuestro saber del mundo. Esta amplitud de la filosofía primera implica que muchas cuestiones esenciales han de quedar de momento postergadas: pensemos, por ejemplo, en los problemas de la ética, en la filosofía de la sociedad, en la filosofía de la historia o en la filosofía de la religión. Todo ello, a lo sumo insinuado en las páginas anteriores, podría ser objeto de un estudio a partir de las categorías que hemos esbozado. No solo eso: más allá de la filosofía primera, algunos de los conceptos que se han ido forjando en nuestra investigación podrían ser aplicados, con las debidas cautelas, a otros campos del saber filosófico que desbordan el análisis de la praxis. Dejémoslo aquí solamente apuntado.

Hay, sin embargo, una cuestión esencial que debe hacernos pensar. Los actos, en su inmediatez primera, se nos han presentado como lo invisible, como un surgir que nunca surge. Tal vez en filosofía moral, en filosofía social, en filosofía de la historia o en la misma filosofía de la religión hay algo que tendrá que ser pensado con más detenimiento. El ser humano, tanto en su vida cotidiana como en sus esfuerzos teóricos, presenta una potente tendencia a objetivar los actos, haciendo de ellos cosas visibles. La praxis humana comienza a ser medida por sus resultados y no por su verdad intrínseca. Con ello, lo más personal del ser humano es convertido en simple cosa, con enormes consecuencias prácticas y teóricas. Así, por ejemplo, la sociedad y la historia se convierten con frecuencia en ídolos a los que cabe sacrificar la vida personal de individuos o de pueblos. También en el campo religioso se introducen distintas idolatrías, prácticas y teóricas. Todo ello nos lleva mucho más allá de estas páginas y exige una continuación.

De hecho, en filosofía, toda conclusión es provisional. Pero ahora podemos regresar a los versos de Mimnermo con los que abríamos estas páginas: "Que

lo más justo de todo, la verdad, nos asista a ti y a mí". La justicia no consiste en la retribución, como han creído tantas tradiciones sapienciales y religiosas. La justicia tampoco consiste en la voluntad del gobernante, como pensaba Trasímaco. Ni es primeramente una idea, como sostenía Platón. Lo más justo de todo es la verdad misma. No la verdad de las opiniones o de las doctrinas, sino la verdad primera del surgir. Y, precisamente porque la verdad primera, anterior a toda dualización, le compete radicalmente a nuestros actos, la verdad no solo es personal, sino también algo interpersonal, que nos concierne a ti y a mí, en la primaria mismidad del surgir.

Bibliografía

- Agustín de Hipona, *Contra académicos* (ed. bilingüe de V. Capánaga), en sus *Obras filosóficas*, Madrid, 1963 (3ª ed.), pp. 1-188.
- Agustín de Hipona, *De civitate Dei* (ed. bilingüe de J. Morán), 2 vols., Madrid, 1964-1965 (2ª ed.).
- Agustín de Hipona, *De natura boni* (ed. bilingüe de M Lanseros), en sus *Obras filosóficas*, Madrid, 1963 (3ª ed.), pp. 773-824.
- Agustín de Hipona, *De Trinitate* (ed. bilingüe de L. Arias), Madrid, 1968 (3ª ed.).
- Agustín de Hipona, *De vera religione* (ed. bilingüe de V. Capánaga), en sus *Obras apologéticas*, Madrid, 1956, pp. 1-233.
- Albert, H., *Traktat über kritische Vernunft*, 1991 (5ª ed.).
- Alonso Schöckel, L., *Diccionario bíblico hebreo-español*, Madrid, 1994.
- Anselmo de Canterbury, *Proslogion* (ed. bilingüe de J. Almeda), en sus *Obras completas de San Anselmo*, Madrid, 1952, pp. 353-405.
- Aristóteles, *Aristotelis Opera* (ed. de O. Gigon basada en la recensión de I. Bekker), 5 vols., Berlín, 1960-1961.
- Aristóteles, *Fragmenta selecta* (ed. de W. D. Ross), Oxford, 1955.
- Austin, J. L., *How to Do Things with Words*, Oxford, 1975.
- Bacon, F., *Novum organum* (ed. Th. Fowler), Oxford, 1889.
- Bañón, J., "Zubiri hoy: tesis básicas sobre la realidad", en D. Gracia (ed.), *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, Madrid, 1995, pp. 73-105.
- Basave, A., *Tratado de metafísica. Teoría de la habencia*, México, 1982.
- Bergson, H., *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Salamanca, 1999.
- Bergson, H., *La evolución creadora*, Madrid, 1985 (2ª ed.).
- Berti, E., *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima con saggi integrativi*, Milán, 2004.
- Berti, E., *Aristotele nel Novecento*, Bari, 2008 (2ª ed.).
- Boecio, A. M. S., *De persona et duabus naturis*, en J. - P. Migne, *Patrologia latina*, París, 1847, vol. 64, cc. 1337-1354.

