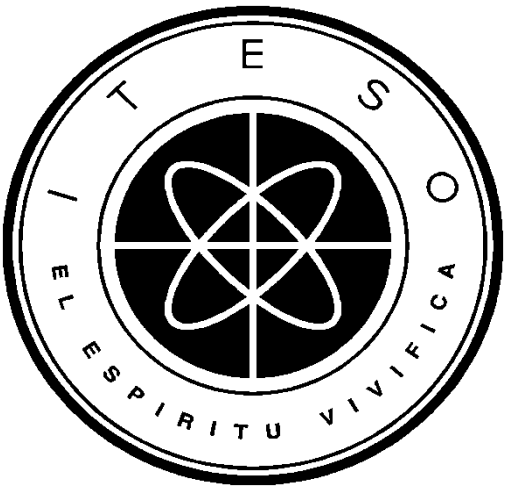
**INSTITUTO TECNOLOGICO Y DE ESTUDIOS SUPERIORES DE OCCIDENTE**

RECONOCIMIENTO DE VALIDEZ OFICIAL, ACUERDO S.E.P. NO. 15018
PUBLICADO EN EL DIARIO OFICIAL DE LA FEDERACION

EL 29 DE NOVIEMBRE DE 1976.




DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES

**LICENCIATURA EN FILOSOFÍA Y CIENCIAS**

# ¿Noología o política de la verdad? Una crítica a la concepción de verdad de Zubiri desde Foucault.

ENSAYO QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

LICENCIADO EN FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES

PRESENTA

Esteban de Jesús Cornejo Sánchez.

TLAQUEPAQUE, JALISCO 25 de agosto de 2014

# Índice

**Prólogo** **3**

**Primera parte** **8**

**La concepción de verdad en Zubiri**

*I. La influencia de la fenomenología de Husserl en Zubiri*

*II. Verdad real o simple*

*III. Logos y su verdad dual*

*IV. Razón y verdad dual*

*V. El hombre pende de la verdad*

**Segunda parte** **44**

**Pensar la historia de la verdad sin apoyarse en la verdad**

*I. ¿Voluntad de verdad o voluntad de saber?*

*II. Las formas de establecer la verdad*

*III. Verdad y el poder*

***A modo de conclusiones*** ***85***

**Bibliografía**

*Prólogo*

Para mí, la mayor experiencia de confrontación no sucede cuando otros te disputan tus convicciones, sino cuando esa lucha es con uno mismo. Sucedió que yo mismo me encontré sospechando, dudando y cuestionando de mis discursos, de mis creencias y de mis verdades. Esa sospecha fue alentada mediante el diálogo y la reflexión con textos (filosóficos, sociológicos, antropológicos, culturales, ideológicos…), con compañeros y con los maestros del departamento.

Llegué a los estudios de filosofía con una experiencia y proyecto de vida como religioso, así como con una formación en administración pública. Pocas veces, o más bien ninguna, me había sentido obligado a cuestionar las instituciones, las formas de conocer, las formas proceder o los discursos verdaderos, entre otras cosas. Si bien es cierto que desde la espiritualidad ignaciana había momentos de desacuerdo con las situaciones de pobreza e injusticia, con el abuso de poder o el sin sentido de un mundo manipulado por los medios para el consumo, el análisis no había ido más allá de esa sensación de desacuerdo, indignación y un fuerte deseo de transformar la realidad y las instituciones. Pero desde la filosofía y ciencias sociales la forma de acercarme a estas cuestiones fue analizando, comprendiendo y dejándome interpelar por eso que se abría ante mí de golpe.

Grandes pensadores han dejado métodos, teorías, conclusiones, preguntas, afirmaciones y modos de acercarse a la realidad que develan estructuras, fisuras, agentes, formas culturales, formas religiosas, prácticas, relaciones de poder, construcciones de sentido, fundamentos, etc. Y en ese mar de posibilidades la experiencia de desazón e intranquilidad vino cuando me vi sospechando de aquellas verdades que había dado por fijas e inamovibles, hasta cierto punto "naturales": el Estado, la Democracia, la Sociedad, la Familia, la Religión, la Ciencia, etc. Me inquietaba, al igual que a Foucault, saber que este mundo como lo conocemos pudo haber sido de otra manera y no lo fue.

Entonces, en un primer momento pensé averiguar ¿cómo se formó esta sociedad?, ¿cómo se constituyó este mundo así como lo conocemos?, ¿qué tuvo que pasar para que se fuera levantando ante nosotros el suelo y el cielo donde posamos nuestros pies y nuestros sueños antropológicos?

Pensé en seguir por la línea de la filosofía de la sociedad para averiguar aquellas formas de darnos a nosotros mismos un orden, unas formas de gobierno, una historia y un sentido, pero sentí que la inquietud daba para ir más a fondo. Así que pensaba en que el mundo como lo conocemos está formado de verdades, entonces me pregunté cómo llegó a ser verdadero aquello que es verdadero. ¿Cuál es la relación del ser humano con la verdad? ¿Qué significa la verdad para el ser humano y qué sería él sin ella?, en una sola pregunta diría que me interesó saber ¿qué es la verdad? y no cuál es la verdad. ¿En qué radica que algo sea verdadero y algo no?

Al comenzar la búsqueda de un tema tan amplio, y a la vez tan sencillo, me topé con la dificultad de ubicar la forma de preguntarme por la verdad e ir respondiendo a la misma pregunta. Desde luego que las primeras reflexiones giraron en torno a dos posiciones: por un lado están los que creen en la verdad y por otro lado los escépticos. Hay muchos filósofos en ambos bandos. Entonces pensé: me gustaría saber las razones por las que unos dicen que hay que buscarla verdad y amarla por sobre todas las cosas, así como la otra postura, la que indica con una actitud de sospecha que todo es apariencia, engaño e ilusión, que no hay algo así como "la verdad", sino juegos de verdad donde el hombre se cuenta una historia maravillosa sobre sí mismo y sobre las cosas.

Así que decidí seguir la huella a un filósofo de cada bando. Uno de los defensores de la verdad es Xavier Zubiri. Él plantea y desarrolla las preguntas ¿en qué consiste formalmente la verdad? y ¿cuál es la verdad primaria y fundamental? En cambio, un filósofo que podemos ubicar como escéptico es Michel Foucault. Éste plantea la pregunta ¿cómo es que algo llegó a constituirse como verdadero? Esto es, ¿cómo la verdad se estableció como verdad? Ambos son pensadores del siglo pasado, más o menos contemporáneos y con una visión muy distinta del hombre, de la verdad, y de la realidad.

*Esteban Cornejo*

## Introducción

La pregunta por *la verdad* no es exclusiva de la filosofía, también encontramos esta pregunta en la ciencia, la religión, el arte, la política, etc. Pero la forma de preguntarse e ir respondiendo esa pregunta desde la filosofía adquiere especial relevancia ya que, (no sé si todos los filósofos pero al menos muchos así lo han defendido), la filosofía es el único saber capaz de fundarse en sí mismo y ofrece la posibilidad de llegar a los fundamentos últimos o primeros. Es el saber que se sabe sabiendo y el que ofrece la posibilidad de llegar a la comprensión de cuestiones radicales como el ser, la realidad, el mundo, la verdad, etc.

Pues bien, dándole el privilegio que ostenta el saber filosófico adentrémonos en el asunto de la verdad como un problema de la filosofía. En tanto que problema filosófico consiste en saber si *la* verdad es *de* algo o cómo algo es verdadero. La definición clásica de *verdad* que aparece en la *Suma Teológica* de Santo Tomás, y que prevaleció durante muchos siglos, nos indica que la verdad "*es la conformidad o adecuación del pensamiento con las cosas*". Así que por un lado tenemos el pensamiento y por otro lado tenemos las cosas, para que haya verdad es necesario que estén ambos elementos, pero la verdad no es ni el pensamiento, ni la cosa, la verdad es esa conformidad o adecuación.

El problema consistió en determinar qué se adecúa o conforma a qué y cómo. Hubo quienes aseguraban que la realidad poseía un carácter esencial e inmutable, que esa realidad estaba ahí para ser conocida y que era el despliegue de nuestro entendimiento el que, en la medida en que desarrollara todas sus capacidades, podría acceder a ellas y conocer la verdad de las cosas o a las cosas en verdad. Es decir, nuestro entendimiento se iba conformando o adecuando con las cosas. A esto se le llamó *realismo*.

Sin embargo hubo quienes aseguraron que lo que permanece fijo y anterior es el entendimiento o una *subjetividad* trascendental, pues este posee estructuras, categorías y formas, en las cuales aparece una cosa en tanto que fenómeno, ya que las cosas mismas no se pueden conocer, pero si podemos saber cómo son para nosotros. Todo se puede pensar, pero no todo se puede conocer. Por lo tanto, es necesario poner límites a la razón para que esa limitación positiva sea la que permita que el conocimiento se pueda dar. De esta manera se establecen las formas puras del entendimiento, las estructuras de la razón, pero no los

contenidos. Desde esta perspectiva son las cosas las que se conforman con nuestro pensamiento y no al revés. A esto se le conoció con el nombre de *idealismo*.

Ante este panorama la verdad es problemática, pues nos preguntamos varias cosas: ¿la verdad consiste en conformidad y adecuación?, si es así, ¿en qué consiste esa conformidad o adecuación?, ¿en qué radica que algo sea verdadero? En otras palabras nos estamos preguntando ¿qué es y en qué consiste la verdad?

Hay un autor que recoge esas preguntas y les da respuestas, se trata de Xavier Zubiri. Éste parte de este problema de la verdad para replantearlo. La verdad, dice Zubiri, no es conformidad o adecuación del pensamiento a las cosas, pero tampoco lo es de las cosas al pensamiento. Para Zubiri la verdad es actualización de lo real en la intelección. La verdad es de la cosa, pero solamente puede haber verdad si esta está actualizada en la intelección. La realidad en su pura actualidad no significa ninguna verdad, fuera de la intelección no hay verdad.

¿De qué está hablando Zubiri al dar esta definición y qué significa? Para Zubiri hay un nuevo tipo de verdad, se trata de la verdad primaria y elemental, esta es la *verdad real*. Esa verdad ya no parte de la separación entre pensamiento y cosas, porque Zubiri replantea lo que significa inteligir. Y desde ese planteamiento inteligir es sentir, y según esto el hombre siente inteligentemente la realidad, siempre está en ella, y es gracias a la sensibilidad que siempre está en ella. El acto primario de la intelección no es crear conceptos o afirmar algo sobre algo, sino *aprehender* la realidad, en ese momento de *aprehensión primordial de realidad* intelección y realidad son congéneres. Esa actualización intelectiva de lo real en cuanto intelectiva es justo lo que llama verdad Zubiri, en ella la cosa es realmente aquello según lo cual está actualizada. Por eso es verdad real. Pero además de esta verdad real que se da en esta actualización simple habrá una *verdad dual*. La cual posee un carácter distinto pero unitario con la verdad real.

Así pues, este ensayo surge de una incomodidad y de un asombro. La incomodidad brotó ante la verdad que nos plantea Zubiri, la cual se presenta como relativa pero plena, parcial pero suficiente, al tanteo pero verificada, firme pero no clausurada, cumplida pero en un ir verificando, simple pero dual, etc. Al parecer se trata de una duplicidad que juega la verdad. Y ante esto me preguntaba ¿por qué la verdad tiene que ser así y no de otra manera?

Sospechaba que había algo roto en esa verdad que Zubiri presenta como unidad y duplicidad. El asombro surgió de una afirmación: “me inquieta pensar que el mundo como es pudo haber sido de otra manera y no lo fue”. Ante esto me pregunté ¿qué pasó para que el mundo fuera de ésta manera? ¿Qué aconteció para que se estableciera esta forma de pensar, de vivir, de saber, etc.?

Es a partir de estas dos experiencias pretendo hacer una crítica a la concepción de verdad de Xavier Zubiri desde los planteamientos de Michel Foucault. Zubiri nos dice en qué consiste la verdad pero no cómo llegó a constituirse como tal, parte de ella como algo dado en y por sí misma para su descripción.

Para desarrollar esta crítica divido este ensayo en dos apartados principales y las conclusiones. En el primer apartado planteo la concepción de verdad que tiene Zubiri. Trato de responder a las preguntas: ¿qué es y en qué consiste la verdad según Zubiri?, ¿cuál es la relación del hombre con la verdad? y ¿cuál es el carácter y la estructura de la verdad? Por esto en dicha parte encontramos los diferentes tipos y formas de verdad, así como su carácter y estructura. Para Zubiri hay dos tipos de verdad, la verdad real o simple y la verdad dual. La las formas de la verdad dual son autentificación, veredictancia y verificación. Las dos primeras formas son propias del modo intelectivo *logos* y ésta última del modo intelectivo de la *razón.*

En el segundo apartado, retomo a Foucault, quien analiza la verdad si apoyarse en ella, para retomar aquellos asuntos de los que no da cuenta la propuesta de Zubiri y que deja fuera en su concepción. El primero es la relación entre verdad y conocimiento, y lo planteo a manera de pregunta: ¿deseamos conocer porque “las cosas nos dan que pensar” o deseamos conocer porque deseamos las consecuencias agradables de la verdad? Es decir, ¿se trata de una voluntad de verdad o de una voluntad de poderío que hace violencia a las cosas? En este mismo apartado también me permito cuestionar de dónde surgen las formas de subjetividad y de verdad. Retomaremos la historia de las “ciencias humanas” y la historia de las prácticas judiciales para hacer una relación crucial entre éstas y las formas de saber en general.

Finalmente, el tercer asunto del apartado consiste en establecer la relación entre verdad y poder, es decir, la relación que el hombre guarda con la verdad.

## Primera parte

## La concepción de verdad en Zubiri

*La mera actualización intelectiva de lo real en cuanto intelectiva es justo lo que llamamos verdad: la cosa es realmente aquello según lo cual está actualizado.*

*X. Zubiri*

El propósito de esta primera parte consiste en conocer la concepción de verdad de Zubiri. Para ello nos adentraremos en puntos que la precisan. Primeramente nos acercaremos a la influencia de Husserl en el pensamiento de Zubiri, así como en la crítica que Zubiri le hace al mismo para conocer mejor su punto de partida y sus diferencias. Posteriormente nos centraremos en los tipos y formas de verdad: la verdad real y luego en las formas de la verdad dual (autentificación y veredictancia en *logos*, y verificación en la *razón*). Y terminamos este apartado con aquella relación entre el hombre y la verdad según la concepción de éste autor.

Comenzamos con Xavier Zubiri porque éste retoma las diferentes concepciones de verdad dadas en la tradición filosófica hasta su época, y porque a partir de ellas elabora un nuevo tipo de verdad. Nuestro autor clasifica esos tipos de verdad de la siguiente manera: la *verdad inicial*, la *verdad lógica*, la *verdad ontológica* y la *verdad trascendental*. La verdad *inicial* es aquella en la cual verdad se identifica con el *ser* (Parménides), en ella la vía de la verdad es el *ser* ("el *ser* es, y el *no ser* no es"). La verdad *lógica* es la que encontramos en Aristóteles y que consiste básicamente en el principio de no contradicción ("una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo"). La verdad *ontológica* es la que encontramos en la *Suma Teológica* de Santo Tomás,[1] y que consiste en "conformidad o adecuación del pensamiento con las cosas".[2] Finalmente, en la filosofía moderna, principalmente con Kant, encontramos una postura completamente distinta, "no es el pensamiento el que se conforma con las cosas, en última instancia son las cosas las que se conforman con el entendimiento",[3] es decir, se trata de la verdad *trascendental*, y según ésta la verdad está en la inteligibilidad o *subjetividad trascendental* y no en el ser de las cosas.

[1] Xavier Zubiri, *El hombre y la verdad*. Alianza - Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1999, pp. 24-25.
[2] *Ibíd.* p. 20.
[3] *Ibíd.* p. 24.

Zubiri critica todas esas concepciones de verdad, en especial la verdad trascendental de Kant porque reafirma la dicotomía entre un sistema de conceptos y las cosas. Si la verdad es adecuación o conformidad entre el pensamiento y las cosas ¿cómo será posible tal adecuación si de entrada las cosas son ajenas a los conceptos del pensamiento? ¿Cómo salvar esa distancia? Se pregunta Zubiri.

Zubiri simplifica demasiado la exposición de estas concepciones de verdad, que sin duda son más profundos, y las pasa rápidamente. Al parecer, le interesa llegar pronto a su punto de partida: la búsqueda de esa verdad que no han brindado las concepciones de la tradición filosófica. ¿De qué verdad se trata? Se trata de una verdad distinta a las anteriores, una verdad que Zubiri llamará fundamental o primaria. Esa verdad radical será entonces de un orden distinto a las verdades enunciadas anteriormente. ¿Cómo es pues esa verdad radical y primaria?

Peri, ¿de dónde viene todo este intento de buscar un nuevo tipo de verdad en Zubiri?

## *VI. La influencia de la fenomenología de Husserl en Zubiri*

El punto de partida más próximo a Zubiri es la fenomenología de Edmund Husserl, éste fue su maestro. Husserl es el padre de la fenomenología. Ésta se opone al *positivismo* y al *neokantismo*, y surge como una crítica especialmente al *psicologicismo* bajo el lema: "a las cosas mismas". Es resultado del intento de Husserl por constituir la filosofía como una ciencia estricta y sin ambigüedades, que tuviese bien definido su objeto de estudio y su método propio.

Husserl tomó como punto de partida el *cogito* cartesiano, pues al igual que Descartes pretendía fundamentar desde el *ego* toda verdad posible.[4]Hay que precisar que Husserl no entiende el *cogito* al modo de Descartes (sustancia), sino como *intencionalidad*. Es decir, todo "pienso" es pensar de "algo", el pensamiento no comienza por sí mismo sino que es desencadenado por ese "algo" en un momento originario. Es decir, la conciencia es intencional porque toda conciencia es conciencia *de* algo. Ese "algo" que se piensa es fenómeno, pero en tanto que manifiesto en la conciencia. Por lo tanto, para Husserl existe

[4]*Cfr.* Alejandro Fuerte, *Idea de la Fenomenología de E. Husserl (1859-1938)*, Texto de estudio para el Curso de Heidegger, segunda sesión. p. 3.

una correlación entre fenómeno y conciencia, porque "todo manifestarse es necesariamente manifestación de un objeto intencional ante un acto intencional",[5] es lo que Husserl llama "*a priori* de correlación".[6]

Esa intencionalidad es la estructura fundamental de la conciencia. En esa correlación el fenómeno no es lo aparente, ni lo allende al aparecer de una cosa, sino *lo manifiesto en tanto que manifiesto*. Por eso cuando Husserl propone ir a las cosas mismas está diciendo que el objeto propio de la filosofía es ir a la *esencia* de los fenómenos. La esencia no es, explica Fuerte, el mundo suprasensible de Platón, ni tampoco meros fenómenos psíquicos que acontecen en la conciencia, sino que "las esencias son objetos intencionales cuya estructura es *constituida* en el seno de la conciencia trascendental"...[7]

Ahora bien, ¿qué entiende Husserl por trascendental? Fuerte nos recuerda primero que en Kant lo trascendental tenía que ver con la indagación del conocimiento en tanto es posible *a priori*, o las condiciones de posibilidad del conocimiento (universal y necesario). Y, según la propuesta de Kant, desde las intuiciones puras (espacio y tiempo) y las categorías del entendimiento, el objeto es conformado por el sujeto trascendental. Sin embargo, para Husserl el sujeto trascendental no constituye su objeto, sino la relación entre fenómeno y conciencia que es el "*a priori* de correlación". Esta es la estructura en la cual el fenómeno tiene su momento originario de darse a la conciencia.[8] Lo trascendental en Husserl es la conciencia intencional, no como un sujeto sino como una correlación.

Ahora bien, ya mencionamos que el objeto propio de la filosofía según Husserl es la *esencia* de los fenómenos, pero ¿cuál es el método según la propuesta de Husserl? Para ir *a las cosas mismas* es necesario un método que nos encamine a encontrar la esencia de los fenómenos, es decir, de lo manifiesto en la conciencia. Para ello es necesario proceder con una "actitud fenomenológica", es decir, se trata de hacer *epojé*. La cual explica muy bien Fuerte:

> …la "epojé" se puede descomponer o analizar en dos significados: por un lado, significa **"abstención del juicio"**; por otra parte, indica un **"poner entre paréntesis".** Con respecto a la primera significación, nos abstenemos del uso de las tesis tanto de la "actitud natural"

[5] *Ibídem.*
[6] *Ibídem.*
[7] *Ibíd.* p. 5.
[8] *Ibídem.*

> (realismo ingenuo) como de la "actitud naturalista" (positivismo). Lo puesto entre paréntesis es el mundo natural –éste incluye al mundo cultural-. El yo empírico en tanto que pertenece al mundo natural también es afectado por la desconexión. De este modo, **el mundo queda reducido a ser correlato intencional del ego fenomenológico** –o trascendental. La dimensión fáctica de la existencia ha sido puesta entre paréntesis. El sentido de la *epojé* consiste en entender que lo fáctico ha sido puesto entre paréntesis porque el interés de la fenomenología se dirige hacia la esencia del fenómeno –es lo que Husserl designa con el lema "ir a las cosas mismas"-.[9]

En esta desconexión se desactivan condiciones dadas y sabidas de antemano, y no es que niegue o afirme la existencia del mundo sino que la existencia fáctica también es puesta entre paréntesis. El mundo queda reducido a correlato intencional del *ego trascendental*,[10]es decir, el mundo ha quedado reducido a mero fenómeno.

En esa reducción la intencionalidad será la clave para entender la manera en que se da tal correlación, pues todo ha quedado reducido a fenómeno. Desde esa correlación podemos entender la conciencia y su objeto en unidad:

> Así, podemos distinguir dos polos de la intencionalidad: la noesis (acto de pensar) y el noema (lo pensado). La unidad noético-noemática constituye una unidad de sentido. A este respecto cabe señalar que el sentido noemático no depende de la conciencia, sino del noema mismo. Esto significa que el objeto intencional (fenómeno) posee una significación ideal (esencia) irreductible a la conciencia empírica o psicológica. La operación que posibilita el paso a la visión de la esencia (llamada por Husserl "intuición eidética") del fenómeno considerado es la "reducción eidética". La reducción eidética conduce a la intuición eidética. La intuición directa de la esencia representa lo que Husserl denomina "evidencia". Para nuestro autor la evidencia es la vivencia de la verdad[11].

La conciencia funda desde sí misma la manifestación de su objeto, y esto es lo que Husserl llama *vivencia*. Lo que sigue una vez que se está en la vivencia y en la evidencia es proceder por dos distintos caminos: uno es análisis del "*modo originario de dación* de determinada clase de fenómenos"[12] y otro es "las operaciones de síntesis que posibilitan a la conciencia

[9] *Ibíd.* pp. 6-7.
[10] *Ibíd.* p. 3.
[11] *Ibíd.* p. 4.
[12] *Ibíd.* p. 4.

la visión de la esencia del fenómeno".[13] Husserl desarrolla mucho más este método para ir a la esencia de los fenómenos, pero nosotros nos detenemos hasta aquí para retomar el hilo conductor a propósito del asunto de la verdad.

Según esta propuesta husserliana la verdad de las cosas se puede alcanzar, o no, mediante el método adecuado que nos permita acceder a la esencia de las cosas en tanto que fenómenos, mediante reducciones e intuiciones que permiten acceder a la esencia o estructura de las mismas. En la reducción fenomenológica todo queda reducido a un mero correlato del *ego.* En la reducción trascendental todo queda reducido a esencias y es posible acceder a ellas. Para Husserl las cosas son correlatos de la conciencia y esto es algo con lo que Zubiri no concordará, como veremos adelante.

*La crítica de Zubiri a Husserl*

Una de las primeras cosas que critica Zubiri a Husserl es que éste habla de conciencia como una sustantividad, cuando lo único que tiene sustantividad es el *inteligente-sentiente* que realiza actos conscientes. Es decir, para Zubiri no hay conciencia sino actos conscientes.

En segundo lugar, Zubiri piensa que Husserl privilegió el *darse cuenta* o la conciencia, cuando en realidad "la cosa no está presente porque me doy cuenta, sino que me doy cuenta porque está ya presente".[14] En todo caso la conciencia constituye los objetos, pero no la cosa. Hay algo en la cosa misma que es *de suyo* y que me hace posible el *darme cuenta*, "las cosas no son meros correlatos objetivos e ideales de la conciencia sino cosas dotadas de una propia estructura entitativa".[15] Lo más radical y último es ese "estar presente" de las cosas, gracias al cual se pueden desplegar los actos de la intelección, o modos de intelección. Al darme cuenta de algo hay algo que me *está* presente, de tal modo que "el estar es un carácter 'físico' y no solamente intencional".[16]

Pero ¿qué entiende Zubiri por inteligir? Si ese *estar* presente es lo que constituye la unidad del acto de inteligir, entonces "intelección no es acto de una facultad ni de una conciencia,

[13] *Ibíd.* p. 5.
[14] Xavier Zubiri, *Inteligencia Sentiente: Inteligencia y Realidad*, Alianza Editorial, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1980, p. 22.
[15] Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios,* 6ª Edición, Alianza, Madrid, 1974, [Prólogo a la edición norteamericana].
[16] Xavier Zubiri. *Inteligencia y Realidad*, p. 22.

sino que es en sí misma un acto de aprehensión".[17] La aprehensión es un acto "presentante y consciente[18]" y por lo tanto, para Zubiri "inteligir algo es aprehender intelectivamente algo".[19] Ese estar presente es radical y crucial para *darme cuenta*.

Una tercera crítica es la que se refiere al olvido del *residuo hilético*. De ese "*a priori* de correlación" que planteaba Husserl, en el que se encontraba el fenómeno y la conciencia, quedó un residuo. Zubiri le llama a esto el olvido del *residuo hilético* de la percepción. Este residuo es retomado por Zubiri de manera fundamental en su propuesta, pues ese residuo es "la realidad en impresión".[20] ¿Qué significa esto? Zubiri explica que Husserl habla de la *materia* en su propuesta fenomenológica, pero que no la desarrolla. Esta materia es el residuo que queda en la percepción una vez que hemos quitado las intenciones, es el "elemento hilético de la percepción".[21]

> De este elemento hilético de la percepción se esperaría que Husserl hubiese dicho grandes cosas. Pero uno abre el libro y con gran espasmo lee: "lo que llamamos la sensibilidad en sentido estricto representa el residuo fenomenológico de lo que en una percepción normal externa nos queda, después que hemos quitado la intención". ¿Se puede llamar a lo hilético un mero residuo, sin más? Residuo ¿de qué? [...] la materia nunca desempeñó ningún papel en la fenomenología de Husserl, como no fuera para apoyar en ella una intención única, sobre la cual va a hacer incidir su reflexión filosófica.[22]

Este asunto es crucial para entender el pensamiento de Zubiri, ya que se pregunta "¿qué papel desempeña la materia que no sea meramente residual? Zubiri trata de recuperar aquello que quedó pendiente o aislado en la filosofía de Husserl, y lo desarrolla en su obra *Inteligencia Sentiente.* En ella Zubiri intenta recuperar no solamente la materia sino la sensibilidad.

Otro asunto que quedó aislado en la filosofía de Husserl fue la sensibilidad, piensa Zubiri. Este problema se nos ha planteado de la siguiente manera: son los sentidos los que nos dan los "datos" y "es la inteligencia la que va a decirnos qué son las cosas reales".[23] Se nos ha

[17] *Ibíd.* p. 23.
[18] *Ibídem.*
[19] *Ibídem.*
[20] *Cfr.* Xavier Zubiri, *Sobre la realidad*, Alianza, Madrid, 2001, p. 25.
[21] *Ibíd.* p. 13.
[22] *Ibídem.*
[23] *Ibíd.* p. 17.

enseñado que los sentidos nos brindan datos para que sean procesados y comprendidos por la inteligencia, que "inteligir es posterior a sentir".[24] Sin embargo, explica Zubiri, esa oposición es falsa, pues sentir e inteligir constituyen una única unidad intrínseca y formal en un solo y único acto: la *aprehensión*.

Concebir la inteligencia como aquella facultad que nos da razón de lo que es la realidad nos llevó a un grave problema, este problema es la *logificación de la inteligencia*. Pintor-Ramos, estudioso de Zubiri, nos explica que "se privilegió la capacidad de elaborar conceptos abstractos, la capacidad concipiente, y se pensó que esto era lo propio del acto intelectivo como tal…"[25] cuando en realidad no es así.

Las consecuencias de pensar que la inteligencia se sostiene a sí misma en su capacidad de elaborar conceptos y construir un orden por medio de la abstracción han sido graves, explica Zubiri, se ha creado desde esa abstracción un mundo y un orden que no necesariamente se sostiene en la misma abstracción. Además, la realidad siempre es más que lo que podamos decir que es mediante conceptos.

Se creyó que inteligir era concebir. Pero "la función primaria de la inteligencia cosiste en hacerse cargo de la realidad".[26] Esto es, el acto primario y radical de la intelección no es la creación de conceptos sino la aprehensión de la realidad, explica Zubiri. Por eso es importante recuperar el asunto de la sensibilidad, porque "la sensibilidad por sí misma es una vía, la vía de acceso de la inteligencia y del hombre en general a la realidad. Son datos los datos sensibles, pero no *para* una inteligencia sino *de* la realidad".[27]

Y en ese sentido, "la intelección humana es formalmente mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente".[28] ¿En qué consiste esa aprehensión primordial de realidad y cómo es esa verdad real?

### *VII. Verdad real o simple*

[24] Xavier Zubiri. *Inteligencia y Realidad*, p. 11.
[25] Antonio Pintor-Ramos, *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*. Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1994, p. 73.
[26] Xavier Zubiri, *El hombre y la verdad*, p. 47.
[27] Xavier Zubiri, *Sobre la realidad*, p. 18.
[28] Xavier Zubiri, *Inteligencia y Realidad*, p. 14.

Zubiri explica que "al buscar la verdad, lo que el hombre busca *in modo recto* es la realidad; y, naturalmente, *sólo in modo obliquo* la verdad en que la realidad se presenta".[29] Sin embargo, también nos previene de no identificar realidad y verdad, porque puede haber realidades que no estén actualizadas. En ese sentido, no toda realidad es verdad, pero toda verdad está fundamentada en la aprehensión de lo real. Esto "es lo que da margen inexorablemente a distinguir entre verdad y realidad, si bien son nada más dos aspectos de una cosa única, la realidad misma en su carácter real".[30] Es pues este un punto crucial para indagar qué es eso que llamamos verdad dentro de la propuesta zubiriana.

La intelección al ser formalmente mera actualización de la cosa real en tanto que real tiene dos aspectos: el primero es el que concierne a lo real como real (realidad como *de suyo, prius y plus)* que está presente en la intelección misma. (Este sería el camino propio de la metafísica zubiriana, la realidad como problema). Y el segundo es la intelección misma. Es en estos dos aspectos de lo real que aparece la verdad, pues "la mera actualización intelectiva de lo real en cuanto intelectiva es justo lo que llamamos verdad: la cosa es realmente aquello según lo cual está actualizado".[31]

> Cualesquiera sean los medios y vías por los que el hombre pueda tener presente las cosas, éstas han de estarlo ante aquél. De lo contrario sería absolutamente imposible ni comenzar a entender. Podríamos, tal vez, pensar, pero estos pensamientos puros no serían por sí solos conocimientos ni verdaderos ni falsos. A esta patencia de las cosas puede darse radicalmente el nombre de verdad.[32]

Para Zubiri en las formas puras del pensamiento no hay verdad, tampoco la hay en la pura realidad no actualizada. Para él lo real puede estar actualizado de diferentes modos en la inteligencia, o dicho de otra manera, la inteligencia sentiente puede en sus distintos modos reactualizar lo real. Por esta razón, explica Zubiri, hay distintos modos de verdad: la verdad simple o real y la verdad dual. ¿En qué consiste cada una?

---

[29] Xavier Zubiri, *El hombre y la verdad*, p. 13.
[30] *Cfr.* Xavier Zubiri, *Sobre la realidad*, p. 40.
[31] Xavier Zubiri, *Inteligencia y Logos*, Alianza Editorial, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1982, p. 255.
[32] Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, 6ª Edición, Alianza, Madrid, 1974, [Prólogo a la edición norteamericana].

En la *aprehensión primordial* hay actualización simple, por lo tanto hay una *verdad simple*, es decir, al ser actualizada "la aprehensión primordial coincide con la mera intelección de la cosa real en y por sí misma".[33] Para Zubiri hay una unión entre el acto de aprehensión (acto intelectivo) y el momento de impresión (sentir). Estos dos momentos lo son de un solo acto, y es por eso que podemos hablar de aprehensión de realidad por medio de impresión, o aprehensión impresiva.

Pero lo real también puede estar actualizado en otros modos intelectivos ulteriores: "campalmente" o "mundanalmente" es decir, como una cosa real entre otras cosas reales u otras realidades. Esa *intelección* ya no es *simple* sino *dual* por eso su *verdad* tampoco será simple sino *dual*.

Lo que vemos en el desarrollo de *Inteligencia Sentiente* es una descripción de nuestro sentir intelectivo en tanto que sentir la realidad. Es decir, "el hombre siente la realidad",[34] pues "el hombre en virtud de la sensibilidad, se encuentra inmerso en la realidad".[35] De ahí que se pueda preguntar posteriormente cómo estar de determinada manera en esa realidad que siente. De ese momento de impresión en que la realidad se nos presenta afectándonos en su radical alteridad a nuestros sentidos es que quedamos en disposición de buscar comprender qué es y cómo es la realidad. Aquél residuo fenomenológico que Husserl no desarrolló es retomado por Zubiri, para él eso es la realidad. Se trata de estar en lo real, siempre estando en eso que es otro independiente de mí, y que dando de sí se nos da.

La forma en que se nos presenta la realidad es siendo *de suyo, prius y plus*. Esto es, la realidad se nos presenta como siendo en sí misma y dando de si en una *alteridad radical*, esto es, capto las cosas como siendo *de suyo* en mi intelección independientemente de mí. Que la realidad se me presente con carácter de *prius*, quiere decir que las cosas son de alguna manera previas a mi sentir intelectivo, no comenzaron a ser con mi sentir, de alguna manera "eran antes de mí", o al menos así se actualizan. Además, las cosas se nos presentan como siendo algo más que lo que alcanzo a captar de ellas, eso es el carácter *plus.*

[33] Xavier Zubiri. *Sobre la realidad*, p. 256.
[34] *Ibíd.* p. 24.
[35] *Ibíd.* p. 25.

Entonces, la realidad no es totalidad de cosas reales o región de cosas reales, es más bien el modo en que quedan las cosas en mi intelección. "La realidad, pues, es mero carácter de formalidad. Un carácter que consiste en que esta cosa real, que está presente a mi inteligencia me está presente como real, es decir, como algo que le incumbe a la cosa[…] Y esto independientemente del acto de su presentación ante mí, porque esta independencia significa que la verdad le incumbe a la cosa, es cosa de ella".[36]

La verdad para Zubiri, es "de" la cosa, pero se da "en" la inteligencia, nunca sin ella. No es que la verdad sea el conjunto de cosas reales, es más bien ese co-estar de las cosas en tanto que reales en la intelección que se ratifica desde ese dar de sí. Es decir, podemos hacer juicios y conceptos porque precisamente hay algo que nos exige a ir hacia esa realidad, pero "la verdad primaria y radical no consiste en la adecuación de un pensamiento conceptivo o judicativo con las cosas, sino pura y simplemente en la reactualización de la realidad primaria de las cosas en el acto intelectivo primario".[37]

Ésta es la verdad que Zubiri andaba buscando, la verdad real, radical y constitutiva. En ella no cabe error pues no hay dos términos. El ser humano puede errar "no [en] el que haya realidad, sino [en] el cómo es la realidad."[38] Y esto, según Zubiri, es así porque aún no estamos diciendo cómo es la cosa sino simplemente aprehendiéndola, es decir, actualizando la realidad de la cosa en tanto que real. Y además porque "la realidad es pura y simplemente la formalidad con que se presenta todo lo que es *de suyo* en toda impresión de realidad".[39]

Siguiendo con la descripción del acto intelectivo de la aprehensión primordial de realidad donde se da esa *verdad simple* encontramos que éste consta de tres momentos: *afección, alteridad y fuerza de imposición*. La *afección* es quedar impresionado por las notas de la cosa que queda actualizada en mi intelección. La *alteridad* se refiere a que la cosa que me afecta, y queda inteligida de cierta forma, es decir queda como *de suyo* e independiente de mí, de modo tal que desencadena en mí el proceso intelectivo. La fuerza de imposición se refiere a que no queda reducida al acto intelectivo, la cosa siempre será exigencia pues siempre está dando *más* de sí, y lo que se ratifica es esa exigencia y la forma en que está la intelección en

[36] *Ibíd.* p. 31.
[37] *Ibíd.* p. 34.
[38] *Ibíd.* p. 37.
[39] Xavier Zubiri, *Sobre la realidad*, p. 51.

ella. Por esta razón podemos decir que la aprehensión primordial es el momento intelectivo siempre presente en toda intelección.

Las cosas que se me presentan no se agotan en el quedar simplemente aprehendidas, además de esto, provocan en mí diferentes sensaciones, emociones, voliciones, etc., como el deseo de querer saber cómo son en realidad, es decir comprender aquello que quedó aprehendido intelectivamente. Esto es algo de lo que Zubiri llama *voluntad de verdad*.

La realidad nos es dada en un contenido concreto, de una manera específica, puede ser color, olor, sabor, textura, etc., es decir, en notas de cosas reales y, al mismo tiempo, nos es dada como "más" que ese contenido. Las notas de la cosa quedan aprehendidas por los sentidos en contenidos heterogéneos,[40] pero hay algo más de la cosa actualizada, esto es, su carácter de *plus*. El *poder de lo real* es tal que nosotros quedamos afectados por esa cosa de diferentes maneras. La cosa se nos muestra en su *momento individual*, pero al mismo tiempo se nos muestra como una cosa entre otras cosas en un campo determinado de realidad (*momento campal*), y también se nos muestra como una cosa que nos abre a la realidad (*momento mundanal*), y por eso podemos actualizarlas en diferentes modos intelectivos. Esos modos ulteriores son *logos* y *razón.*

En resumen, las cosas se pueden actualizar de modos distintos porque ellas se nos dan de determinada manera, podemos saber cómo es la cosa real en tanto que real, cómo es *en* realidad y como es en *la* realidad. El modo de actualización primario es la aprehensión primordial de realidad, y los modos ulteriores son *logos* y *razón.* En cada uno de ellos hay un modo preciso de actualizar lo real en la intelección, y esa actualización es la verdad. En cada modo intelectivo encontraremos un tipo y una forma específica de verdad. Para Zubiri hay dos tipos de verdad, la verdad simple o verdad real y la verdad dual. La verdad simple se presenta en la aprehensión primordial de realidad y la verdad dual en los modos ulteriores de intelección.

*Verdad real como ratificación*

¿Qué le añade la intelección a la realidad? La intelección sentiente, en tanto que actualización de lo real no añade nada a la cosa, explica Zubiri: "lo que la mera actualización de lo real

[40] *Cfr.* Antonio Pintor-Ramos, *Op. cit.,* p. 100.

añade a la realidad es, pues, su verdad".[41] La verdad es por lo tanto una cualidad de la intelección. ¿Entonces qué es la verdad en tanto que cualidad de la actualización?

Recordemos que esta propuesta de Zubiri plantea que "realidad y verdad no son idénticas. Intelección, y por tanto verdad, son aspectos de la actualización".[42]Esto quiere decir que verdad y realidad no son correlativas pues la realidad no es correlato de la verdad. Es decir, es la realidad la que da verdad a la intelección, pues la verdad es "de" la cosa pero en la intelección. Eso es lo que Zubiri llama "verdadear".[43] Entonces, la verdad "es pura y simplemente el momento de la real presencia intelectiva de la realidad".[44] Por eso el carácter de esta verdad real se debe a que en la aprehensión primordial lo aprehendido lo es en y por sí mismo. En ella lo aprehendido está directamente, inmediatamente y unitariamente aprehendido como *de suyo*. Y ese *de suyo* es, explica Zubiri, un momento de la cosa anterior (*prius)* a su propio estar aprehendida, pues las cosas no comenzaron a ser con mi intelección.

> Y en esto consiste justamente su realidad. Pero claro está, este de suyo anterior a la aprehensión, está, sin embargo aprehendido en su propia anterioridad; esto es, está presente en la intelección sentiente. Pues bien, este de suyo en cuanto anterior a la aprehensión es realidad. Y este de suyo, esta realidad, en cuanto presente en la aprehensión es justamente verdad. Verdad es realidad presente en intelección en cuanto está realmente presente en ella. Por tanto, la verdad primaria y radical de la intelección no se identifica con la realidad, pero no añade a lo real nada distinto a su propia realidad. Lo que añade es una especie de ratificación según la cual lo aprehendido como real está presente en su aprehensión misma: es justo ratificación del de suyo, ratificación de la realidad propia. Ratificación es la forma primaria y radical de la verdad de la intelección sentiente. Es lo que yo llamo verdad real.[45]

La verdad es pues una cualidad de la intelección que libremente exigida va y viene en lo real. En la *verdad real* o *verdad simple* no hay por un lado la cosa real y, por otro, su concepto, afirmación o razón, sino que hay la cosa real en sus dos momentos internos, dice Zubiri: su actualidad propia y su propia ratificación. Pero conviene aclarar que toda verdad dual se encuentra fundada en la verdad real.