- Bonfante, G., y L. Bonfante, *The Etruscan Language. An Introduction*, Manchester, 2002.
- Bonitz, H., *Index Aristotelicus*, Berlín, 1955 (copia fotomecánica del índice aparecido en el volumen quinto de las *Aristotelis Opera* de I. Bekker).
- Brentano, F., *Kategorienlehre*, Hamburgo, 1974.
- Brentano, F., *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, 3 vols., Hamburgo, 1971-1974.
- Bulo, V., "Die Grundstimmung en el pensamiento tardío de Heidegger", *Revista Philosophica* 28 (2005) 23-46.
- Carlisle, C., *Kierkegaard's Philosophy of Becoming*, Nueva York, 2005.
- Castellanos, J. de, *Elegías de varones ilustres de Indias*, 2ª ed., Madrid, 1852.
- Cervantes, M. de, *Don Quijote de la Mancha*, Edición del Instituto Cervantes, Barcelona, 2004.
- Cicerón, M. T., *De officiis*, en *Ciceronis scripta quae manserunt omnia*, fasc. 48 (ed. C. Atzert), Leipzig, 1932.
- Clemente de Alejandría, *Le pédagogue* (ed. bilingüe), 3 vols., París, 1960-1970.
- Conill, J., *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid, 2007.
- Cruz Vélez, D., *Filosofía sin supuestos. De Husserl a Heidegger*, Buenos Aires, 1970.
- Derrida, J., *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, París, 1967.
- Descartes, R., *Oeuvres de Descartes* (ed. por Ch. Adam y P. Tannery), 12 vols., París, 1897-1909.
- Diels, H. y W. Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vols. Zürich, 1976.
- Duns Escoto, *Ordinatio*, ed. Vaticana, Roma, 1950 ss.
- Einstein, A., *The Meaning of Relativity. Third Edition (Revised), Including the Generalized Theory of Gravitation*, Princeton, 1950.
- Ellacuría, I., *Filosofía de la realidad histórica*, Madrid, 1991.
- Espinoza, R., *Realidad y tiempo en Zubiri*, Granada, 2006.
- Esquilo, *Agamemnon*, en *Aeschyli tragoediae* (ed. G. Murray), Oxford, 1960 (2ª ed.).
- Feuerbach, L., *Gesammelte Werke* (ed. W. Schuffernhauer), Berlín, 1970.
- Filón de Alejandría, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, ed. L. Cohn, 4 vols., Berlín, 1962.
- Frisk, H., *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, 3 vols., Heidelberg, 1962-1970.
- Gadamer, H.-G., *Wahrheit und Methode*, vol. 1: *Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübinga, 1990 (6ª ed.).
- Galilei, G., *Opere*, Florencia, 1968.
- García-Baró, M., *Categorías, intencionalidad y números. Introducción a la filosofía primera y a los orígenes del pensamiento fenomenológico*, Madrid, 1993.
- García-Baró, M., *Husserl (1859-1938)*, Madrid, 1997.
- García-Baró, M., *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*, Madrid, 1999.
- Gellius, A., *Noctes Atticae*, 2 vols. (ed. P. K. Marshall), Oxford, 1968.
- Gesenius, W., *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch*, Berlín, 1962.
- González, A., "El juramento de los dioses. Sobre el origen de la filosofía griega", *Diálogo filosófico* 58 (2004) 37-60.
- González, A., "El lugar geométrico de la realidad", en J. San Martín y T. D. Moratalla (eds.), *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, Madrid, 2010, pp. 171-180.
- González, A., "El principio de todos los principios: acto en Husserl y en Zubiri", *Miscelánea Comillas* 59 (2001) 639-684.