---

[41] Xavier Zubiri, *Inteligencia y Realidad*, p. 230.
[42] *Ibídem.*
[43] *Cfr. Ibíd*., p. 231.
[44] *Ibíd*. p. 231.
[45] *Ibíd.* p. 233.

> […] En la verdad real no hay dos términos, sino uno solo, la cosa real misma, puesto que la intelección no es sino mera actualización. Lo que hay en la verdad real no son dos términos, sino algo así como dos condiciones de un solo término, de la cosa real, a saber, la condición de realidad 'propia' y la condición de realidad actualizada.[46]

Para Zubiri, esta segunda condición de "realidad actualizada" es la que exige que la intelección esté en lo propio, es decir, que se ratifique de alguna manera. La realidad está exigiéndose en la intelección por ese carácter de *más* que siempre está dando de sí. Por eso la presencia no es mera presencia sino un *estar exigente* que conlleva el problema de la verdad. Es decir, la verdad es un asunto de la intelección, pues la verdad real es ratificación de actualidad intelectiva de la realidad y en ese sentido es realidad verdadera. "La intelección no es verdadera por ser intelección, sino por serlo de la realidad".[47] La función de la verdad real es hacer verdadera la intelección.[48]

Este asunto lo explica mejor Pintor-Ramos cuando dice que hay una relación constitutiva entre verdad e intelección, es decir, para que haya verdad tiene que haber intelección, pues "la realidad lo es en la actualidad de sus notas, pero ello no significa ninguna verdad, solo cuando la realidad queda actualizada intelectivamente aparece la verdad".[49] En ese mismo sentido, este autor dice que la falta de actualización no puede considerarse una no-verdad. No tendría sentido hablar de la no-verdad pues como dijimos sería algo que queda fuera de la intelección, y al parecer fuera de la intelección no hay verdad. Para poder hablar de una no-verdad tendríamos que ratificar que no se ratifica, y aún en este caso la verdad real es la ratificación de la no-ratificación, que es ya no una verdad simple sino dual.

Esto es pues la verdad real o realidad verdadera: "la verdad primordial en la cual siempre se está"[50] y se está siempre "en exigencia" de dar la intelección lo propio de lo real. Es la impresión de realidad la que da unidad-en-exigencia a toda la intelección en sus diferentes modos. Desde esta impresión se puede avanzar a la comprensión desde el *logos* y la *razón* para que desde esa "*realidad en hacia*" nos preguntemos cómo es la realidad ya no solamente

[46] *Ibíd.* p. 117.
[47] *Cfr.* Antonio Pintor-Ramos, *Op. cit.*, p. 109.
[48] *Ibídem*.
[49] *Ibíd.* p. 113.
[50] *Ibíd.* p. 114.

en sí misma sino junto con otras cosas y en el mundo, es decir, respecto a otras cosas. Ahí la verdad tendrá ese carácter dual del que tenemos que hablar ahora.

En ese sentido, la idea clásica de verdad que consiste en afirmar algo sobre una cosa sería para Zubiri una *verdad dual*, mientras que en la *verdad real*, al ser ratificación de la realidad se trata de una *verdad simple*. En la *verdad dual* tomamos distancia de lo actualizado primordialmente pero nunca salimos la real. Si volvemos desde su concepto a la cosa real, esta verdad es *autentificación*. Si volvemos a la cosa real desde una afirmación es *conformidad*. Si volvemos a la cosa real desde su razón, se trata entonces de la verdad como *cumplimiento.*[51]Pero como en la verdad real nunca tomamos distancia de lo actualizado podemos decir que solamente se trata de *ratificación.*

> En la verdad real lo real está *ratificando*. En la verdad de autenticidad, lo real está *autenticando*. En la verdad de conformidad, lo real está *veredictando*; esto es, lo real está dictando su verdad. En la verdad de razón lo real está *verificando*.[52]

### *VIII. Logos y su verdad dual*

Como dijimos inteligir es actualizar lo real, pero esa actualización se da en diferentes modos. En la impresión de realidad lo real nos exige que busquemos un modo de estar en lo real que ratifique lo propio y encuentre la unidad de "la" realidad. Cuando yo siento la realidad capto cosas en su dimensión individual, pero también me doy cuenta de que esa cosa me apunta a otras cosas o es respecto a otras y que me apunta a la realidad. Es distinto preguntarnos que son las cosas como *de suyo*, en sí mismas, como se nos presentan en la intelección, y otra cosa es preguntarnos qué son las cosas respecto a otras cosas, es decir en el campo, y además en el mundo. La intelección tiene que habérselas con las cosas de otros modos ulteriores. Este modo de intelección que va a hacia la cosa real para saber lo que es en realidad es el *logos sentiente.*

Para Zubiri no hay "la" realidad, lo que son cosas reales que forman intrínsecamente un sistema de notas más o menos clausuradas, y al mismo tiempo cada cosa nos abre el camino hacia otras cosas y a la realidad. En el *logos* las cosas reales lo son respecto a otras cosas en

[51] *Cfr.* Xavier Zubiri, *Inteligencia y Realidad*, p. 235.
[52] *Ibídem.*

un campo. "Por eso, para poder determinar la realidad de la cosa aprehendida primordialmente es necesario actualizar no sólo la cosa, sino la cosa en relación a otras cosas, pues no es una cosa aislada en sí misma sino que está en *respectividad*. Es necesario actualizarla en su respectividad remitente, la cual configura la realidad como un campo, en el que cada cosa es real y, además, lo es de determinado modo".[53]

El campo no es algo que se añada, explica Pintor-Ramos siguiendo a Zubiri, ni tampoco es un resultado de la actividad del *logos*, es más bien una dimensión de las notas mismas. "En toda aprehensión primordial las cosas muestran una dimensión individual y una dimensión campal como manifestaciones indiferenciadas y ahí mismo se inscribe la posibilidad de diferenciales ulteriormente".[54]

El *logos* como otro modo de intelección, en tanto que actualización de lo real, nunca sale de la aprehensión. Es un desplegar la intelección en un *hacia* que las mismas cosas posibilitan y determinan en su carácter de apertura, es decir, *de suyo* las cosas traen direccionalidad. En ese sentido, "toda realidad es abierta a su campalidad",[55] y la campalidad es un momento de la *trascendentalidad* (propio del carácter dinámico y de la apertura de lo real). Pero el *logos,* en tanto que otro momento de intelección, consiste ya no en actualizar lo real como meramente real sino en su apertura y campalidad. Es decir, consiste en actualizar algo en relación a otras cosas en realidad.

El *logos* en sí sería "decir declarativamente algo sobre algo",[56] pero esa declaración o afirmación lo es *en* realidad. Por lo tanto, "el objeto primario y directo del logos no es el ser de una cosa […] sino su realidad, en tanto que como campal, permite una actualización diferenciada de esa respectividad constitutiva de la realidad misma".[57] Logos "es una modalidad intelectiva por la que una cosa real es aprehendida conforme a lo que tal cosa es en el campo y en función de las otras cosas que configuran ese campo, inteligir lo que algo es *en realidad"*.[58]

[53] Antonio Pintor-Ramos, *Op. cit.* p. 131.
[54] *Ibíd.* p. 134.
[55] *Ibíd.* p. 137.
[56] Xavier Zubiri, *Inteligencia y Logos*, p. 47.
[57] Antonio Pintor-Ramos, *Op. cit.* p. 139.
[58] Xavier Zubiri, *Inteligencia y Logos*, p. 59.

La *fuerza de imposición* de lo real trajo consigo el que tengamos que concretar la actualización de ese algo. Para ello hay que tomar distancia de los contenidos dados en la aprehensión primordial. Sin embargo, esto no quiere decir que salgamos del ámbito de lo real, aunque quisiéramos salir esto no es posible pues seguimos retenidos en ella, estamos "henchidos de realidad". Lo que es necesario es un *distanciamiento* de lo actualizado *en* realidad. Sin embargo, al tratarse de otra modalidad intelectiva en la que ya no se trata de actualizar lo real en tanto que real, sino *en* realidad, esta modalidad intelectiva tiene un carácter ya no simple, sino dual. En la aprehensión primordial encontrábamos una verdad real o simple, aquí se da una verdad dual. ¿Cómo se da esa dualidad en la actualización?

*Verdad dual*

Recordemos, "gracias al momento intelectivo originario [aprehensión primordial de realidad], otras actualizaciones de lo real también tendrán verdad o se les podrá buscar su propia verdad".[59] Es aquí donde surgirá esa verdad dual, no entre sistema de conceptos y las cosas, sino una dualidad dentro de la misma realidad aprehendida primordialmente. Sin embargo, conviene aclarar que "la verdad dual no se superpone ni se yuxtapone a la verdad real; justamente porque esta es 'principio', son las notas de la verdad real, o de la realidad en ella actualizada, las que hacen posibles sus caminos específicos y las que conforman un ámbito de verdad dentro del cual podemos establecer juicios o adquirir conocimientos con pretensiones de verdad".[60]

Ahora bien, si en la aprehensión primordial realidad e intelección son congéneres, en *logos* no lo son. Por eso es *dual*, porque se trata de un proceso en el cual "es la realidad con sus notas quien guía todo el proceso intelectivo, pero los contenidos intelectivos que resultan de cada actualización diferenciada, sólo se tornan actuales gracias a la intervención concreta de la libertad dentro del ámbito de lo real".[61]

Nuestra intelección nunca agota la realidad, ésta siempre es *más* que el modo en que queda actualizada. La verdad será una especie de "coincidencia" y no de adecuación. Coincidencia

[59] Antonio Pintor-Ramos, *Op. cit.* p. 117.
[60] *Ibíd.* p. 125.
[61] *Ibíd.* pp. 150-151.

no quiere decir asimilación o identidad, sino una dualidad en la que confluyen, o no, el afirmar algo de algo y el algo.

El carácter de la verdad dual es intelección en distancia, es decir, inteligir una cosa desde otras. La inteligencia es movimiento, es decir, la intelección para actualizar dualmente necesita distanciarse de lo ya actualizado, esto es, se trata de una re-actualización. Y esa re-actualización es "en coincidencia" entre el movimiento intelectivo y la realidad. Verdad dual es c*oincidencialidad* y la afirmación es "la actualización en distancia reversiva de lo que lo real es en realidad".[62]

Ahora bien ¿por qué debe distanciarse y en qué consiste esa reversividad? Esto lo responderemos más adelante. Primero hay que aclarar que la actualidad coincidencial no es formalmente verdad, dice Zubiri, sino que se trata de un ámbito de verdad dual. Esto quiere decir que "la verdad dual se constituye en la actualidad coincidencial […] y que esta constitución es un acontecer: en la actualidad coincidencial acontece la verdad dual".[63] "Lo que es radical y formalmente dual es actualidad coincidencial".[64]

Para Zubiri "la verdad real se tiene o no se tiene. Pero a la verdad dual se llega o no se llega en coincidencia".[65]La coincidencia llega a colmar la distancia entre dos términos coincidentes. Estos dos términos son la intelección afirmativa y lo que la cosa ya aprehendida como real es en realidad.[66] Ahora bien, ¿cómo se colma esa distancia?

La verdad dual del *logos* tiene una estructura dinámica para colmar esa distancia: se da en un *medio*, en cierta *dirección* y en diferentes *fases*. Para Zubiri, entre intelección y realidad hay distancia, pero no separación, por eso es posible la coincidencia, porque ésta no es un tercer término que una a ambas, no es una especie de puente, sino que ésta es un "momento intrínseco" de ambas, pues se está ya en lo real.[67]Se toma distancia no *de* la realidad sino *en* la realidad. Por eso podemos entender que "lo que el juicio afirma no es la pura y simple

[62] Xavier Zubiri, *Inteligencia y Logos*, p. 124.
[63] *Ibíd*. p. 262.
[64] *Ibídem.*
[65] *Ibídem.*
[66] *Cfr. Ibíd.*, p. 262.
[67] *Ibíd.* p. 267.

realidad, sino lo que la cosa ya aprehendida como real es *en* realidad".[68] Para Zubiri éste es el modo como se sitúa el *logos* respecto de las cosas: en distancia.

La coincidencialidad se da en el medio, y el medio es algo intrínseco a la inteligencia y a las cosas, pues el medio es la verdad real expandida. Y en tanto que medio, la verdad real es el mediador intrínseco y formal de lo actualizado en la afirmación.[69]

Lo *dinámico* de la estructura refiere al movimiento intelectivo del ir, al ser exigido a actualizar lo que la cosa es *en realidad.* El movimiento consiste en ir inteligiendo lo que una cosa es en función de otras, "vamos hacia aquella cosa, pero desde las demás".[70] El movimiento direccional intelectivo consiste en ir "desde-hacia", pero necesita un momento de detenerse a considerar lo que la cosa es en esa luz que se va a inteligir. A ese momento Zubiri le llama "retracción" (no de la realidad sino en la realidad). Ese momento de retracción es la distancia intelectiva. Es inteligir en retracción, es inteligir lo que una cosa es en función de otras.

Esta realidad es la que llama "sería", y esto es dirección. "La cosa a la que direccionalmente intentamos llegar es la cosa que ya tiene verdad real, pero que está incoativamente abierta, y que por tanto se despliega incoativamente en exigencia: es la cosa real como exigencia".[71] Esta exigencia viene de la fuerza de imposición de lo real pero en la intelección misma. Por lo tanto, "la coincidencia entre el movimiento intelectivo y la cosa es una coincidencia de carácter formalmente dinámico: es la coincidencia de una dirección y de una exigencia".[72]

La afirmación adquiere pues su carácter preciso, es el paso del "sería" al "es". Pero la afirmación no solamente es dirección, explica Zubiri, sino también una vía, y esa vía que elijo es mi opción. Cuando yo me enfrento por ejemplo a un árbol, puedo optar por la dirección de sus frutos, y seguir esa vía. Pero precisamente la afirmación no es mera enunciación sino "positiva intelección de lo real".[73] Por tal razón la vía nos debe guiar rectamente hasta la cosa real.

---

[68] *Ibídem.*
[69] *Ibíd.* pp. 268-269.
[70] *Ibíd.* p. 270.
[71] *Ibíd.* p. 274.
[72] *Ibídem.*
[73] *Ibíd.* p. 284.

En ese sentido, si se quiere llegar a la coincidencialidad, la estructura direccional necesita ciertas valencias. Las valencias son aquellas luces que nos dan pauta a la rectitud de la vía. En toda afirmación hay actualización de aquello que se afirma y la simple aprehensión desde la que se afirma, explica Zubiri.

En toda afirmación hay dos términos, por eso la primera valencia necesaria para la verdad es la *paridad*. Zubiri, pone el ejemplo siguiente: si alguien pregunta qué número de alas tiene ese canario y yo contesto amarillo, esa respuesta no es una coincidencia afirmativa. ¿Por qué? Porque lo real de lo preguntado va en la línea de la cantidad y no de la cualidad. Por lo tanto, al no haber coincidencia tampoco hay *rectitud*. Las dos direcciones son dispares, y se requiere una paridad entre la dirección de la simple aprehensión y las exigencias de lo real.[74]

¿Entonces eso quiere decir que rectitud es sinónimo de verdad? De ninguna manera, explica Zubiri, rectitud es paridad, más no verdad. La dirección acusa una línea de la actualidad de lo real y no otra. Dicho sea de paso, las categorías no son "géneros" como pretendía Aristóteles, ni tampoco formas del juicio como planteaba Kant. Explica Zubiri que las categorías son líneas direccionales de actualización de lo real según sus diversas dimensiones.[75]

La segunda valencia que necesita la verdad es el *sentido*. El sentido es el segundo momento de la valencia porque se puede caer en sinsentido o en el contrasentido. Zubiri explica que el sinsentido es cuando el sentido de mi simple aprehensión queda fuera de las exigencias de la cosa real del que se afirma. Y el contrasentido sucede cuando en la afirmación el sentido de la simple aprehensión destruye las exigencias de aquello sobre lo que se afirma. Se puede caer en un disparate.

La tercera y última valencia es la el orden de la *verdad y el error*. La vía del error es la vía de la actualidad falsificada, dice Zubiri. Y es falsificación el tomar mi parecer como realidad. Pero verdad y error son dos valencias de la coincidencia en el orden de la verdad.[76] "Verdad es la coincidencia entre parecer y realidad cuando es la realidad la que determina el parecer;

[74] *Cfr. Ibíd.,* pp. 284-285.
[75] *Cfr. Ibíd.,* p. 286.
[76] *Cfr. Ibíd.,* pp. 290-291.

error es el caso contrario".[77] Y explica además que, como posibilidades, la verdad y el error de la afirmación son co-posibles precisamente porque son vías de actualidad coincidencial fundadas en la verdad real.

Además de haber aclarado en el movimiento intelectivo que lo real es aquello hacia lo que se mueve la afirmación, Zubiri aclara el carácter de lo real mismo precisa y formalmente afirmado. A lo afirmado le considera un precipitado de lo real en afirmación, es decir, en él se encuentra la valencia verdad-error. Y en tanto que duales verdad y error son formalmente dinámicos. Primero porque son momentos de un acto de afirmación, segundo porque afirmación es en una dirección (parecer y ser), y tercera porque lo afirmado tiene una estructura formal dinámica.[78]

La intelección afirmativa es un movimiento, explica Zubiri, que tiene fases distintas, (*dinamismo fásico*). Este dinamismo es el movimiento de retracción respecto de lo que es en realidad la cosa real, y una intención afirmativa de lo que es. Pero ambos son fases de un solo movimiento, esto es, la intelección a distancia. Zubiri pone el ejemplo de la afirmación "este papel es blanco" y explica que la cuestión no es que este papel tenga blancura, sino cómo llega a ser verdad, es decir, cómo llega a acontecer la actualidad intelectiva de la blancura en este papel:

> Por tanto la verdad no está ahí, sino que es algo que constitutivamente acontece. El blanco está tenido por este papel, pero la verdad no está tenida sino que es el acontecer intelectivo mismo de lo blanco en este papel. La verdad acontece en la actualidad intelectiva de lo que una cosa real es en realidad: es el acontecer de la actualidad coincidencial de que este papel es realmente blanco.[79]

En dicha afirmación, "este papel es blanco", explica Zubiri que se da una doble afirmación. Por una parte, se afirma que la cualidad según la cual este papel se me actualiza intelectivamente es esa cualidad que consiste en "blanco", y por otra parte, que esa cualidad está realizada en este papel, es decir, es real en él.[80]

[77] *Ibíd.* p. 291.
[78] *Cfr. Ibíd.,* p. 296.
[79] *Ibíd.* p. 298.
[80] *Cfr. Ibíd.,* p. 299.

La afirmación tiene por lo tanto dos fases, según nuestro autor. En la primera fase aquello que se afirma del sujeto es en sí mismo lo que realiza en él una simple aprehensión determinada, esto es lo que llama *autenticidad*. "La autenticidad es la actualidad coincidencial como conformidad de lo real con mi simple aprehensión".[81] Por ejemplo, Zubiri habla del "vino no auténtico". Es decir, podemos tener un concepto de vino, pero lo real del líquido puede ser otra cosa. Para que haya autenticidad no solamente debe haber actualidad coincidencial sino que ésta consista en *conformidad*.

La segunda fase es la que llama *conformidad de intención* afirmativa. Se trata de la conformidad de juicio con lo real, lo real en tanto que actualizado coincidencialmente en la intelección. Es interesante saber que, según Zubiri, "a lo real le es indiferente la actualidad intelectiva, pero la actualidad intelectiva incluye formalmente lo real. Por eso es por lo que puede haber una conformidad con lo real mismo".[82] Esa conformidad, explica Zubiri, es de índole intencional. Esto es, una conformidad entre lo actualizado como actualizado y la actualidad misma de lo real, es decir, realizándose en la cosa.

Resumiendo: la verdad dual del *logos* es una cualidad de la intención afirmativa, en ella lo que la cosa es en realidad queda coincidencialmente actualizada en la intelección entre otras cosas. La actualización acontece en un medio, según una dirección determinada y según su estructura dinámica. Es pues autenticidad, conformidad judicante y cumplimiento. Pero, ¿cómo se da esto?

La verdad dual consiste en que en la cosa real coincidan las simples aprehensiones y afirmaciones como la actualización diferenciada de la cosa en su campo, o dicho de otra manera, la intelección afirmativa y la cosa en realidad.[83] ¿Cuáles son esos modos de simples aprehensiones y cuáles las modalidades de actualización diferenciada? Los tres modos de simple aprehensión de lo que habla Zubiri son: perceptos, fictos y conceptos. El precepto, que se refiere a la percepción, es la forma primaria de toda simple aprehensión y en ella "las notas que están percibidas y cómo están percibidas, responde a la pregunta "¿qué sería esto?". Los fictos que refieren a la ficción, responde a la pregunta "¿Cómo sería esta cosa en

[81] *Ibíd.* p. 301.
[82] *Ibíd.* p. 306.
[83] *Cfr.* Antonio Pintor-Ramos, *Op. cit.* p. 166.

realidad?". Y los conceptos que refieren a esa direccionalidad responden a "¿qué es la cosa en realidad?".[84] Todas estas son maneras de responder a lo real en forma de aprehensiones simples.

Las modalidades de actualidad diferenciada son: *ignorancia*, *barrunto*, *duda*, *opinión*, *plausibilidad* y *certeza*. La ignorancia es actualización indeterminada, el barrunto es la actualización como indicio (vislumbre, confusión, sospecha), la duda es actualización como ambigüedad, la opinión es actualización como preponderancia (inclinación, probabilidad, convicción), la plausibilidad es actualización como obviedad, y finalmente, la certeza es la actualización como efectividad.[85] Estos serían los grados de la verdad dual.

Desde esta propuesta es importante rescatar que si nos quedamos con la capacidad de crear conceptos como modo de simple aprehensión y la reducimos a eso, la realidad siempre sería buscada como un *es* y nos llevaría una confusión muy grave. Pintor-Ramos siguiendo a Zubiri explica que "entender el *qué* sería entender lo que la realidad *es* y declararlo atribuyendo al sujeto un predicado; realidad consistiría en ser de uno u otro modo, con lo cual la realidad queda *entificada"*.[86] La realidad parecería clausurada y cerrada, cuando la realidad es esencialmente abierta y dinámica.

Si la verdad dual es dinámica y consiste en esa coincidencialidad mencionada, entonces resulta que hay diferentes tipos y grados de verdad. Pintor-Ramos explicando a Zubiri lo menciona de la siguiente manera:

> Hay muchas verdades posibles, caben fases y grados dentro de la verdad sin que por ello dejen de ser verdades; pero tales grados y fases sólo pueden reconocerse y ordenarse en referencia última a la verdad real, principio y guía de todo el proceso intelectivo. La verdad real no es relativa, ni tiene fases ni grados, sino que esos grados surgen ulteriormente gracias al carácter abierto de esa realidad.[87]

Ahora bien, si hay tantas posibles verdades y grados ¿cómo sabremos cuál el correcto modo de actualizar lo real en el logos? ¿Cuándo y cómo sabemos que hemos llegado a la plena

[84] *Cfr. Ibíd.,* p. 153.
[85] *Cfr. Ibíd.,* pp. 163-164.
[86] *Ibíd.* p. 159.
[87] *Ibíd.* p. 169.

"coincidencialidad"? Zubiri explica que hay dos vías para actualizar lo real en el *logos*, una es la vía de la verdad y la otra es la vía del error. La vía de la verdad tiene que ver con esa *rectitud* y *autenticidad* de la que hablábamos, "arranca de la exigencia de lo real, marcha sobre su pauta y a ella como meta está rectamente dirigida".[88] La vía del error también arranca de lo real, "pero en su marcha autonomiza las simples aprehensiones y se aparta de lo real",[89] hay una desviación con respecto a la actualidad que va al margen de lo real. Desde esto se entiende que "la vía de la verdad es la vía según la cual es lo real lo que fundamenta el parecer. La vía del error es la vía según la cual el parecer fundamenta la realidad; la realidad sería lo que nos parece".[90] El error consiste en que "es verdadera actualidad pero no actualidad verdadera sino falsa".[91]

Resulta interesante saber que "todos los juicios verdaderos, como conformidad, apuntan a una remota adecuación en lejanía. Este punto jamás se logrará alcanzar por el movimiento intelectivo",[92] porque es solamente un juicio adecuado pero no agota lo aprehendido ni todas las aprehensiones. Pero entonces, ¿siendo verdades parciales y aproximativas son plenas verdades? Pintor-Ramos, explicando a Zubiri, dice que sí, que se trata de verdades plenas, primero porque las verdades duales son graduales y segundo porque actualizan aspectos reales de las cosas. Son verdades no porque sean verdades sino porque lo son de las cosas reales.[93]

Ahora bien, qué sentido tiene hablar de una tercera modalidad intelectiva, ¿será que no nos podemos conformar con esa verdad dual en la que la autenticidad nos guardará del error y nos conducirá por la vía de la verdad?, en esa tercera modalización intelectiva ¿hay otra verdad?

### *IX. Razón y verdad dual*

Como vimos en el *logos* ese carácter de apertura y de imposición que tiene lo real nos ha movido a desplegar una investigación acerca de lo que la cosa es en realidad. "El logos

[88] *Ibíd.* p. 174.
[89] *Ibídem.*
[90] Xavier Zubiri, *Inteligencia y Logos*, p. 289.
[91] Antonio Pintor-Ramos, *Op. cit.*, p. 174.
[92] *Ibíd.* p. 324.
[93] *Cfr.* Antonio Pintor-Ramos, *Op. cit.*, p. 179.

actualizó las cosas como siendo reales en su campo, pero su realidad sigue excediendo, sigue rebasando los contenidos concretos con que el logos la ha mostrado".[94] Es por eso que para dar cuenta de la realidad, ya no de las cosas, sino del campo, es decir, de la realidad mundanal es necesario un nuevo distanciamiento. "La realidad que se mostró como *de suyo* con todas sus notas de forma compacta [*nuda realidad* de la aprehensión primordial], que se distendió como esta realidad entre las demás cosas reales del campo [en realidad del *logos*], es de nuevo expandida en profundidad para determinar su realidad *mundana* y poder inteligirla en realidad misma".[95] Ahora tomamos distancia del campo aprendido.

Ahora bien, ¿qué es la *razón sentiente* como modalidad intelectiva? La razón no es algo que se origine y sostenga en sí misma, la razón es una modalización intelectiva que supone los anteriores momentos. "Lo específico de la razón es desbordar todos los contenidos campales y especificar la trascendentalidad mediante algún contenido transcampal".[96] El carácter sentiente de la razón queda afectado siempre por esa excedencia, y "esa excedencia sentida en el campo la intenta colmar la razón".[97] Por eso, "lo sentiente de la razón no se refiere al contenido propio de ella, sino al carácter impresivo de esa realidad que la razón intelige de un modo peculiar *marchando* impresivamente en él".[98]

Ahora bien, la razón es actualidad intelectiva en profundidad, principio, fundamento, ultimidad, y allende. Se trata de inteligir lo que fundamenta la campalidad concreta de las cosas, pero no se trata de un "allende la realidad", explica Pintor-Ramos siguiendo a Zubiri, sino de una "realidad-allende", que es lo físico mismo pero en una dimensión formal distinta.[99] Una vez más, no es que salgamos de la realidad dada en aprehensión y reactualizada en el logos, sino que es otro momento en esa realidad, se trata de la realidad expandida en sus tres dimensiones distintas: primordial, campal y fundamental.

Pero también se trata de una nueva modalización intelectiva en la cual el dinamismo intelectivo ya no se mueve en lo aprehendido sino en lo *ignoto* y hacia ello marcha la *razón*.

---

[94] *Ibíd.* p. 248.
[95] *Ibíd.* p. 247.
[96] *Ibíd.* p. 249.
[97] *Ibíd.* p. 250.
[98] Xavier Zubiri, *Inteligencia y Razón*, Alianza Editorial, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1982, p. 86-87.
[99] *Cfr.* Antonio Pintor-Ramos, *Op. cit.,* p. 251.

Esto es de esta manera porque "las cosas dan que pensar".[100] Se marcha en busca no ya de lo actualizado campalmente sino de "lo que en esa realidad misma es principio".[101] "Lo específico de la *razón*, a diferencia de la aprehensión primordial y del logos, es la actualidad explicita e esa principialidad de todo lo real".[102]

Es decir, "el principio de todos los limitados principios de la razón es *realidad*: realidad en su físico e idéntico carácter. Y en este sentido, digo que realidad es principio último: es último en el sentido de que su intelección es lo que constituye el principio de razón en cuanto tal".[103] Andamos, pues, en busca de ese principio y fundamento, porque, como bien explica Pintor-Ramos siguiendo a Zubiri, "lo fundante, es fundamentante cuando otorga a lo fundado su propio carácter de realidad".[104]

A la intelección campal el fundamento se le presenta como problema, es *enigmático*. Por eso la razón, frente a esa exigencia de fundar la realidad campal, actualiza la realidad en un distanciamiento intelectivo frente a lo dado en el *logos*, pero este distanciamiento es un proceso de "irrealidad fundamental". La realidad en el *logos* era un carácter de esto "sería" la realidad, es decir, se trataba de un carácter provisional a espera del juicio afirmativo judicante. En la razón hay más bien un "podría ser", pues toda la actualización de la realidad como fundamento es realidad posible.[105]

"Es la propia realidad en su exigencia de actualización transcampal quien nos fuerza a liberarnos de los contenidos dados en la aprehensión y a construir un esbozo concreto capaz de guiarnos en la búsqueda de esa vertiente no aprendida".[106] Ahora bien, ¿qué es lo propio de esa *razón* que es obligada a liberarse de los contenidos y construir esbozos?

Para Zubiri lo específico de la intelección racional es el conocimiento de la realidad, y no puede haber conocimiento sin actualización de lo real. "La cosa inteligida entre otras de su campo queda, a la luz de la razón, resaltada sobre el fondo de su propia realidad; esto es lo

[100] Xavier Zubiri, *Inteligencia y Razón*, p. 29.
[101] Antonio Pintor-Ramos, *Op. cit.*, p. 258.
[102] *Ibídem.*
[103] Xavier Zubiri, *Inteligencia y Razón*, p. 52.
[104] Antonio Pintor-Ramos, *Op. cit.*, p. 258.
[105] *Ibíd.* p. 261.
[106] *Ibídem.*

que Zubiri denomina objetualidad, que ya no es mero termino de afirmación judicativa, sino una posición (*positum)* intelectual de la cosa real concreta sobre su realidad profunda".[107]

Ahora bien, dentro de la misma realidad se da en la razón también una dualidad entre su momento campal y su marcha transcampal. La razón busca concretar la fundamentalidad última de lo real, pero en esta dualidad la verdad, en tanto que conformidad, no será coincidencia sino *encuentro*. Encuentro entre la sugerencia de los contenidos campales y el *esbozo de la razón*.

Para Zubiri toda marcha de la razón es metódica. Hay muchos métodos para conseguir esa actualización. El método que propone Zubiri es la *experiencia* en tanto que "probación física de la realidad".[108] Pero para Zubiri, experiencia no quiere decir lo mismo que sentir, experiencia consiste en ser acto, acto de estar fundamentando.

Para lograr ese acceso a la realidad el método sigue tres pasos. El primero consiste en que la actualización campal exige un paso posterior y en esa marcha las actualizaciones campales actúan como sistema de referencia respecto al obstáculo que la razón debe salvar. Segundo, que para ello la razón construye un esbozo mediante una "irrealización" en lo que "podría ser" la realidad (fundamental). Y tercero es *reversivo*, pues el esbozo elegido muestra, o no, que lo realizan las exigencias reales que pusieron en marcha el proceso.[109]

El problema con esto, dice Pintor-Ramos siguiendo a Zubiri, es que no se puede probar más que un solo camino, y que tampoco se puede probar que ese camino es el único.[110] Así que el conocimiento no es algo acabado y dado de una vez para siempre, sino que "por ser intelección con un sistema de posibilidades libremente construido desde un sistema de referencia, es un conocimiento abierto, no solo de hecho y por limitaciones humanas, sociales e históricas, sino que es abierto en tanto que conocimiento por necesidad intrínseca, a saber, por ser intelección en esbozo. Y este es un momento formalmente constitutivo de la intelección racional en tanto que tal".[111]

---

[107] Antonio Pintor-Ramos, *Op. cit.*, p. 291.
[108] *Cfr.* Xavier Zubiri, *Inteligencia y Razón*, p. 227.
[109] *Cfr.* Antonio Pintor-Ramos, *Op. cit.*, p. 273.
[110] *Ibíd.* p. 276.
[111] *Cfr.* Xavier Zubiri, *Inteligencia y Razón*, p. 222.

Así pues, las cosas dan qué pensar, no todo es intelección activa. Dicho de otra manera, nuestra intelección jamás agota en su actualización lo real.[112] Desde esta perspectiva, cambia el carácter de conocer. Conocimiento es distinto de intelección. El conocimiento es intelección, pero por ser aprehensión de lo real. Pero no toda intelección es conocimiento, esta no es la única manera de actualizar lo real. Y "sólo hay conocimiento cuando esta actualización es fundamental".[113]Esto es, cuando se busca el fundamento y la principialidad de la realidad.

Ahora bien, ¿por qué no puede haber conocimiento sin intelección? Porque el conocimiento sólo es posible en tanto que actualización de lo real, es decir intelección sentiente. Esa intelección sentiente no agota como dijimos lo real en la actualización, lo real siempre está dando más de sí, y eso hace palpable que la intelección es ciertamente insuficiente. Así que el conocimiento es la propia expansión de la intelección, una "expansión es actualización inquirente de lo ya actual",[114] y no simple actualización. Es decir, se trata de se trata de una "actualización expandida"[115] pero cuya expansión llevará, o no, a una nueva actualización de lo previamente actual.[116]

De igual modo, conocer no consiste en conocer causas y principios que fundan, sino en conocer los fundamentos, sería conocer "fundamentalmente". Conocer en profundidad es la marcha de la razón, y en esa marcha puede haber grados, pues conocer algo en profundidad no es conocer su realidad última. La profundidad es siempre una dimensión abierta, y Zubiri la distinguirá del "saber absoluto" pues en esta postura nunca será total identificación, siempre será una "intelección abierta en profundidad".[117]

La diferencia entre la verdad dual del logos y la verdad de razón es importante para entender el planteamiento de Zubiri. "Como la verdad racional envuelve formalmente afirmaciones, se podría pensar que la verdad racional consistiría en que al encontrar lo real, mis afirmaciones sobre esto real fueran conformes a lo real, la verdad racional sería así simple verdad de veredictancia. Es la idea de toda la filosofía clásica. Pero la verdad racional no es

[112] *Ibíd.* p. 34.
[113] *Ibíd.* p. 162.
[114] *Ibíd.* p. 163.
[115] *Ibídem.*
[116] *Ibídem.*
[117] *Ibíd.* p. 168.

esto […] la verdad racional es *encuentro* de conformidad…[118]" Por esta razón, Zubiri afirma que "la verdad racional de la afirmación no consiste en la conformidad de lo afirmado *con* lo real, sino de la confirmación de lo afirmado *por* lo real".[119]

La nuda realidad que se nos da en la aprehensión primordial es la misma realidad actualizada de manera diferenciada en el logos respecto de un campo específico, pero la realidad campal sigue excediendo esos contenidos con que el *logos* la ha re-actualizado en su campalidad. "La actualización de la realidad por la razón en su trascendentalidad última es el mundo; lo que el conocimiento actualiza en una cosa es su dimensión mundanal".[120]

Pero mundo no quiere decir totalidad, más bien, nos explica Pintor-Ramos citando a Zubiri, es una unidad radical en la que físicamente todas las posibles formas y modos de realidad se comunican por ser reales. Mundo es el mero carácter de realidad pura y simple en su aperturidad y trascendentalidad. El campo muestra esta cosa entre otras cosas, el mundo es el carácter unitario de la realidad como tal.[121] Así que desde este punto podemos preguntarnos ¿qué forma adopta la verdad en esta modalidad intelectiva?

*Verificación*

Como vimos toda verdad dual es una verdad coincidencial, es decir, una coincidencia entre la verdad real de la cosa y la intelección de esa cosa desde otras. Esta verdad coincidencial, explica Zubiri, puede ser de las siguientes tres formas: una coincidencia de lo real y de una simple aprehensión, una coincidencia entre lo real y el modo como lo real ha de ser campalmente inteligido, y otra donde "lo real campal está actualizado formalmente no en un acto (ni aprehensivo ni afirmativo) sino en una actividad de búsqueda mundanal. La coincidencia es entonces un *encuentro* en lo real campal de aquello que se busca mundanalmente, a saber, de su fundamento".[122]

Es conveniente aclarar, como explica Zubiri, que la *inquirencia* es un modo de intelección, pero no quiere decir que toda verdad sea afirmación. Esto quiere decir que no toda verdad es

[118] *Ibíd.* p. 294.
[119] *Ibídem.*
[120] Antonio Pintor-Ramos, *Op. cit.*, p. 279.
[121] *Cfr. Ibíd.*, pp. 281-282.
[122] Xavier Zubiri, *Inteligencia y Razón*, p. 261.

conformidad, sino que existe además esta verdad como encuentro. "No es lo mismo afirmar algo sobre lo que está en el campo, que encontrar lo que eso que está en el campo es mundanalmente. No es lo mismo inteligir lo que algo es *en realidad* que lo que algo es *en la realidad*".[123] Esa es la diferencia entre conformidad y encuentro. En este tercer tipo de verdad, explica Zubiri, es *verificación*.

En ese sentido, explica Zubiri que, como lo que se encuentra es o no es lo que se busca, el modo de verdadear de lo real es ahora *verificación*. "Autenticación, veredicatancia, verificación: tales son las tres formas de la verdad dual, de la verdad coincidencial. La verdad de la razón, y sólo, ella es verificación".[124] Así que estamos ante una tercer forma de verdad.

Ahora bien, ¿en qué consiste ese encuentro? Recordemos que la verdad de la *razón* es *verificación*, y en ese sentido, ésta es un encuentro de algo que ya se buscaba: "se busca el fundamento de lo real campal como momento del mundo, es decir, como respectividad de lo real en cuanto real".[125] Y ese fundamento es inteligido como un *esbozo de posibilidades*. Y el encuentro acontece, dice Zubiri, en lo real sometiéndolo a una probación física de realidad, sometiéndolo a experiencia, y con ello se llega a un *cumplimiento* de lo esbozado.[126] Por esto ya no es mera conformidad, sino cumplimiento, y el cumplimiento es el modo propio de la intelección inquirente o en marcha.

El cumplimiento, explica Zubiri, es el modo como lo real verdadea en la intelección, es cumplimiento de lo esbozado. Y, por tanto, en tanto que verificación, consiste formalmente en *dar razón*. Y en ese sentido, el conocimiento es intelección de las cosas en cuanto nos dan razón y, por lo mismo, no es un sistema de proposiciones sino una actividad intelectiva en que lo real verdadea en su fundamento, esto es, "consiste en que las cosas estén dándonos la razón".[127]

La verificación es en primer lugar una necesidad dice Zubiri, la necesidad de ir a lo mundanal es algo dado en la intelección de lo real campal mismo, es gracias a aquello que nos impele

[123] *Ibíd.* p. 262.
[124] *Ibídem.*
[125] *Ibíd.* p. 263.
[126] *Ibídem.*
[127] *Ibíd.* p. 265.

en *hacia*. En segundo lugar, y dado que "verificar es traer el mundo al campo",[128] la verificación es posibilidad. En tercer lugar, la verificación es esencialmente dinámica, es decir, "es siempre y solo ir verificando".[129] La verificación es pues una necesidad, una posibilidad y es dinámica.

El carácter dinámico tiene muchos modos propios dice Zubiri. El primer modo consiste en que lo esbozado ha de ser *suficiente* para ir fundamentando lo campal. Esto es, que lo esbozado tenga *consecuencias confirmables* en lo campal. Puede darse también a modo de *concordancia* y no de *rigurosa necesidad*. O puede ser que al ir verificando se encuentren diferentes aspectos pero insuficientes, entonces hablamos de verificación por convergencia. Así pues, confirmación, concordancia y convergencia son tres modalidades, dice Zubiri, de la suficiencia, y sin éstas no puede haber verificación.[130]

Pero además de la suficiencia, la verificación en tanto que respectividad de lo real, (por la cual la realidad mundanal es algo mucho más rico que la realidad campal), tiene en sí misma un momento de *excedencia.* Esto es, el mundo excede el campo, y por eso el esbozo contiene más propiedades de lo real campal mismo que las que estaban estrictamente sentidas en su intelección campal.[131] Esa es la aportación de la intelección racional, "la intelección racional no fundamenta lo campal sino excediéndolo".[132]

Verificación es *ir verificando*, recuerda Zubiri, y por tal razón no es una verificación absoluta, sino que consiste en ir adecuándose a lo real, es decir, es *tanteo.* Esta es la marcha intelectiva, el tanteo donde la "realidad tanteada" nos va dando razón o quitándonosla.[133]

Ahora bien, en esa verificación ¿Qué es lo que se verifica? Zubiri responde: "lo esbozado es lo verificado".[134]Lo esbozado tiene una doble función. Por una parte se verifica lo razonado y por otra se verifica la razón misma. Pero, explica Zubiri, esto último no es verificable. "Se puede verificar la verdad de que se da razón, pero no se puede verificar la razón misma que

[128] *Ibíd.* p. 268.
[129] *Ibíd.* p. 269.
[130] *Cfr. Ibíd.,* pp. 269-270.
[131] *Cfr. Ibíd.*, p. 270.
[132] *Ibíd.* p. 271.
[133] *Ibídem.*
[134] *Ibíd.* p. 272.

se alega".[135] Además, para Zubiri, la mayoría de las intelecciones racionales no son verificables ni siquiera en el primer sentido, es decir, verificar la verdad de la que se da razón, pues es progresiva, la verificación es un ir verificando, y en ese sentido, admite siempre grados. Pero cuando la verificación es adecuada, el esbozo está totalmente cumplido, es decir, hay cumplimiento.