- González, A., *Estructuras de la praxis*, Madrid, 1997.
- Gracia, D., "Persona y comunidad. De Boecio a Tomás de Aquino", *Cuadernos salmantinos de filosofía* 11 (1984) 63-106.
- Greene, B., *The Fabric of the Cosmos. Space, Time, and the Texture of Reality*, Nueva York, 2004.
- Habermas, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M., 2 vols., 1987 (4ª ed.).
- Hegel, G. W. F., *Aufsätze aus dem kritischen Journal der Philosophie und andere Schriften aus der jenenser Zeit*, Stuttgart, 1927.
- Hegel, G. W. F., *Werke* (ed. E. Moldenhauer y K. M. Michel), Frankfurt a. M., 1971.
- Heidegger, M., *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, Frankfurt a. M., 1989.
- Heidegger, M., *Einführung in die Metaphysik*, GA 40, Frankfurt a. M., 1983.
- Heidegger, M., *Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt a. M., 1996.
- Heidegger, M., *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt a. M., 1981.
- Heidegger, M., *Holzwege*, Frankfurt a. M., 1952 (2ª ed.).
- Heidegger, M., *Identidad y diferencia – Identität und Differenz*, Barcelona, 1988.
- Heidegger, M., *Logik. Die Frage nach der Wahrheit. Marburger Vorlesung Wintersemester 1925/1926*, Frankfurt a. M., 1976.
- Heidegger, M., *Nietzsche*, 2 vols., Pfullingen, 1961.
- Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus*, 2ª ed., Berna, 1954.
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tubinga, 1986 (12ª ed.).
- Heidegger, M., *Seminare*, Frankfurt a. M., 1986.
- Heidegger, M., *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, 1975 (5ª ed.).
- Heidegger, M., *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954.
- Heidegger, M., *Was ist das – Die Philosophie?*, Pfullingen, 1992 (10ª ed.).
- Heidegger, M., *Wegmarken*, Frankfurt a. M., 1976.
- Heidegger, M., *Zur Sache des Denkens*, Tubinga, 1969.
- Henry, M., *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, París, 1996.
- Henry, M., *Encarnación. Una filosofía de la carne*, Salamanca, 2001.
- Henry, M., *Généalogie de la psychanalyse*, París, 1985.
- Henry, M., *L'essence de la manifestation*, París, 1990 (2ª ed.).
- Henry, M., *Marx*, vol. 1.: *Une philosophie de la réalité*, París, 1976; vol. 2: *Une philosophie de l'économie*, París, 1976.
- Henry, M., *Paroles du Christ*, París, 2002.
- Henry, M., *Phénoménologie matérielle*, París, 1990.
- Henry, M., *Philosophie et phénoménologie du corps*, París, 1965.
- Henry, M., *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*, París, 1988.
- Herodoto, *Historias*, ed. de Ph. E. Legrand, 9 vols., París, 1963-1970 (2ª ed.).
- Hey T., y Walters, P., *El universo cuántico*, Madrid, 1989.
- Homero, *Homeri Odyssea* (ed. P. von der Mühl), Basilea, 1962.
- Homero, *Iliade* (ed. P. Mazon y H. Monsacré), texto bilingüe griego-francés, París, 2002.
- Houser Rollen, E., "Let Them Suffer into the Truth: Avicenna's Remedy for Those Denying the Axioms of Thought", *American Catholic Philosophical Quarterly* 73 (1999) 107-133.
- Hume, D., *An Enquiry Concerning Human Understanding. A Letter from a Gentleman to his Friend in Edinburgh*, Indianapolis, 1977.
- Hume, D., *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects* (ed. Selby-Bigge), Oxford, 1888.

- Husserl, E., *Analysen zur passiven Synthesis*, Den Haag, 1966.
- Husserl, E., *Briefe an Roman Ingarden*, *Phaenomenologica* vol. 25, Den Haag, 1968.
- Husserl, E., *Cartesianische Meditationen*, Hamburgo, 1987 (2ª ed.).
- Husserl, E., *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, Den Haag, 1950.
- Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag, 1976.
- Husserl, E., *Erste Philosophie*, 2 vols., Den Haag, 1956 y 1959.
- Husserl, E., *Formale und transzendente Logik*, Den Haag, 1992.
- Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Den Haag, 1950.
- Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Den Haag, 1952.
- Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, Den Haag, 1952.
- Husserl, E., *Logische Untersuchungen*, 2 vols. (2º volumen en dos tomos), Den Haag, 1992.
- Husserl, E., *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Frankfurt a. M., 1981.
- Husserl, E., *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Tübinga, 1980.
- Husserl, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920*, Den Haag, 1973.
- Husserl, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, Den Haag, 1973.
- Husserl, E., *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Den Haag, 1966.
- Janicaud, D., *La phénoménologie élatée*, París, 1998.
- Jenofonte, *Xenophontis opera omnia*, ed. por E. C. Marchant, Oxford, 1971.
- Kaku, M., *Universos paralelos. Los universos alternativos de la ciencia y el futuro del cosmos*, Girona, 2008.
- Kant, I., *Werke in zwölf Bänden* (ed. W. Weischedel), Wiesbaden, 1960.
- Kierkegaard, S., *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*, Cambridge, 2009.
- Laplace, P. S., *Ensayo filosófico sobre las probabilidades*, Barcelona, 1995.
- Leibniz, G. W., *Oeuvres philosophiques*, París, 1900.
- Levinas, E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, París, 2004.
- Levinas, E., *De l'existence à l'existence*, París, 1947.
- Levinas, E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, París, 1967.
- Levinas, E., *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, París, 2006.
- Lipps, Th., *Leitfaden der Psychologie*, Leipzig, 1909 (3ª ed.).
- Lipps, Th., *Psychologische Untersuchungen*, 2 vols., Leipzig, 1907.
- Livio, M., *¿Es Dios un matemático?*, Barcelona, 2009.
- Lucrecio, T., *De rerum natura libri sex* (ed. J. Martin), Leipzig, 1968.
- Lukács, G., *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, Berlín, 1954.
- Lyotard, J. F., *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*, París, 1979.
- Lyotard, J. F., *Moralités postmodernes*, París, 1993.
- Marcel, G., *Journal métaphysique*, 2 vols., París, 1927.
- Marion, J.-L., *Acerca de la donación. Una perspectiva fenomenológica*, Buenos Aires, 2005.
- Marion, J.-L., *Étant donné*, París, 2005.
- Marx, K., *Frühe Schriften*, Darmstadt, 1971.
- Mazón, M., *Enfrentamiento y actualidad*, Madrid, 1999.
- Meinong, A. (ed.), *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*, Leipzig, 1904.

- Merleau-Ponty, M., *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, 1999.
- Miguel, R. de, *Diccionario latino-español etimológico*, Madrid, s/f.
- Natorp, P., *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, Freiburg, 1888.
- Nancy, J.-L., *Noli me tangere. Essai sur la levée du corps*, París, 2003.
- Neruda, P., *Obras completas*, 2 vols., Barcelona, 2005.
- Nietzsche, F., *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, ed. por G. Colli y M. Montinari, München, 1988 (2ª ed.).
- Ortega y Gasset, *Obras completas*, 12 vols., Madrid, 1983.
- Patočka, J., *El movimiento de la existencia humana*, Madrid, 2004.
- Patočka, J., *Introducción a la fenomenología*, Barcelona, 2005.
- Peirce, C. S., *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, ed. por Ch. Hartshorne y P. Weiss, 6 vols., Cambridge, Massachusetts, 1965.
- Pintor-Ramos, A., *Realidad y sentido*, Salamanca, 1993.
- Platón, *Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch*, Darmstadt, 1990 (3ª ed.).
- Plotino, *Enéadas*, en P. Henry y H.-R. Schwyzer, *Plotini opera*, 3 vols., Leiden, 1951, 1959, 1973.
- Pokorny, J., *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, 2 vols., Berna-München, 1959.
- Popper, K. R., "Three Worlds", *Michigan Quarterly Review* 1 (1979) 1-23.
- Reale, G., *Socrate. Alla scoperta de la sapienza umana*, Milán, 2000.
- Rees, M., *Just Six Numbers*, Londres, 2002.
- Ricardo de San Víctor, *De Trinitate* (ed. J. Ribailier), París, 1958.
- Rivera, J. E., *De asombros y nostalgia*, Santiago de Chile, 1999.
- Russell, B., *Introduction to Mathematical Philosophy*, Londres, 1920 (2ª ed.).
- San Martín, J., *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona, 1987.
- Sartre, J.-P., *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, París, 1943.
- Scheler, M., *Wesen und Formen der Sympathie*, Berna, 1973 (2ª ed.).
- Sófocles, *Antigone*, en *Sophocle*, vol. 1 (ed. P. Mazon y A. Dain), París, 1955.
- Soler, F., "Prólogo" a M. Heidegger, *Filosofía, ciencia y técnica*, Santiago de Chile, 2007, pp. 55-88.
- Specht, E. K., *Sprache und Sein. Untersuchungen zur sprachanalytischen Grundlegung der Ontologie*, Berlín, 1967.
- Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, en *Spinoza Opera* (ed. C. Gebhardt), vol. 2, Heidelberg, 1925.
- Stein, E., *Zum Problem der Einfühlung*, Halle, 1917.
- Strawson, P. F., *Introduction to Logical Theory*, Londres, 1952.
- Suárez, F., *De anima* (ed. bilingüe de S. Castellote, C. Baciero y L. Baciero), 3 vols., Madrid, 1978-1991.
- Suárez, F., *Disputationes Metaphysicae* (ed. bilingüe de S. Rábade, S. Caballero y A. Puigcerver), 7 vols., Madrid, 1960-1966.
- Szilasi, W., "Nachwort" a E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft* (cit.), pp. 87-101.
- Tertuliano, *Adversus Praxeum* (ed. E. Evans), Londres, 1948.
- Tomás de Aquino, *Corpus thomisticum*, en www.corpusthomisticum.org.
- Tomás de Aquino, *De ente et essentia* (ed. I. Sestili), Turín, 1957.
- Tomás de Aquino, *In Aristotelis librum De anima commentarium* (ed. A. M. Pirotta), Turín, 1959.
- Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles* (ed. P. Marc), 3 vols., Turín, 1961-1967.
- Tomás de Aquino, *Summa theologica* (ed. P. Caramello), 3 vols., Roma, 1952-1956.
- Tucídides, *Thucydides historiae*, 2 vols. (ed. H. S. Jones y J. E. Powell), Oxford, 1942.