Pero ¿qué pasa con la inadecuación de la verificación? Zubiri dice que es algo que de entrada no debemos desdeñar, es más, se trata un paso necesario, pues la verificación es un *ir verificando*, y lo esbozado está compuesto por partes o parcialidades, y la parcialidad es un modo de verificación, si queremos no plena, pero si parcial.[136]

> La marcha intelectiva en realidad mundanal, que en sus fases dinámicas tantea lo real, es en general marcha o experiencia razonable. Cuanto más razonablemente se va verificando algo, más se tiende constitutivamente a lo racional estricto. En el límite de esta constitución coincidirán la razón de la verdad y la verdad de la razón. Cuando no hay sino aproximación a este límite quedan sólo razonablemente coincidentes la razón de la verdad y la verdad de la razón.[137]

Sin embargo, explica también Zubiri, no todo esbozo es verificable. Es decir, queda lo inverificable. Pero ¿qué es eso inverificable? Es por una parte algo refutable o una experiencia suspensiva. Pero en ningún momento es ausencia de verificación, en todo caso es imposibilidad de verificación, mas no ausencia. El esbozo sugerido queda como sugerencia. "Entonces lo inverificable no nos cierra a la intelección sino que lo que hace es abrirnos a otros posibles tipos de verificación, a una intelección, a una marcha de nuevo tipo".[138] Esto es lo que llama la *dialéctica de la razón sentiente*, como momento intrínseco y formal de la intelección racional en el que la razón marcha en la vía sugerencia-esbozo.

Pero la verdad racional no solo constituye mundo, dice Zubiri, sino que además constituye un orden. Dado que el mundo es la perspectiva de lo real como real, toda verdad racional por ser mundanal, es formalmente una perspectiva. Conviene hacer la diferencia entre verdad "de razón" y "verdad racional". Toda verdad racional es verdad de realidad, porque es verdad de

[135] *Ibíd.* p. 273.
[136] *Cfr. Ibíd.,* pp. 274-275.
[137] *Ibíd.* p. 275.
[138] *Ibíd.* p. 276-277.

realidad mundanal, dice Zubiri. Para Zubiri, verdad racional no consiste en ser verdad de razón sino en ser verdad mundanal y cósmica de lo real campal. Además, mundo y cosmos no son lo mismo. El mundo, explica Zubiri, es una perspectiva de lo real en cuanto real, y el cosmos es la respectividad *talitativa* de lo real mundanal. Y en ese sentido, no hay una distinción a modo de Leibniz entre verdad de hecho y verdad de razón, sino que hay solamente "verdad de realidad". [139]

Las verdades racionales constituyen un orden. Dado que la verdad racional es la vedad de lo real como forma de realidad, y dado que lo cósmico es la talidad del mundo (la talidad de la respectividad mundanal), entonces toda verdad sobre una realidad mundanal está remitiendo en cuanto verdad racional a otras verdades racionales, explica Zubiri. Y es por eso que las verdades racionales constituyen un orden, es decir, el orden de lo racional. Y ese orden por ser excedencia constituye un orden formal y constitutivo, es decir, es sistema.[140]

La verificación en esbozo posee dos aspectos, según nos explica Zubiri, por una parte es *encuentro* y por otra es *cumplimiento*. Cada uno de ellos, sigue explicando nuestro autor, es un momento distinto al otro y le imprime a la verdad un carácter propio, pero la unidad de ambos constituye el carácter intrínseco de la verdad racional.[141]

En ese sentido, Zubiri explica que, la verdad racional, al ser encuentro es un nuevo modo de conformidad: es *confirmación*. La verdad racional no es conformidad sino confirmación, esto es, no consiste en la conformidad de lo afirmado con lo real, sino en la confirmación de lo afirmado por lo real. Pues toda verdad racional es búsqueda e inquirencia de algo que se ha esbozado, y sin esbozo no habría encuentro, ni mucho menos intelección. Esto es lo que le da a este encuentro un carácter distinto al de mero acuerdo o simple conformidad.[142]

Pero la confirmación puede entenderse en dos sentidos, por una parte puede ser mera ratificación de una verdad ya afirmada como verdad, pero por otra parte puede ser que lo esbozado es *firme* con lo real encontrado. Este último carácter es más que una ratificación de un esbozo, explica Zubiri, se trata de la constitución misma de la verdad. Encuentro es

[139] *Cfr. Ibíd.*, pp. 281-282.
[140] *Ibíd.* p. 285.
[141] *Cfr.Ibíd.*, pp. 292-293.
[142] *Cfr.Ibíd.*, pp. 294-295.

"confirmación constituyente, es constitución de la firmeza de lo esbozado en y por lo real".[143] Es decir, se pasa de la afirmación a la confirmación. "*La veredictancia 'constata' en conformidad; la verificación 'confirma' en encuentro"*.[144]

Para Zubiri, el encuentro es un momento de la intelección inquirente de lo que lo real podría ser en el mundo, y por eso se trata de una intelección de la cosa real en su fundamento, es intelección fundamental. "La razón no solo afirma sino que confirma el encuentro".[145]

En tanto que cumplimiento, la verificación implica un esbozo. El esbozo es una *libre creación mía*, dice Zubiri, que se realiza por la actualización de la realidad en el esbozo. Y "la actividad esbozante es apropiación de las posibilidades en una opción libre".[146] En ese sentido, es importante mencionar que el cumplimiento es de lo apropiado en mi posibilidad de pensar.

En adición a lo anterior, cuando Zubiri habla de la verdad como cumplimiento, en tanto que realización de posibilidades, explica que esa realización es un hecho. Y explica la diferencia entre hecho y suceso. Explica Zubiri que "toda actualización de posibilidades posibilitantes, sean o no intelectivas, tiene un carácter muy preciso. Por un lado es actualización realizada por una potencia [digámoslo así] de las cosas, y por una potencia mía, la potencia intelectiva. En este sentido esta realización es un hecho. Pero, por otro lado, cuando entre la simple potencia y la actualización media el esbozo de una posibilidad posibilitante, entonces la realización es más que hecho: es *suceso*".[147]

Ahora bien, en tanto que realización de posibilidades, la actualización realizada tiene un carácter histórico, según Zubiri. Para el autor la historicidad es un carácter intrínseco de la intelección racional. Explica además que esto no quiere decir que la verdad racional pertenezca a la historia, es decir, no tiene historia, sino que es formalmente histórica en tanto que verdad. Tampoco quiere decir que la verdad racional esté históricamente condicionada. Que sea histórica quiere decir que la actualización misma de lo real en la intelección es

[143] *Ibíd.* p. 295.
[144] *Ibídem.*
[145] *Ibídem.*
[146] *Ibíd.* p. 299.
[147] *Ibíd.* p. 301.

actualización *cumplida*. Es decir, se trata de un modo de constitución de la actualidad de lo real, esto es, actualidad posibilitada, actualidad cumplida. [148]

## *X. El hombre pende de la verdad*

A manera de resumen podríamos decir que la concepción de verdad de Zubiri es la siguiente: la verdad consiste formalmente en la mera actualización de lo real en la intelección, y esta actualización es la verdad. Según esa concepción tenemos dos tipos de verdad, la verdad real o simple y la verdad dual. En la verdad real la actualización es simple, es decir en ella no hay dos términos sino dos condiciones de un solo término, a saber, la cosa real actualizada intelectivamente en tanto que real. En cambio la verdad dual es coincidencia de los dos aspectos de la actualización dual, la realidad "propia" y la realidad actualizada de determinada manera. Y esta verdad coincidencial adopta a su vez tres formas: autentificación, veredictancia y verificación. Y estas formas de verdad constituyen en sí mismas una estructura unitaria, es decir, cada forma de verdad supone la anterior y se funda en ella.

Para Zubiri la verdad es entonces la mera actualización de lo real en el inteligir humano, fuera de la intelección no hay ni puede haber verdad. La realidad en su actualidad no significa ninguna verdad. Por lo tanto, estamos diciendo que sin el hombre no hay verdad, la realidad sin el hombre no es verdadera.

Para Zubiri la relación del hombre con la verdad es constitutiva. Zubiri sabe que esta relación es tan estrecha como si el mismo hombre fuese la verdad. Para Zubiri el hombre no posee verdades, el hombre es poseído por la verdad.

El hombre es un *animal de realidades* pues a partir de la aprehensión primordial de realidad el hombre queda instalado en la realidad. La realidad no sólo queda impresa en la inteligencia sino el hombre queda en realidad, es un co-estar o un mutuo estar, por eso el hombre puede sumergirse en la realidad. De hecho ella es la que jala al hombre, la que impele y la que hace sentirla de esa manera. Ahora bien, si vamos a la radicalidad de esta relación o situación en la que el hombre queda "henchido de realidad", nos damos cuenta que la verdad es algo que permite al hombre ir construyendo el mundo. La verdad en tanto que actualidad proporciona al hombre la autenticidad de sus afirmaciones y el método para conocer la realidad. Para

[148] *Cfr. Ibíd.,* pp. 302-303.

Zubiri el hombre viaja seguro por la vía de la verdad, pues en esa vía incluso el error está sustentado por la verdad misma. Si bien es cierto que, para Zubiri, la verdad coincidencial se puede llegar o no, también es cierto que la vía está construida, las luces encendidas y la ruta trazada.

La verdad en tanto que acto de la inteligencia sentiente, explica Zubiri, decanta en el sujeto determinadas estructuras que le posibilitan para una nueva verdad.[149] Esta relación es tal que "el hombre se encuentra no solamente en posesión de verdades y dominado por una verdad y por una realidad, sino que esa dominación puede ser tal que se encuentre entonces en relación inversa: poseído, precisamente, por la verdad".[150]

Podemos terminar este apartado sobre la concepción de verdad en Zubiri con las palabras que cierra su obra *El hombre y la verdad* y que pueden servir para concluir la idea de la antropología, la *noología* y la metafísica propuesta por él: "…pienso que la verdad es un ingrediente esencial del hombre, y que todo intento –teórico o práctico- de aplastar la verdad sería en el fondo un intento –teórico y práctico- de aplastar al hombre. Estos intentos son un homicidio, que a la larga o a la corta se cobran la vida del propio hombre".[151]

[149]Xavier Zubiri,*El hombre y la verdad*, p. 164.
[150]*Ibíd*. p. 163.
[151]*Ibíd*. p. 164.

## Segunda parte

## Pensar la historia de la verdad sin apoyarse en la verdad

*Después de todo somos juzgados, condenados, clasificados, obligados a competir, destinados a vivir de un cierto modo o a morir en función de unos discursos verdaderos que conllevan efectos específicos de poder.*

*M. Foucault.*

Este segundo apartado tiene como fin ser una crítica a la concepción de verdad de Zubiri. Esta crítica consiste, por una parte, en cuestionar algunos planteamientos que se presentan en la propuesta de Zubiri y, por otra parte, en cuestionar aquellos temas de los que no da cuenta porque simplemente "están" fuera. Para fines de este trabajo lo que no aparece en la propuesta de Zubiri es más importante que lo que aparece. Retomaremos ambas cosas para hacer esta crítica.

Para lograr este objetivo nos centraremos principalmente en tres asuntos: la *voluntad de verdad* (que sí plantea Zubiri en su concepción de verdad), las *formas de establecer la verdad*, y la relación entre *verdad y poder*. En el primero encontramos en esa relación que existe entre verdad y conocimiento. En la propuesta de Zubiri se puede observar que la verdad está orientada hacia el conocimiento de la realidad. Es justo en esta relación donde podemos preguntarnos algunas cosas: ¿son verdad y conocimiento algo indisociable?, ¿se trata de una voluntad de verdad o de una voluntad de saber?, ¿deseamos conocer porque "las cosas nos dan que pensar" o es nuestra *voluntad de poderío* haciendo violencia a las cosas?, ¿qué son las cosas más allá de mi acto intelectivo?

En segundo lugar, en cuanto a las formas de verdad podemos cuestionar: ¿la verdad es algo en y por sí misma como la describe Zubiri en el acto intelectivo?, ¿de dónde nos vienen esas formas de establecer la verdad y su carácter?

Por último, al parecer lo que Zubiri deja fuera es que detrás de toda forma de verdad hay relaciones humanas, y casi siempre son de dominación sobre otros hombres, esto es relaciones de poder. Eso es lo que cuestionaremos en tercer lugar.

Michel Foucault ha estudiado estas relaciones. Por eso nos centraremos en esta segunda parte del trabajo en analizar estos tres aspectos desde su arqueología, su genealogía e historia desarrolladas en sus investigaciones. Consideremos que Foucault retoma la "tarea nietzscheana: pensar la historia de la verdad sin apoyarse en la verdad".[152] Esto nos ayudará en este ensayo.

### *IV. ¿Voluntad de verdad o voluntad de saber?*

Para Zubiri la verdad es actualización, consiste formalmente en la mera actualización de lo real en la intelección. Por lo tanto, fuera de la intelección no hay verdad. Recordemos que la realidad en su actualidad propia no significa verdad. La realidad verdadera no es en sí misma si no en la intelección. La realidad para ser verdadera necesita ser realidad actualizada en la intelección. Aunque la verdad para Zubiri, es "de" la cosa, pero se da "en" la inteligencia, nunca sin ella. "La verdad primaria y radical no consiste en la adecuación de un pensamiento conceptivo o judicativo con las cosas, sino pura y simplemente en la reactualización de la realidad primaria de las cosas en el acto intelectivo primario".[153]

En esta verdad primaria, dice Zubiri, no cabe error posible: se trata de una verdad que consiste en que "efectivamente" *la cosa es así*, lo que además nos da la "seguridad" y la "patencia" o manifestación de la cosa misma. Por lo tanto, el ser humano puede errar "no en el que haya realidad, sino el cómo es la realidad".[154]

Para que haya verdad, sea simple o dual, es necesaria la intelección, es decir, es necesario que exista el hombre. Lo que a mi parecer hace Zubiri es recorrer el fundamento del conocimiento que en la *verdad trascendental* estaba en la subjetividad a este momento de la *verdad real* que no sucede sin ese "inteligente sentiente".

Esta verdad en Zubiri sirve para establecer un decir verdadero y un conocimiento verdadero. La verdad tiene una función, que es *verdadear* la intelección, es decir, dar verdad a las afirmaciones intelectivas y al conocimiento intelectivo.

---

[152] Michel Foucault, *Lecciones sobre la voluntad de saber: Curso en el College de France (1970-1971) seguido de "El saber de Edipo",* Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires, 2012, p. 225.
[153] Xavier *Zubiri, El hombre y la verdad*, p. 34.
[154] *Cfr. Ibíd.,* p. 37.

La cosa está ahí siendo *de suyo* pero en mi intelección, lista para ser conocida, para ser poco a poco actualizada. Pero sin esa posibilidad de conocimiento la cosa real no tendría mayor significado e importancia. Verdad y conocimiento, van de la mano, pues la verdad real es solo el punto de arranque y, por así decirlo, de llegada. Al hombre le sirve esta verdad real para poder conocer la realidad. Además, nunca el ser humano se queda solamente a nivel de aprehensión. La verdad real es algo en lo que siempre se está *anclado*, pero siempre se va más allá mediante la expansión de la intelección, y por supuesto una transición de la intelección, ya sea para decir algo sobre algo o para conocer la realidad en su *fundamentalidad*.[155]

Una pregunta que surge en este momento es la siguiente: ¿deseamos conocer porque las cosas nos "dan que pensar" en exigencia, o bien, deseamos conocer porque es nuestra voluntad haciendo violencia a las cosas?

Zubiri habla de una *voluntad de verdad.*[156] Para Zubiri, explica Pintor-Ramos, la voluntad es tendente, y esto se entiende solamente desde la inteligencia sentiente. *Voluntad de verdad* es un "acto por el cual nos apropiamos de algún camino entre los que el campo abre como posibles. *Voluntad de verdad* no se opone a voluntad de error o voluntad de falsedad; esto último dentro de las estructuras de la intelección sería algo carente de todo sentido".[157]

Según Zubiri deseamos conocer o tendemos a la verdad por esa *aperturidad* de lo real, que no es otra cosa que exigencia y excedencia de lo real, al final de cuentas *alteridad radical*. Para Zubiri querer conocer no es un simple "voluntarismo", se trata de una voluntad tendente, es decir, está anclada en la sensibilidad: una afección, una modificación tónica y una respuesta ante algo que se nos presenta como realidad de modo concreto pero indeterminado.

Por su parte Nietzsche y Foucault entienden la *voluntad de verdad* como una distorsión de la *voluntad de saber*. Es la *voluntad de verdad* un nombre de la *voluntad de poderío*. La raíz de la verdad es la voluntad. Esto es un cambio importante con respecto a lo que se concebía en la "tradición filosófica" respecto a la voluntad y la verdad. Para la tradición, explica Foucault, querer la verdad era querer que apareciera, y para ello la voluntad debía ser una especie de

[155] *Cfr.* Xavier Zubiri, *Inteligencia y Razón*, pp. 162-163.
[156] Antonio Pintor-Ramos, *Op. cit.*, p. 161.
[157] *Ibídem.*

voluntad pura y suspendida, castrada de todas sus determinaciones. Por eso se entiende que la libertad sea condición necesaria para acceder a la verdad, pues la verdad debe ser libre respecto de la voluntad. La libertad es la articulación entre verdad y voluntad.[158] Sin embargo, lo que está articulando la voluntad y la verdad, según Nietzsche explicado por Foucault, no es la libertad sino la violencia de alguien que conoce.

Cabe aclarar que no estamos diciendo que Zubiri entienda por voluntad lo mismo que la tradición filosófica, al menos no de la misma forma. La voluntad para Zubiri es una respuesta del inteligente sentiente afectado por la alteridad y el poder de lo real. Para Zubiri está claro que si deseamos conocer es porque las cosas dan de sí, y ese darse es no solamente ofreciéndose sino en exigencia y apertura. Si deseamos conocer es porque las cosas *dan que pensar* y porque podemos pensarlas.

Pero para Foucault, quien retoma a Nietzsche, "no hay naturaleza, ni esencia, ni condiciones universales para el conocimiento, sino que éste es el resultado histórico puntual de condiciones que no son del orden del conocimiento".[159] Además, el conocimiento "no es una facultad, tampoco una estructura universal […] el conocimiento es siempre una perspectiva".[160] Es el conocimiento un acto violento, una especie de estrategia donde el hombre siempre está situado. Jamás se logrará el acceso total al ser o la esencia de las cosas, el conocimiento "será siempre perspectivo, inacabado; jamás se cerrará sobre sí mismo, nunca será adecuado a su objeto […] lo que impide conocer es a un tiempo el propio conocimiento (su forma, por tanto nada exterior ni ajeno) y su límite (lo que ya no es conocimiento)".[161]

Es interesante saber que Zubiri plantea que "a lo real les es indiferente la actualidad intelectiva, pero la actualidad intelectiva incluye formalmente lo real. Por eso es por lo que puede haber una conformidad con lo real mismo".[162] Esa conformidad es lo que para Zubiri queda tan claro y lo que a Foucault le cuesta tanto concebir. ¿Se le puede llamar conformidad a ese acto en el que la cosa actualizada en mi intelección es "aprehendida", en una especie

[158] *Cfr.* Michel Foucault. *Lecciones sobre la voluntad de saber*, p. 237.
[159] Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, México, 1984,p. 29.
[160] *Ibíd.* p. 30.
[161] Michel Foucault, *Lecciones sobre la voluntad de saber*, pp. 228-229.
[162] Xavier Zubiri, *Inteligencia y Logos*, p. 306.

de sujeción? Zubiri dirá que esa sujeción es mutua, que es una especie de mutuo estar. Pero ¿en verdad las cosas son para nosotros?

Tal vez ayude recordar lo que en Kant posibilitaba el conocer: para este autor las condiciones de experiencia y las condiciones del objeto de experiencia eran totalmente homogéneas e idénticas. Nietzsche por su parte grita: "no hay en realidad, ninguna semejanza ni afinidad previa entre el conocimiento y esas cosas que sería necesario conocer".[163] No hay tal vínculo ni tal necesidad. Lo que hay es un mundo de caos, que desconoce las leyes y el orden que queremos imponerle por el conocimiento. "Entre el conocimiento y las cosas que éste tiene para conocer no puede haber ninguna relación de continuidad natural. Sólo puede haber una relación de violencia, dominación, poder y fuerza, una relación de violación".[164] Así que habría que cuestionar qué significa en realidad "desear conocer" y eso de "conformidad".

El conocimiento, aunque sea intelección sentiente, no se puede entender sin la verdad, o la forma de establecer lo verdadero. Por esta razón, es necesario analizar este binomio en conjunto. El conocimiento es como un juego de dados, afirma Nietzsche: "Ahora bien, dentro de ese juego de dados de los conceptos se denomina 'verdad' al uso de cada dado según su designación, contar exactamente sus puntos, formas las clasificaciones correctas y no violar en ninguno de los casos el orden de las castas y la sucesión jerárquica".[165]

Lo que parece ser el fundamento del conocimiento (la verdad) no es sino el resultado de un juego de estrategias, reglas y combinaciones para lograr un efecto. La forma de establecer la verdad en Zubiri tiene un modo preciso, una estructura y un medio. Hay una "vía de la verdad", que también es posibilidad de la vía del error, y si se quiere llegar a la verdad se tiene que seguir esa "direccionalidad". Si se quiere llegar a la verdad coincidencial es necesaria la autenticidad, la afirmación, la rectitud, la paridad, el método, la vía, el esbozo, lo esbozado, lo verificable, la verificación y la confirmación de lo otro que no es mi intelección, esto es de la alteridad de lo real.

[163] Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*. p.23.
[164] *Ibíd.* p. 24.
[165] Nietzsche citado por Foucault en: Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, p. 29.

El hombre no desea la verdad, dice Nietzsche, más bien "ansía las consecuencias agradables de la verdad".[166] Esas consecuencias agradables de la verdad son muchas, pero podemos resumirlas en que el hombre puede conocer verdaderamente, hablar verdaderamente y vivir verdaderamente.

> ¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son…[167]

Siguiendo las palabras de Nietzsche diremos que "la verdad no es […] una cosa que exista y que haya que encontrar, descubrir, sino una cosa que hay que crear y que proporciona un nombre a cierto proceso y, más aún, a una voluntad de violentar los hechos hasta el infinito[…] es uno los nombres de la voluntad de poderío".[168]

*El conocimiento y la verdad son inventos*

Si entre el pensamiento y las cosas no hay esa continuidad que posibilite el conocimiento, entonces quiere decir que en algún momento algo sucedió que creó el puente para cruzar la frontera, no sólo el puente sino el transporte y la ruta. ¿Qué sucedió entonces?

Nietzsche escribe: "En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que unos animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la 'historia universal'; pero, al fin de cuentas, sólo un minuto".[169]Para Nietzsche y para Foucault el conocimiento fue inventado por el hombre, y junto con éste la verdad.

Foucault retoma ésta idea de Nietzsche. El conocimiento es un momento puntual de la historia de los seres humanos. Lo que importa no es la fecha y momento exacto, sino el hecho de que sea una invención. Foucault explica a qué se refiere con que el conocimiento es una

---

[166]Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*, Tecnos, Madrid, 2010, p. 21.
[167] *Ibídem.*
[168]Nietzsche citado por Foucault en: Michel Foucault, *Lecciones sobre la voluntad de saber*, p. 236
[169]Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira…*, p. 21.

invención: en primer lugar, el conocimiento no está inscrito en la naturaleza humana y de ninguna manera su forma define su posibilidad. Es decir, "el conocimiento no se precede a sí mismo".[170] En segundo lugar, carece de modelo, es decir, "ningún prototipo de conocimiento precedió al conocimiento humano".[171] En tercer lugar, tampoco el conocimiento se articula como lectura con la estructura del mundo. Porque "las cosas no están hechas para ser vistas o conocidas".[172] Y por último, el conocimiento es el resultado de una operación compleja que se emparienta con la maldad, entendida como mantener la distancia con las cosas, rechazándolas, destruyéndolas, dominándolas. "Esa maldad va a buscar el secreto detrás de la superficie de las cosas, a tratar de extraerle una esencia detrás de la apariencia, un poder, un dominio detrás del centello fugaz".[173]

En resumidas cuentas no hay "conocimiento en sí" para Foucault. El conocimiento fue inventando, pero la verdad también, explica Foucault, ésta es posterior al conocimiento. "La verdad se da como resultado de una historia",[174] su historia está ligada al comienzo del conocimiento, pues al parecer "el conocimiento está hecho para ser conocimiento de la verdad".[175]

La verdad no es algo, la verdad es un procedimiento, un efecto para hacer comparecer las cosas, los hechos ante el creador del lenguaje, el judicante y piedra de toque, mediante una falsificación originaria que denomina "oposición de lo verdadero y de lo falso".[176] "El conocimiento no es una facultad permanente, es un acontecimiento, o al menos una serie de acontecimientos".[177] "Si se da conocimiento de la verdad, es porque la produce en virtud del juego de falsificación primera y siempre prorrogada que plantea la distinción de lo verdadero y lo falso",[178] y en ese sentido, es producto de una invención. La verdad es una mentira disfrazada de verdad, que olvidó el momento en que surgió y cómo surgió.

---

[170] Michel Foucault, *Lecciones sobre la voluntad de saber*, p. 226.
[171] *Ibídem.*
[172] *Ibídem.*
[173] *Ibíd.* p. 228.
[174] *Ibíd.* p. 230.
[175] *Ibídem.*
[176] Michel Foucault, *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas,* Siglo Veintiuno, México, 2010,p. 250.
[177] *Ibídem.*
[178] *Ibídem.*

*El conocimiento sin verdad*

Hasta este momento habíamos dicho que el binomio conocimiento-verdad es tal que la verdad es el objeto del conocimiento, que el conocimiento sin verdad no es verdadero conocimiento y que la verdad es la verdad del conocimiento.[179] Sin embargo, y para nuestra sorpresa, Nietzsche desmiente y disuelve tal copertenencia, pues "la verdad sobreviene en el conocimiento, sin que éste esté destinado a la verdad, sin que ella sea la esencia del conocer".[180] Esto quiere decir que el conocimiento puede ser otra cosa que conocimiento de la verdad y la verdad otra cosa que verdad del conocimiento.

Esto es importante en las consideraciones sobre la verdad porque Nietzsche desliga ese binomio entre verdad y conocimiento, pero anuncia que ambos sobrevienen de algo distinto a sí mismos. Aunque "ni el hombre, ni las cosas, ni el mundo están hechos para el conocimiento; el conocimiento sobreviene sin que lo preceda ninguna complicidad ni lo garantice ningún poder. Sobreviene, surgido de lo completamente otro".[181] Por su parte "la verdad sobreviene, precedida por lo no verdadero o, más bien, por algo que no puede calificarse ni de verdadero ni de no verdadero, porque es anterior a la división propia de la verdad. La verdad emerge de lo que es ajeno a la división de la verdad".[182]

Para Zubiri fuera de la intelección no hay verdad, no hay posibilidad de que se llame verdad a algo que no está actualizado en la intelección. Podrá ser realidad pero no realidad verdadera. Recordemos que en el acto intelectivo primordial realidad e intelección son congéneres. Nietzsche y Foucault plantean que la verdad sobreviene precedida por lo no verdadero y que el conocimiento acontece sin que lo garantice ninguna complicidad. Para Zubiri no tiene sentido hablar de aquello que está fuera del acto intelectivo, porque fuera de éste no hay ninguna garantía, para Foucault si tiene sentido.

Entonces, si el conocimiento no está destinado a ser conocimiento de la verdad y si la verdad no es verdad del conocimiento, eso nos hace preguntarnos: ¿qué es el conocimiento en tanto que no orientado a la verdad y la verdad sin conocimiento? Según Foucault, en Nietzsche

[179] *Cfr.* Michel Foucault, *Lecciones sobre la voluntad de saber*, p. 230.
[180] *Ibíd*. p. 230.
[181] *Ibídem*.
[182] *Ibídem*.

encontramos que conocer sería un "puro querer conocer", que es distinto a un conocimiento orientado a buscar lo verdadero que sería conocimiento.

Hay una distinción y oposición entre *puro conocer* y conocimiento: "A esa profanación del conocer por conocer se opone el conocimiento, el buen conocimiento, el conocimiento bueno, el utilitario, el generoso, el complaciente, el que hace bien, es decir, el que hace otra cosa que conocer".[183] Conocer por conocer es, por así decirlo, una forma de conocimiento donde no existe la verdad, lo que se da en esa relación escapa de ese querer hacer aparecer la verdad de algo para conocerlo.

Nietzsche opone otros dos tipos de conocimiento, según Foucault. El primero sería una especie de conocimiento primario y corporal, anterior a toda verdad y gobernado en todo por la necesidad. Pero aclara, "no se trata en este caso de conocimiento sino de vida, lucha, caza, comida, rivalidad".[184] Habría otro conocimiento secundario, posterior a éste. Este es el conocimiento ascético que suprime el cuerpo y la utilidad, se pretende a sí mismo puro, borra las parcialidades y los límites, lo ve todo con una mirada igual y sin prejuicios.[185]

Pero preguntarnos por la naturaleza de ese conocimiento desligado de la verdad es algo complejo y requiere de otros ajustes previos y aclaraciones varias. Una de esas aclaraciones tiene que ver con preguntarnos el tipo de relación que se establece entre quien conoce y lo conocido. ¿Se trata de una relación de utilidad o de contemplación, o qué otra? Y otra aclaración sería la referente al fundamento del conocimiento mismo ¿Hay fundamento antes del conocimiento y de la verdad?

Nietzsche postula que no hay conocimiento en sí. Según Foucault, esto quiere decir que "la relación sujeto-objeto (y todos sus derivados como *a priori*, objetividad, conocimiento puro, sujeto constituyente, etc.) es en realidad producida por el conocimiento, en lugar de servirle de fundamento".[186]

Foucault explica un  poco más esto. El conocimiento, dice, descansa sobre una red de relaciones diferentes en su forma (destrucción, apropiación, castigo, dominación, etc.)

---

[183] *Ibíd.* p. 231.
[184] *Ibídem*.
[185] *Cfr. Ibíd.,* p. 231.
[186] *Ibíd.* p. 232.

> En la raíz del conocimiento no hay conciencia. (En Nietzsche, el pensamiento no es el fenómeno al que tenemos acceso inmediato bajo la forma de la conciencia; no es un conocimiento que sea a la vez y de una sola pieza el acto que conoce y la instancia que se reconoce. En sí mismo, el pensamiento no es más que un efecto. El pensamiento es el efecto del extrapensamiento, no como resultado natural sino como violencia e ilusión).[187]

Foucault concluye hablando del conocimiento como mentira. Esto es por dos razones: la primera es porque falsea la realidad, porque es perspectivista, borra la diferencia e instaura el reino abusivo de la semejanza. Puro conocer sería una pluralidad de relaciones sin sujeto ni objeto y que se dirige a lo real. "El conocimiento en la forma de relaciones de realidad no es en verdad un conocimiento, y lo que se llama realmente conocimiento es mentira en lo referido a toda la relación con la realidad".[188]

Eso nos lleva entonces a ciertas paradojas, como se muestra en seguida: "la verdad no es verdadera si es un conocimiento, porque todo conocimiento es una ilusión. La verdad no es verdadera en la medida en que es un no conocimiento. La verdad no es verdadera cuando pretende ser un conocimiento, es mentira"[189].

Se puede objetar en defensa de Zubiri que el conocimiento para éste no es el conocimiento que plantea Kant, y que además, para Zubiri lo primordial del acto intelectivo no es conocer, sino aprehender la realidad, pero en esa estructura la verdad real "verdadea" siempre en la intelección, es decir, la verdad tiene una función que acaba sustentando conocimiento de la realidad.

En Zubiri, verdad y conocimiento van de la mano. Aunque el conocimiento sea intelección, aunque se trate de una expansión intelectiva, es actualización inquirente de lo ya actual, de lo ya violentado para ser conocido. Además, para Zubiri la verdad como verificación ya incluye la veredictancia y el momento de ratificación en el que "anclados""marchamos". Es decir, la relación con lo real, o mejor dicho con las cosas reales, en tanto que actualización, está destinada a la verdad. Es más, el situar la verdad real ya desde ese momento primordial de aprehensión es voluntad de verdad. De alguna manera la realidad está destinada desde el

[187] *Ibíd.* p. 233.
[188] *Ibíd.* p. 233.
[189] *Ibíd.* p. 238.

inicio a ser realidad verdadera. Aquí no hay múltiples relaciones, sino una sola: inteligir la realidad. La pregunta sería ¿es inteligir la única manera de relacionarnos con lo real, con las cosas reales?

Foucault termina diciendo que hay dos "verdades sin verdad": una es la verdad que es error, mentira, ilusión (la verdad que no es verdadera), y la verdad liberada de esa verdad-mentira (la verdad verídica, la verdad que no pudo corresponderse con el ser).[190] Esta verdad última es la que intenta rescatar desde la propuesta de Nietzsche. Ese conocimiento que no hace otra cosa que conocer parece ser algo difícil de comprender para nuestro pensamiento, para nuestra "forma de pensar" la realidad. ¿Por qué esa dificultad, por no decir, imposibilidad? En gran parte es porque nuestra subjetividad está determinada de esa manera. Pero, ¿cómo se formó nuestra subjetividad para llegar a ser de esta forma?

Desde la propuesta de Zubiri pareciera que la verdad es en y por sí misma, que lo único que hay que hacer es describir sus estructuras y carácter fenomenológicamente. Pero no nos dice cómo se estableció la verdad, ni de dónde surgen esas formas.

### *V. Las formas de establecer la verdad*

Las formas de verdad en la concepción de Zubiri son: autentificación, veredictancia y verificación. Cada una de ellas obedece a un modo concreto de actualización de lo real en la intelección. ¿Cómo fue que llegamos a ellas?

Estas formas de establecer la verdad fueron puestas por el hombre (inteligente sentiente) y luego a eso se le llamó pensar "formalmente", como si detrás de esto no hubiese una construcción, una patente, un artífice anónimo y olvidado. Por eso es importante pensar la otra historia de la verdad, pues detrás de esa formalidad hay un momento genético olvidado, y al olvidarlo olvidamos que es el hombre quien está detrás de las formas, es decir, detrás de la verdad hay relaciones humanas.

La forma en que Foucault se pregunta por la verdad es distinta a la de Zubiri. Zubiri pregunta en qué consiste formalmente la verdad, cuál es su estructura y su carácter propio, describiendo así fenomenológicamente el acto intelectivo. Foucault por su parte se pregunta

[190] *Cfr. Ibíd.*, p. 240.

cómo llega a constituirse una verdad como tal, y para él ciertas formas de verdad pueden ser definidas a partir de las prácticas humanas, como es el caso de la práctica penal.

Ahora bien, ¿por qué hacemos esta distinción y precisión? Porque no queremos que se entienda que la historia intrínseca de la verdad, que es la de la verdad en sí misma como la describe Zubiri, se complementa con la historia extrínseca de la verdad, que consiste en pensar la verdad sin apoyarse en ella. No son complementarias sino políticamente contrarias. Por eso este trabajo pretende ser una crítica a la propuesta de Zubiri, porque esa verdad que parece ser en sí misma configura un orden, tiene efectos específicos de poder. La verdad nos constituye de tal manera que no podemos pensar que sea verdadero, por ejemplo, *2+3=6*. Tampoco queremos decir que la verdad no funcione efectivamente en nuestras vidas, de hecho funciona. Lo que queremos aclarar es que la verdad es un instrumento contingente, histórico, puntual y que detrás de sus formas hay seres humanos en lucha. El régimen de verdad funciona, pero no ha existido desde siempre y para siempre, las reglas y las formas varían según los intereses de cierta época y cultura.

En ese sentido vamos a centrarnos en las investigaciones de Foucault sobre la historia de las *ciencias humanas* y sobre la historia de las *formas de establecer la verdad* en las prácticas judiciales. En ellas encontramos una genealogía, esto es la historia de cómo se constituyó nuestra subjetividad y las formas de saber. En un primer momento hablaremos de interés de Foucault por centrarse en estas arqueologías o genealogías, para después centrarnos la "arqueología de las ciencias humanas". Nuestras formas de saber surgen de una imposibilidad y de una necesidad: la imposibilidad de fundar el saber en la representación y, por ende, la necesidad de abrir el ámbito de lo *trascendental*. Por su parte, en *La verdad y las formas jurídicas* nos centraremos en la historia de las formas de establecer la verdad en las prácticas judiciales.

*La otra historia de la verdad*

En una primera versión del volumen II de *Historia de la sexualidad* Foucault describe en retrospectiva su trabajo realizado hasta ese momento. Define su trabajo como una "Historia crítica del pensamiento".[191] Explica que por pensamiento entiende el acto que plantea en sus

[191] Michel Foucault, "Foucault", en *Estética, Ética y Hermenéutica, Obras esenciales*, Vol. III, Paidós, Barcelona, 1999, p. 363.

diversas relaciones posibles un sujeto y un objeto. Por lo tanto, la historia del pensamiento sería un análisis de las condiciones en las que se han formado ciertas relaciones entre sujeto y objeto, en la medida en que estas constituyen un saber posible. Es decir, que las relaciones entre sujeto y objeto dependen de cierto tipo de saber y esta a su vez define el tipo de subjetividad y el modo de objetivación.[192]

> La cuestión es determinar lo que debe ser el sujeto, a qué condición está sometido, qué estatuto debe tener, qué posición ha de ocupar en lo real o en lo imaginario, para llegar a ser sujeto legítimo de tal o cual tipo de conocimiento; en pocas palabras, se trata de determinar su modo de "subjetivación" […] Pero al mismo tiempo, la cuestión es también determinar en qué condiciones algo puede llegar a ser un objeto para un conocimiento posible…[193]

Ese proceso mutuo entre subjetivación y objetivación es donde nace lo que Foucault llama los "juegos de verdad". Esos juegos de la verdad son múltiples y en ellos aparecen diferentes elementos que se configuran a la luz de cierto dominio de saber: "la historia crítica del pensamiento no es ni una historia de las adquisiciones ni una historia de las ocultaciones de la verdad; es la historia de la emergencia de los juegos de verdad: es la historia de las 'veredicciones', entendidas como las formas según las cuales se articulan, en un dominio de cosas, discursos susceptibles de ser llamados verdaderos o falsos…"[194]

A Foucault le interesa no cualquier juego de verdad, sino aquel donde el hombre aparece en un doble juego, es el sujeto que se constituye para sí en objeto de conocimiento. Digamos que, de alguna manera, a Foucault le interesa saber cómo se han constituido los diversos juegos de verdad en los que se da el hombre como dualidad. Es por eso que procede en su análisis de dos maneras: por un lado estudia la aparición e inserción del sujeto (que habla, trabaja y vive) en la formación de las "ciencias humanas", con referencia a las prácticas de las ciencias empíricas y a su discurso particular en los siglos XVII y XVIII (*Las palabras y las cosas).* Y por otro lado la constitución del sujeto del otro lado de la partición normativa y llegar a ser objeto de conocimiento en su condición de loco, enfermo o delincuente. Esto podemos seguirlo en *Historia de la locura, Nacimiento de la clínica, Vigilar y Castigar.*[195]

---

[192] *Cfr. Ibíd.,* 363.
[193] *Ibíd.* p. 364.
[194] *Ibídem.*
[195] *Ibídem.*

En otro texto Foucault explica que es la práctica científica la que constituye a la vez el sujeto ideal de la ciencia y el objeto de conocimiento. Ubica de esta manera la raíz histórica en la génesis recíproca entre sujeto cognoscente y objeto conocido. Lo que encontramos aquí es una serie de relaciones del hombre con las cosas, relaciones de violencia a las cosas, ese juego de la verdad. Por eso será la formación de las ciencias un caso de estudio y análisis para Foucault.[196]

Explica también que, en *Las palabras y las cosas*, intentó comparar tres prácticas científicas que formaban tres dominios de saber sin relación práctica entre sí: historia natural, gramática y economía. Es importante atender que "por práctica científica entiendo cierta manera de pautar y construir discursos que definen un dominio particular de objetos y determinan al mismo tiempo el lugar del sujeto ideal que debe y puede conocerlos".[197] La cuestión que está detrás de todo esto, y que inquieta a Foucault, es "¿cómo puede originarse en la práctica real un tipo de saber con pretensión científica?".[198]

> Michel Foucault ha emprendido actualmente, y siempre en el seno del mismo proyecto general, el estudio de la constitución del sujeto como objeto para sí mismo; la formación de los procedimientos mediante los cuales el sujeto es conducido a observarse a sí mismo, a analizarse, a descifrarse, a reconocerse como un dominio de saber posible. Se trata en suma de la historia de la 'subjetividad', si por dicha palabra se entiende la manera en que el sujeto hace la experiencia de sí mismo en el juego de la verdad en el que se tiene relación consigo.[199]
>
> El discurso de la enfermedad mental, de la delincuencia o de la sexualidad, no dice lo que es el sujeto sino en cierto lugar, y muy particular, de verdad; pero estos juegos no se imponen desde el exterior al sujeto, de acuerdo con una cualidad necesaria o con determinaciones estructurales, abren un campo de experiencia en que sujeto y objeto no se constituyen uno y otro sino bajo ciertas condiciones simultáneas, pero en las que, a su vez, no dejan de modificarse el uno con relación al otro, y por tanto de modificar ese mismo campo de experiencia.[200]

---

[196] *Cfr.* Michel Foucault, "El libro como experiencia", en *La inquietud por la verdad: Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 2013. p. 49.
[197] *Ibíd.* p. 65.
[198] *Ibídem*.
[199] Michel Foucault, "Foucault" en *Estética, Ética y Hermenéutica,* p. 365.
[200] *Ibíd.* p. 366.