- Walde, A., *Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen*, 3 vols., Berlín-Leipzig, 1927.
- Wittgenstein, L., *Werkausgabe in 8 Bänden*, Frankfurt a. M., 1984.
- Yepes Stork, R., *La doctrina del acto en Aristóteles*, Pamplona, 1993.
- Zubiri, X., *Acerca del mundo*, Madrid, 2010.
- Zubiri, X., *Escritos menores (1953-1983)*, Madrid, 2006.
- Zubiri, X., *Espacio, tiempo, materia*, Madrid, 2008 (2ª ed.).
- Zubiri, X., *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid, 1989.
- Zubiri, X., *Inteligencia sentiente*, vol. 1: *Inteligencia y realidad*, Madrid, 1980; vol. 2: *Inteligencia y logos*, Madrid, 1982; vol. 3: *Inteligencia y razón*, Madrid, 1983.
- Zubiri, X., *El hombre: lo real y lo irreal*, Madrid, 2005.
- Zubiri, X., *El hombre y Dios*, Madrid, 1984.
- Zubiri, X., *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, Madrid, 1997.
- Zubiri, X., *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid, 1994.
- Zubiri, X., *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid, 1999 (11ª ed.).
- Zubiri, X., *Sobre el hombre*, Madrid, 1986.
- Zubiri, X., *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos*, Madrid, 2002.
- Zubiri, X., *Sobre el sentimiento y la volición*, Madrid, 1992.
- Zubiri, X., *Sobre la esencia*, Madrid, 1962.
- Zubiri, X., *Sobre la realidad*, Madrid, 2001.
- Zubiri, X., *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Madrid, 2006.

Este estudio sobre el *surgimiento* se enfrenta a los temas centrales de la filosofía primera, desde los griegos hasta el presente. La *enérgeia* de Aristóteles, el *actus* de los medievales, las *vivencias intencionales* de Husserl, la *actualidad* de Zubiri y el *Ereignis* de Heidegger son convocados a lo largo de estas páginas para iniciar un diálogo apasionante en torno al *núcleo duro* de la filosofía. Para el autor, los actos tienen una textura ontológica propia, que requiere ser analizada y tematizada, en un diálogo constante con la filosofía clásica y contemporánea. Recorriendo estas páginas, el lector es invitado a pensar y buscar la verdad con una radicalidad poco frecuente en la filosofía actual. No se trata de una búsqueda meramente académica, porque, al investigar el *surgimiento*, el autor nos pone ante el centro mismo de lo que somos y de lo que hacemos, individual y socialmente, con lo cual abre todo un abanico de posibilidades nuevas para abordar las grandes cuestiones de la ontología, de la ética, de la epistemología y de la teoría social.



UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
PRIMER CLAUSTRO UNIVERSITARIO DE COLOMBIA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



Certificado SC 4289-1