Foucault dice que los problemas que ha estudiado son tres básicamente: primero, la relación que mantenemos con la verdad a través del saber científico (cuáles son nuestras relaciones con esos "juegos de verdad" que tienen tanta importancia en nuestra civilización, y en los que somos a la vez sujetos y objetos), segundo, ¿Qué relaciones tenemos con los otros, a través de las extrañas estrategias y relaciones de poder?, y por último, las relaciones entre verdad, poder y sí mismo.[201] Por eso vamos a entrar en esos juegos de verdad donde el hombre aparece en esa duplicidad.

*a) Las palabras y las cosas: imposibilidad y necesidad*

En *La verdad y las formas jurídicas* Foucault expresa: "para saber qué es [el conocimiento], para conocerlo realmente, para aprehenderlo en su raíz, en su fabricación, debemos aproximarnos a él no como filósofos sino como políticos, debemos comprender cuáles son las relaciones de lucha y de poder".[202]

En *Las palabras y las cosas*, cuyo subtítulo es precisamente "*una arqueología de las ciencias humanas"*, Foucault describe los diferentes órdenes del conocimiento. Aunque dirá después que lo que le hizo falta a esta obra fue precisamente la política del discurso, es decir, el "quién" del discurso y sus reglas de aplicación,[203] y aunque además después se retracta de esa noción de *Episteme* como *a priori* histórico, lo que realiza en esta obra me parece fundamental para llegar a comprender la trama histórica de relaciones que se dieron para que se formaran ordenes de saber, formas de subjetividad, efectos de poder y discursos verdaderos.

Esto es importante porque "la configuración antropológica de la filosofía moderna consiste en desdoblar el dogmatismo [antropológico], repartirlo en dos niveles diferentes que se apoyan uno en otro y se limitan uno a otro: el análisis precrítico de lo que el hombre es en su esencia se convierte en la analítica de todo aquello que puede darse en general a la experiencia del hombre".[204]

---

[201] Michel Foucault, "Verdad, poder y sí mismo", en *La inquietud por la verdad: Escritos sobre la sexualidad y el sujeto,* Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 2013. p. 238.
[202] *Ibíd.* p. 28.
[203] Michel Foucault, "Verdad y poder. Diálogo con M. fontana", en *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Alianza/Materiales: Madrid, 2011, p. 143.
[204] Michel Foucault, *Las palabras y las cosas,* p. 354.

Foucault explica que lo que intenta hacer en esta obra es ubicar "sobre qué *a priori* histórico y en qué elementos de positividad han podido aparecer las ideas, constituirse las ciencias, reflexionarse las experiencias en las filosofías, formarse las racionalidades para anularse y desvanecerse"…[205] Ese *a priori* es llamado *Episteme* por Foucault, y muestra que en la historia de esa *Espiteme de la cultura occidental* ha sufrido dos grandes discontinuidades: la primera llamada *Época clásica*, comprendida desde mediados del siglo XVII hasta el siglo XVII, y la segunda llamada *Era del hombre*, comprendida a principios del siglo XIX y contando.

Para Foucault, la *Época clásica* puede entenderse como la historia de la "semejanza". Todas las cosas estaban en el reino de la *representación*. La *semejanza* jugaba un papel imprescindible en la construcción del saber como principio de las identidades sobre las que se ordena el universo de cosas y de seres. Para esa época el saber se daba en forma de semejanza pues se representaba el orden universal. Por ejemplo: la tierra representaba el cielo, la pintura el espacio, y el lenguaje era "el teatro de la vida" o el "espejo del mundo".[206]

En este orden el papel del hombre consistía en representar, por eso necesitó crear los signos adecuados para la semejanza, o dicho de otra manera, había que transformar la realidad en signos. Las cosas y las palabras eran una sola, se conformaban, sin saber que algún día "las cosas y las palabras van a separarse".[207] El verdadero saber y el conocimiento es interpretar, "hacer hablar a todo", esto es "referir el lenguaje al lenguaje".[208] Desde esta lógica se desconoce la diferencia, lo único que se veía en todas partes eran las semejanzas.

El trabajo del hombre era, por lo tanto, etiquetar cosas, clasificarlas y ponerlas en un tablero según sus semejanzas. El lenguaje era la representación en "la soberanía de lo mismo".[209] Por esto, el saber se entendía como "armonía", "acuerdo", "conveniencia", porque de alguna manera, lo que había era una *naturaleza*. "En la época clásica la representación hace visibles a los seres en su verdad".[210]

[205] *Ibíd.* p. 15.
[206] *Ibíd.* p. 35.
[207] *Ibíd.* p. 61
[208] *Ibíd.* p. 58.
[209] *Ibíd.* p. 66.
[210] *Ibíd.* p. 325.

En síntesis, la *Época clásica* se caracterizó por ser un "espacio general del saber"[211] donde según el orden se daba el acto de representar. Ese acto de representar ignora su propio carácter de representación, por eso representar consiste en representar "adecuadamente". En ese espacio el hombre tenía un solo lugar y una sola función: representar. No podía aparecer como sujeto y objeto simultáneamente. Una pintura adecuada es aquella que representa lo que está ausente, sin hacerlo evidente. En ese mundo el lenguaje era transparente, pues hacía planas todas cosas y en él desaparecían las diferencias.

Sin embargo, "el poder representativo del lenguaje"[212] comenzó a perder fuerza. La invisibilidad y ausencia irrumpió en el cuadro, se comenzó a desconfiar de la semejanza porque ella misma, en su carácter de reducir todo a "lo mismo", creó confusión, y de repente la representación se vio a sí misma como representación. Ante la aparente armonía, adecuación y conveniencia de la semejanza surgió la fuerza de la excepción y de la diferencia. La *Era del hombre* comenzó cuando el lenguaje dejó de ser el lugar común entre representación y ser. En adelante, en lugar de identidades y diferencias sucesivas tendremos *analogías*.

Este cambio afectó todo, especialmente el saber. "Lo que cambió a fines del siglo, lo que sufrió una alteración irreparable, es el saber mismo como modo de ser previo e indiviso entre el sujeto que conoce y el objeto de conocimiento".[213] Ahora bien, ¿cuáles son las consecuencias de esta discontinuidad? Por un lado se dio una imposibilidad y por otro una necesidad, explica Foucault: la imposibilidad de fundar la síntesis en el espacio de la representación, pues ésta dejó de ser lo que era, por esto se hizo necesario abrir el campo trascendental de la subjetividad, para poder dar razón y sentido al pensamiento.[214] El saber será entonces, no ya un cuadro de identidades y etiquetas, sino una serie, un encadenamiento ligado a un devenir.

Ante este esfuerzo por refundar aquella adecuación que se perdió en el mar de las diferencias "aparece el hombre en su posición ambigua de objeto de un saber y de sujeto que conoce".[215]

---

[211] *Ibíd.* p. 322.
[212] *Ibíd.* p. 65.
[213] *Ibíd.* p. 267.
[214] *Cfr. Ibíd.*, p. 265.
[215] *Ibíd.* p. 326.

Este carácter doble del hombre es el que nos interesa a propósito del asunto de la verdad, pues es ahí donde se alojará el fundamento, el sentido, y la realidad una vez que la representación dejó de tener valor. Seguirá habiendo representación, pero dejó de ser la "prosa del mundo", ahora en ella los seres no manifiestan ya su identidad "sino la relación que establecen con el ser humano",[216] ahora, el ser humano es la referencia (dual y ambigua). Por eso serán posibles aquellos "semitrascendentales": vida, trabajo y lenguaje, es decir, la historia de la economía, la finitud de la existencia humana y el cumplimiento de un fin (sentido) en la historia.

El pensamiento de la *Era del hombre* es con el que pensamos, dice Foucault, lo queramos o no. Y este pensamiento al estar ligado a una serie de acontecimientos, a un encadenamiento de sucesos, a un sentido, hace necesario un saber nuevo, ahora a modo de analogías y sucesiones. Esto es lo que Foucault llama la *analítica de la finitud*, es algo así como "la inversión de la caída". De aquella imposibilidad y necesidad surgió una "nueva estrella". El ser humano ha dejado de tener el trabajo de "esclarecedor del orden" para ser algo así como un esclavo libre bajo la consigna de ser ahora el constructor de su mundo y su destino.

> En un sentido el hombre está determinado por el trabajo, la vida y el lenguaje: su existencia concreta encuentra en ella sus determinaciones; no es posible tener acceso a él sino a través de sus palabras, de su organismo, de los objetos que fabrica- como si primero ellos (y quizá sólo ellos) detentaran la verdad-; y él mismo, puesto que piensa, no se revela a sus propios ojos sino bajo la forma de un ser que es ya, en un espesor que es necesariamente subyacente, una irreductible anterioridad, un ser vivo, un instrumento de producción, un vehículo para palabras que existen previas a él.[217]

En esto, explica Foucault, podemos ver esa finitud del hombre anunciada en el carácter positivo que adquiere el saber: "en el fondo de todas las positividades empíricas y de aquello que puede señalarse como limitaciones concretas en la existencia del hombre, se descubre una finitud"…[218] Y esa finitud se ha convertido en el fundamento, o lo que es lo mismo, la ausencia de fundamento es ahora el fundamento.

---

[216] *Ibídem.*
[217] *Ibíd.* p. 327.
[218] *Ibíd.* p. 328.

*El hombre y sus dobles*

Hay que analizar al hombre en su carácter dual y ambiguo para darnos cuenta cómo se constituyó en dicho fundamento, sentido y origen. Para ello Foucault hace referencia a tres dualidades: la primera la llama "empírico y trascendental", la segunda "el cogito y lo impensado" y por último, "el retroceso y retorno al origen".[219] Abordemos pues cada una de ellas.

*Empírico-trascendental*

El hombre es un duplicado *empírico-trascendental*, explica Foucault, ya que en él mismo se tomará conocimiento de aquello que hace posible todo conocimiento. Cuando hablamos de *trascendental* nos referimos a la regla o a la forma y cuando hablamos de empírico nos referimos al contenido o su aplicación. En esta dualidad los esfuerzos de síntesis siguieron básicamente dos caminos: por una parte el de la *estética trascendental* y por otra el de la *dialéctica trascendental*.

La *estética trascendental* se abocó a que hay una "naturaleza" del conocimiento que determina las formas de éste, y que además le puede ser manifestada en sus propios contenidos, desde luego empíricos. Por su parte, la *dialéctica trascendental* postulaba que el conocimiento tiene condiciones históricas, sociales que se formaban en el interior de las relaciones. En otras palabras, se trataba de una historia del conocimiento humano que podía ser dada al saber empírico y a la vez prescribirle sus formas. En la primer postura podemos ubicar una *naturaleza* y en la segunda una *historia*,[220]una síntesis entre ambas será lo que se andará buscando.

Ahora bien, ¿dónde y cómo se ubica la verdad en todo este asunto? Tenemos dos posturas que pugnan el carácter de la verdad, (aunque de cierta manera ambas penden de una misma raíz): o bien la verdad misma es del orden del objeto o bien del orden del discurso. La primera opción sostiene que debe existir una verdad que es del orden del objeto, la cual funciona como una especie de esbozo que se forma y se manifiesta. La segunda propone una verdad en el orden del discurso según la cual permite tener un "lenguaje verdadero" sobre la

[219] *Ibíd.* p. 332.
[220] *Ibídem.*

naturaleza o la historia. Pero aquí nos topamos con una ambigüedad, explica Foucault: o "el discurso verdadero encuentra su fundamento y modelo en esta verdad empírica",[221] (es decir, el discurso positivista donde la verdad del objeto prescribe la verdad del discurso) o bien, "el discurso verdadero anticipa esta verdad cuya naturaleza e historia define, la escribe de antemano".[222] En ninguno de los casos se logra la mencionada síntesis, más bien se afirma siempre un sometimiento de un ámbito a otro.

De esta manera, dice Foucault, "un discurso que se quiera a la vez empírico y crítico no puede ser sino, de un solo golpe, positivista y escatológico".[223] Es decir, para Foucault el hombre es al mismo tiempo una verdad reducida y prometida, pretende hacer valer lo empírico a nivel trascendental. Un ejemplo de esto es la Antropología en tanto que ciencia del hombre, desde el hombre y para el hombre.

¿Acaso no parece ser la propuesta de la verdad en Zubiri una descripción de lo que es el ser humano un animal de realidades que intelige sentientemente? ¿Acaso no encontramos un ser humano que aprehende las cosas reales, afirma algo sobre ellas y se lanza a conocerlas y donde la verdad es un acontecimiento constante? ¿Acaso no encontramos esas formas de verdad, en ese ir inquiriendo y verificando al mismo tiempo un discurso positivista y escatológico, en tanto que promete la verdad pero no absoluta? La verdad coincidencial en Zubiri es algo prometido, se puede llegar a ella o no, pero si se quiere llegar se tiene que seguir el camino o método correcto. Se trata de una verdad "relativa", al tanteo, suficiente, parcial, pero al mismo tiempo es una verdad plena, cumplida, encontrada, verificada y firme.

El postulado antropológico trató de hacer pasar al hombre empírico por lo trascendental, y entonces apareció como un duplicado con fisuras. El hombre es el *Pliegue*, y en él:

> La función trascendental viene a recubrir con su red imperiosa el espacio inerte y gris de la empiricidad; a la inversa los contenidos empíricos se animan, se levanta poco a poco, se ponen de pie y son subsumidos de inmediato en un discurso que lleva lejos su supuesto

[221] *Ibíd.* p. 333.
[222] *Ibídem.*
[223] *Ibídem.*

> trascendental. Y he aquí que en este *Pliegue* se adormece de nuevo la filosofía en un sueño nuevo, no ya del Dogmatismo, sino el de la Antropología.[224]

Así que, a pesar de todo, la verdad es del hombre. Sin hombre, inteligente sentiente, no hay verdad. Zubiri dice que la verdad es de la cosa, de lo real, que es *de suyo, prius y plus*, pero esa realidad sin ser actualizada en intelección no es verdadera. Foucault dice: "se creé que es un juego de paradojas el suponer, aunque sea por un solo instante, lo que podrían ser el mundo, el pensamiento y la verdad si el hombre no existiera".[225]

*El cogito y lo impensado*

Foucault nos presenta una segunda dualidad que se da en el hombre. Ésta dualidad plantea al hombre como el lugar donde se da al mismo tiempo lo pensado y lo impensado. "Por ser un duplicado empírico trascendental, el hombre es también el lugar del desconocimiento".[226]Parecía que la *Modernidad* fue un momento en que el hombre encontró en la Razón el fundamento, la verdad, el conocimiento y la acción, pero también encontró lo otro.

El *cogito* cartesiano no conduce al *soy*, dice Foucault, el cogito no conduce al *ser*. Por lo tanto, el pensamiento se dirige a lo impensado y se articula con él. Es decir, el hombre no puede dar cuenta (razón) de todo, siempre hay algo que se le escapa: sustrato, residuo, inconsciente, locura, "cosa en sí", locura, ignoto, etc. Por eso lo Absoluto quedó fuera de lugar una vez que el hombre descubrió que en su finitud las únicas condiciones para su haber, su hacer y su saber.

Ese deseo de hacer comparecer todo a la luz del conocimiento, de pensar aquello que no hemos pensado, de develar lo que está oculto, etc., será la tarea de muchas de las reflexiones de la *Modernidad*. "Todo el pensamiento moderno está atravesado por ley de pensar lo impensado".[227] Este pensamiento nuestro, el de nuestra edad y nuestra geografía, como dice Foucault, ya no se piensa a sí mismo, salió de sí mismo, ya no es teoría, es acción.

[224] *Ibíd.* p. 354.
[225] *Ibíd.* p. 335.
[226] *Ibíd.* p. 336.
[227] *Ibíd.* p. 340.

¿Cuáles fueron pues los intentos de esta síntesis entre lo pensado y lo impensado? Mientras que en la *Época clásica* había una especie de síntesis entre lo pensado y lo impensado, ahora en la *Era del hombre* lo que tenemos es un apetito voraz del pensamiento por digerir lo impensado (lo impensable). El pensamiento que en la Modernidad se presenta a sí mismo como verdad autoevidente y capaz de clarificarlo todo, de pronto está condenado a pensar lo por principio impensable, el pensamiento se vuelve una tarea interminable, por no decir imposible.

Recordemos algunos intentos. Kant hace la distinción *pensamiento-acción* con el objetivo de pensar eso que de entrada se escapa al pensamiento y su lógica: la acción. La acción humana no está inscrita en el orden de los objetos, por lo tanto el deseo, las inclinaciones, el inconsciente están enmarcados en eso que llamó lo impensado. Pero Kant intenta demostrar una forma pura que llamó *teoría*, y un contenido de la relación entre pensamiento y acción le llamó *praxis*. Lo ideal es que la *praxis* se adecúe a la *teoría*, pero siempre hay algo en la *praxis* que excede a la *teoría*. Pero resulta que el imperativo no puede estar a la altura del juicio práctico porque hay algo en el juicio práctico que es indiscernible en su forma pura. Si la tarea es esclarecer algo que en principio no puede esclarecerse entonces estamos ante el fracaso. Es decir*, lo impensado parece triunfar siempre sobre lo pensado*, o al menos siempre se le escapa de las manos.[228]

Foucault dice que otro intento de realizar la síntesis entre lo pensado y lo impensado fue la fenomenología de Husserl. Él intenta recuperar el punto donde se perdió Kant, y recurre a la experiencia de la *vivencia* para ir *a las cosas mismas*(a la esencia del fenómeno), es decir a lo impensado. Si se quería superar a Kant lo que había que hacer era dejar de ignorar lo impensado, había que traer al consciente lo inconsciente. De alguna manera hacerlo comparecer en un momento correlativo para que se manifieste.

La *epojé* y las reducciones, son estrategias para recurrir a lo impensado desde la experiencia implícita. Husserl quiere dar cuenta, en la descripción de la consciencia, de lo implícito y explícito. Para ello pone el método adecuado y todos los supuestos de la experiencia. Intenta

[228] Apuntes del curso sobre Foucault dictado por Demetrio Zavala en ITESO, en octubre de 2013.

hacer de lo impensado mismo un objeto de análisis. Sin embargo, en su fenomenología hay una contradicción que nunca se resuelve: la epojé. No se puede poner en suspenso el mundo, se exige del fenomenólogo lo imposible, debe de estar totalmente fuera del mundo y al mismo tiempo totalmente en él. Pero ¿es posible el poner entre paréntesis el mundo y abstenernos del juicio?

Por su parte, Freud y Marx también hacen un intento de lo mismo, explica Foucault. Freud y el psicoanálisis intentan traer al ámbito de lo pensado  lo inconsciente. Descubre que el inconsciente tiene mayor fuerza para la motivar de la acción, y que por lo tanto es necesario sacarlo de su condición de impensado.

Parece que tenemos que aceptar que hay un presupuesto de lo impensado en cada práctica y en cada discurso, y por lo tanto renunciar a ese control obsesivo del significado. Hay que tener en cuenta que siempre hay algo oscuro, escurridizo, tanto en nuestra acción como en nuestro pensamiento. Esa pretensión de que lo pensado devore lo impensado fracasa en cada intento.

Recordemos los estudios sobre la *locura* que Foucault realiza, en ellos se devela cómo la *Razón* intenta "domesticar" lo que no es ella. La locura es algo que le incomoda a la *Razón*, le confronta, le grita y le hace ver que su reinado es parcial y contingente. El pensamiento no es una forma pura, hay relaciones humanas en él. Podrá decirse que el conocimiento del hombre, a diferencia de las ciencias de la naturaleza, está siempre ligado, aún en su forma más indecisa, a la ética o a la política; más fundamentalmente, el pensamiento moderno avanza en esta dirección en la que lo Otro del hombre debe convertirse en lo Mismo que él".[229]

*El retroceso y retorno al origen*

[229] Michel Foucault,*Las palabras y las cosas*, p. 341.

Desde la caída del reinado de la representación, "el hombre sólo se descubre ligado a una historicidad ya hecha".[230] Podríamos expresarlo de otra manera diciendo que cuando el hombre abrió los ojos ya se encontraba en el lenguaje, arrojado y situado en una vida que ya estaba comenzada, en una sociedad y en un mundo ya echados a andar, y aunque quisiera salir del lenguaje, de la historia y de la sociedad éste no puede.

No puede el hombre dar cuenta de su origen en el lenguaje, en la naturaleza y en la sociedad. Está siempre en ellas, no puede salir de ellas, de tal manera que esas cosas aparecen a la luz de que el hombre las habita. Se puede decir que el hombre es *ónticamente* anterior a todo lo *ente* pero *ontológicamente* posterior. El hombre se proyecta ontológicamente en lo *ente* y así aparece el mundo, porque el hombre estando escindido del origen crea el mundo.

> El origen es más bien la manera en la que el hombre en general, sea cual fuere, se articula sobre lo ya iniciado del trabajo, la vida y el lenguaje […][231] Hay una imposibilidad de ir al punto de partida de esto, pues el origen de las cosas retrocede siempre, ya que ese remonta a un calendario en el que el hombre no figura, además, el hombre es un ser sin origen, porque tampoco tiene lugar, dicho de otra manera, el hombre está separado del origen que lo haría contemporáneo de su propia existencia.[232]

Por eso la tarea del pensamiento consiste en tratar de indagar, dice Foucault, el origen de las cosas para fundamentarlo, para encontrar el modo con el cual se constituye la posibilidad de "este origen sin origen ni comienzo a partir del cual todo puede nacer".[233]

Esta analítica de la finitud es el rastreo e intento de hacer de lo empírico, de lo impensado y de la ausencia de origen algo que no son. Las positividades que rodean al hombre son el carácter finito del mismo hombre: "el análisis de la finitud explica de la misma manera cómo el ser del hombre está determinado por positividades que les son exteriores y que lo ligan al espesor de las cosas, pero cómo a la inversa, el ser finito es lo que da a toda determinación la posibilidad de aparecer en su verdad positiva".[234] Hay un juego doble.

---

[230] *Ibíd.* p. 343.
[231] *Ibídem.*
[232] *Ibíd.* p. 344.
[233] *Ibíd.* p. 345.
[234] *Ibíd.* p. 348.

A partir del siglo XXI la reflexión filosófica intenta fundamentar filosóficamente la posibilidad del saber, explica Foucault, sobre el análisis, no de la representación, sino de ese modo de ser del hombre a quien refieren todas las cosas, a la finitud. La analítica de la finitud "al mostrar que el hombre está determinado, trata de manifestar que el fundamento de estas determinaciones es el ser mismo del hombre en sus límites radicales; debe manifestar también que los contenidos de la experiencia son ya sus propias condiciones…"[235]

Es el hombre, en su radical finitud, en sus determinaciones y contingencias, y en su condición de arrojado, convierte todas sus determinaciones en lo trascendental, en la historia y en lo pensado. Es él donde se articulan todas las verdades, y detrás de las verdades está esa *voluntad de verdad*. Pero para ello se ha recurrido al "olvido de la apertura que la hizo posible",[236] es el hombre jugando a dos cosas, a ser la regla y la aplicación, la forma y en contenido, lo empírico y lo trascendental, la finitud y lo infinito. Por eso denuncia Foucault que la antropología es el nuevo dogmatismo.

Pero el hombre no es una esencia continua e histórica, "antes del fin del siglo XVIII, el hombre no existía",[237] es un invento reciente, y por cierto, defectuoso. Para Foucault el hombre es un constructo con una falla de origen, y dice: "si el descubrimiento del Retorno es desde luego el fin de la filosofía, el fin del hombre es el retorno al comienzo de la filosofía".[238]

*La confusión en la duplicidad*

Muchos de los grandes problemas y confusiones que ha traído consigo esta analítica de la finitud tienen que ver con esa doble función del hombre. No se sabe si buscamos conocer la verdad de las cosas o la verdad del hombre, si buscamos su *ser* o su fundamento, si buscamos la verdad o el método para llegar a ella,  o si estamos en ella y nos alejamos. Siempre nos queda la sensación de estar en un juego eterno de fundar, descomponer, analizar, volver a componer, regresar, proyectar y de articular aquello que se nos escapa, que se resiste a ser pensado. Nos queda la sensación de estar, de cierto modo, desfasados.

[235] *Ibíd*. p. 352.
[236] *Ibíd*. p. 355.
[237] *Ibíd*. p. 322.
[238] Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 355.

¿Qué es lo que faltó a este análisis y qué es lo que Foucault corrige después? Foucault se desdice de la propia arqueología, pues ella hace lo que precisamente dice que no se puede hacer: describe un *a priori* histórico que constituye lo que acontece (la noción de *Episteme*). Por otra parte, la arqueología presume ir a la historia misma pero como observador neutral, como si pudiera salirse de la realidad y de la historia misma para analizarla como un objeto que se tiene frente a sí. Y finalmente, Foucault se da cuenta de que al hacer este tipo de arqueología está proponiendo una nueva verdad, que es en cierta forma una antiverdad. Por eso cambiará su arqueología por una genealogía más cuidadosa de estos aspectos.

La arqueología resulta insuficiente. Se necesita formular una arqueología que fuera realmente arqueológica, es decir que no predique verdades ni "antiverdades", ni que se tenga a sí misma como fuera de aquello que está analizando. Hay que hacer un nuevo intento por elaborar un discurso para las prácticas discursivas sin utilizar los *dobles trascendentales*, ¡vaya tarea filosófica!

Esa arqueología estrictamente arqueológica es la *genealogía*. Hay que renunciar a la pretensión de ser "objetivos", de lo que se trata es de hacer explícito el lugar desde donde se habla, describiendo las positividades que constituyen a los discursos. Hay que asumir un lugar, un presente y una posición. Desde ahí se puede hacer reflexión sin caer en ingenuidades falsamente "objetivas", es hacer reflexión militante. La genealogía consiste en describir esa positividades que constituyen a los discursos, dicho de otra manera, hay que hacer "política del discurso".

En la propuesta de Zubiri podemos encontrar rasgos de esa duplicidad empírico-trascendental, así como el intento de pensar lo impensado. La filosofía de Zubiri es producto de una subjetividad que es al mismo tiempo positivista y escatológica, que es al mismo tiempo empírico y trascendental. Aunque la trascendentalidad es de lo real en su carácter de aperturalidad, esa realidad, que no es verdadera si no está actualizada en la intelección, es decir, si no hay un inteligente sentiente. Esa actualización es al mismo tiempo "talitativa" y "trascendental". Parte de un momento "individual", luego para a los momentos "campal" y "mundanal". La trascendentalidad sigue apareciendo en la realidad pero en dualidad, es decir en la intelección.

Además, para Zubiri lo *ignoto* es simplemente algo que no ha sido actualizado, y lo no verificado simplemente es algo que aún no se ha llegado a verificar. Aún el error está fundado en la verdad real. Para Zubiri la realidad se puede aprehender, se puede afirmar y se puede conocer. Pero, ¿qué es lo inverificable? ¿Por qué no se puede verificar la razón?, ¿qué son las cosas más allá de nuestro acto intelectivo?, ¿qué será de nuestro pensamiento sin la intelección?

*b) La práctica judicial y su forma de establecer la verdad*

Recordemos las formas que adopta la verdad coincidencial en Zubiri:

> Hay verdad dual cuando estos dos momentos son coincidentes; es lo que repetidamente he llamado verdad coincidencial. Y esta verdad coincidencial adopta a su vez tres formas: autenticación, veredictancia, verificación. Ahora bien, no se trata de una simple clasificación de verdades sino de una estructura unitaria, es decir, cada forma de verdad presupone la anterior y se funda en ella.[239]

Recordemos brevemente en qué consiste cada una de ellas. Las formas de verdad de *autenticación* y *veredictancia* se dan en el modo intelectivo del logos, que es básicamente afirmar algo sobre algo. Pues bien, no cualquier afirmación es verdadera afirmación. El decir verdadero tiene una estructura y un dinamismo, según Zubiri. Recordemos que el decir algo sobre algo es una modalidad intelectiva y no un simple acto de afirmar. Se necesita que haya una estructura medial, dinámica y formal. Además, como en toda afirmación hay dos términos, tiene que haber cierta paridad entre ambos que garantice la rectitud. Y finalmente se necesita seguir la vía de la verdad, es decir, la de la actualización verdadera, y no la de la actualización falsificada que consiste en tomar mi parecer por realidad.

En este proceso del *logos*, la realidad tiene un momento irrealidad que espera el juicio afirmativo judicante. En ese sentido la verdad es algo que acontece, no es que esté ahí nada más. El dinamismo fásico de este acontecer de la verdad incluye dos momentos, el de la autenticación y el de la veredicción. La autenticación consiste en que aquello que se afirma del sujeto es en sí mismo lo que realiza en él una simple aprehensión determinad. La segunda

[239] Xavier Zubiri, *Inteligencia y Razón*, p. 293.

fase es la que llama *conformidad de intención* afirmativa. Se trata de la conformidad de juicio con lo real, lo real en tanto que actualizado coincidencialmente en la intelección.

En la modalidad intelectiva de la *razón* el conocimiento es la propia expansión de la intelección, una expansión es actualización inquirente de lo ya actual y no simple actualización. Es decir, se trata de se trata de una actualización expandida, pero cuya expansión llevará, o no, a una nueva actualización de lo previamente actual.

Ese inquirir es indagar. En ella lo real es sometido a una probación física de realidad, es decir, es sometido a experiencia, y con ello se llega a un *cumplimiento* de lo esbozado. Por esto ya no es mera conformidad, sino cumplimiento, y el cumplimiento es el modo propio de la intelección inquirente o en marcha. Recordemos finalmente, que la veredictancia constata en conformidad y la verificación confirma en encuentro. Zubiri le llama encuentro a esa forma en la que se prueba el esbozo, pero también lo esbozado y lo real mismo. Investiguemos pues, desde Foucault, de dónde nos vienen esas formas de establecer la verdad.

*La prueba, la indagación y el examen*

Foucault comienza su obra *La verdad y las formas jurídicas* aclarando que se trata de una investigación histórica de la verdad. Le interesa saber cómo se constituyeron los dominios de saber, a partir de qué prácticas sociales surgieron. Para Foucault lo primario sería esas relaciones humanas que determinan políticamente lo científico.

Foucault aclara que se trata de una investigación que cuestiona el "sujeto de conocimiento". La filosofía occidental postulaba la idea de un sujeto fundamento del conocimiento y posibilidad de la verdad y la libertad. Ese "sujeto de conocimiento", que es el que se inaugura con Descartes, aparece de repente como "punto de origen a partir del cual es posible el conocimiento y la verdad aparece".[240] Incluso el marxismo académico "supone que el sujeto humano, el sujeto de conocimiento, las mismas formas del conocimiento, se dan en cierto modo previa y definitivamente, y que las condiciones económicas de la existencia no hacen sino depositarse o imprimirse en este sujeto que se da de manera definitiva".[241] Esto es algo que Foucault criticará.

[240] Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, p. 16.
[241] *Ibíd.* p. 14.

Suponer un sujeto que es origen, fundamento y posibilidad del conocimiento es suponer también la posibilidad de la verdad y la libertad en ese sujeto y ese conocimiento. La verdad aparece ligada al "sujeto humano", en tanto que sujeto de conocimiento. Por eso la crítica que pretende Foucault es radical, pues para él no existe un "sujeto de conocimiento" como algo dado de una vez y para siempre. Para Foucault, es crucial mostrar que "el mismo sujeto de conocimiento posee una historia, la relación del sujeto con el objeto; o, más claramente, la verdad misma tiene una historia".[242] La tarea es mostrar "cómo se produce a través de la historia, la constitución de un sujeto que no está dado definitivamente, que no es aquello a partir de lo cual la verdad se da en la historia, sino de un sujeto que se constituyó en el interior mismo de ésta y que, a cada instante, es fundado y vuelto a fundar por ella".[243]

Visto de este modo, el sujeto de conocimiento se fue formando y se constituyó a través de un discurso, un discurso que es una estrategia en un juego dentro de las relaciones humanas. De las prácticas sociales emergen nuevas formas de subjetividad, eso lo podemos ver especialmente en la práctica judicial, dice Foucault.[244] Por eso elige ésta para hacer este análisis histórico, pues es en las condiciones políticas donde se forman los sujetos de conocimiento, los dominios de saber y las relaciones con la verdad.[245]

Para Foucault la verdad tiene dos historias, o dos lugares donde se forma la verdad. La primera es la historia interna de la verdad, es la que se refiere a sus principios de regulación, es la verdad como se da en la historia de las ciencias. La segunda es la historia extrínseca de la verdad, es aquel otro sitio donde se forma la verdad, es decir, en las prácticas sociales. Aunque parecen distintos y distanciados ambos ámbitos históricos están más relacionados de lo que se piensan. Un ejemplo puede ser la *indagación*. La indagación aparece en la Edad Media, dice Foucault, como una forma de investigación de la verdad en el seno del orden jurídico. "Fue para saber quién hizo qué cosa, en qué condiciones y en qué momento"[246] y, como veremos, esas técnicas de indagación fueron retomadas y empleadas por Occidente en el orden científico y en la reflexión filosófica.

---

[242] *Ibídem.*
[243] *Ibídem.*
[244] *Cfr.Ibíd.*, p. 17.
[245] *Ibídem.*
[246] *Ibíd.*p. 18.

Partiendo de esa historia en la práctica judicial, Foucault muestra como los modelos de verdad son producto de las prácticas judiciales y como dichos modelos siguen vigentes en la sociedad, en la ciencia y en lo cotidiano. "Aún en la ciencia encontramos modelos de verdad cuya formación es el producto de estructuras políticas que no se imponen desde el exterior al sujeto de conocimiento sino que son, ellas mismas, constitutivas de éste".[247]

Así pues, para Foucault, solamente puede haber sujetos de conocimiento, órdenes de verdad y dominios de saber, gracias a las condiciones políticas. Es en ellas donde se formas la subjetividad y relaciones de verdad. Se trata de hacer pues una historia de la verdad que no recurra al sujeto de conocimiento sino a las condiciones del conocimiento que no son del orden del conocimiento, pero que están íntimamente relacionados y por eso son relevantes.

*Grecia y su modo de establecer la verdad*

Foucault retoma dos ejemplos que ilustran la formación de estos modelos de verdad, uno es *Edipo* y otro es la *Ilíada*. Para Foucault Edipo no es una verdad de naturaleza sino un instrumento de limitación y coacción, es decir, un instrumento de poder que se ejerce sobre nuestro deseo y nuestro inconsciente. Edipo no es solamente una historia fantástica contada en un libro, sino que en manos de Freud y de los psicoanalistas es una imposición de la verdad sobre los deseos.

Edipo es un instrumento de poder político que por medio del conocimiento hace explicita la relación entre el poder y el saber. En él se gesta el intento de imponer una "verdad atemporal" de nuestro deseo. Es un instrumento que juega a favor de los psicoanalistas en la cura, porque asigna identidades y posiciones. El que sabe la verdad sobre el deseo es el psicoanalista, él sabe *la cura* para el paciente que desconoce el deseo y el inconsciente.

"La historia de Edipo es, por lo tanto, la historia de una investigación de la verdad: es un procedimiento de investigación de la verdad que obedece exactamente a las prácticas judiciales griegas de esa época".[248] Es una investigación judicial, es un modelo para hacer aparecer la verdad que configura la relación entre el poder político y el conocimiento. Por eso Foucault pone énfasis en ese procedimiento judicial.

[247] *Ibíd.* p. 33.
[248] *Ibíd.* p. 39.

Foucault encuentra en la Ilíada el primer testimonio de la investigación judicial en Grecia. Recordemos la disputa entre Antíloco y Menelao durante la carrera de carros. En esa carrera llega primero Antíloco y Menelao se queja de que hubo una irregularidad. En ese momento comienza el *litigio* sobre cómo establecer la verdad. Primero, se deja de lado el testigo y se comienza una especie de *juego* en el que se establece la *prueba* de la verdad.

La prueba hace aparecer la verdad. Ésta consistía en una especie de desafío que un adversario lanzaba al otro, y el otro aceptaba el riesgo o no. De esta manera se podía establecer la verdad. En el caso de Antíloco y Menelao, Menelao le pide a Antíloco que si no cometió irregularidad que jure ante Zeus que no fue así. Pero Antíloco renuncia a la prueba y la verdad aparece: cometió irregularidad.[249]

El proceso judicial para establecer la verdad en Edipo es distinto, en este se establece un juicio mediante la indagación o inquisición, el testigo y la comprobación. Aunque también hay momentos en que se aplica el modelo de la prueba, como describe Foucault. Primero se establece el desafío y la prueba entre Creonte y Edipo. Para establecer la verdad hay que aceptar el reto y entrar en el juego o litigio. Se hacen necesarios mecanismos de establecimiento de la verdad. Uno de ellos es lo que Foucault llama "ley de mitades". En el caso de Edipo, tenemos: maldición y asesinato, quién fue muerto y quién mató, la profecía y el testimonio. La verdad está completa. Se requiere que las partes coincidan para completar la historia, para que la verdad sea total.

"Los griegos llamaban a esta técnica jurídica, política y religiosa: el símbolo".[250] Este consistía, explica Foucault, en ser un instrumento de poder que permitía a alguien que guardaba un secreto romper en dos partes un objeto, guardaba una de esas partes y la otra la confiaba a alguien que debía llevar el mensaje y dar prueba de su autenticidad. Y cuando las dos partes ajustaban y coincidían perfectamente entonces se reconocía la autenticidad del mensaje, y en ello se puede apreciar, según Foucault, la continuidad del poder que se ejerce. "El poder se manifiesta, completa su ciclo y mantiene su unidad gracias a este juego de

[249] *Cfr. Ibíd.*, p. 40-41.
[250] *Ibíd.* p. 46.

pequeños fragmentos, separados unos de otros, de un mismo conjunto, un objeto único, cuya configuración general es la forma manifiesta del poder".[251]

Lo anterior es la forma del mecanismo en que el poder establece la verdad, pero también tenemos los efectos de esos ensamblajes o coincidencias entre las pequeñas partes del símbolo. El efecto que produce es tal que lo que está en juego es esa figura de *Edipo Rey*, es decir, de alguien que posee el poder y el saber, esa figura se quería desterrar de la historia.

Según Foucault:

> Edipo podía demasiado por su poder tiránico, sabía demasiado en su saber solitario. En este exceso aún era esposo de su madre y hermano de sus hijos: es el hombre del exceso, aquél que tiene demasiado de todo, en su poder, su saber, su familia, su sexualidad. Edipo, hombre doble, que estaba de más frente a la transparencia simbólica de lo que sabían los pastores y habían dicho los dioses.[252]

Para que pueda existir la sociedad era necesario dividir poder-saber, erradicar de la historia esa figura tiránica de Edipo. A partir de entonces el hombre del poder será el hombre de la ignorancia. Este es el gran mito de la ignorancia occidental que según Foucault comienza con Platón, el mito según el cual "la verdad nunca pertenece al poder político, de que el poder político es ciego, de que el verdadero saber es el que se posee cuando se está en contacto con los dioses o cuando recordamos las cosas, cuando miramos hacia el gran sol eterno o abrimos los ojos para observar lo que ha pasado".[253] Pero Foucault insiste en que detrás de todo saber o conocimiento hay una lucha por el poder, y "el poder político no está ausente del saber, por el contrario, está entramado con éste".[254]

En resumen, para Foucault la historia de Edipo es una lucha política, es la historia del derecho y la democracia griega. En ella podemos ver el "proceso a través del cual el pueblo se apoderó del derecho de juzgar, de decir la verdad, de oponer la verdad a sus propios señores, de juzgar a quienes los gobiernan".[255] Ese proceso fue el de oponer la verdad sin poder a un poder sin

[251] *Ibídem.*
[252] *Ibíd*. p. 56.
[253] *Ibíd*. p. 59.
[254] *Ibídem.*
[255] *Ibíd*.p. 64.

verdad, es decir, se opuso la verdad al poder. Esto dio como resultado formas culturales de lo judicial y de la verdad, éstas son el modelo de otros saberes por tres razones:

> En primer lugar, la elaboración de lo que podríamos llamar formas racionales de la prueba y la demostración: cómo producir la verdad, en qué condiciones, qué formas han de observarse y qué reglas han de aplicarse. Estas formas son la Filosofía, los sistemas racionales, los sistemas científicos. En segundo lugar, y en relación con estas formas que hemos mencionado, se desarrolla un arte de persuadir, de convencer a las personas sobre la verdad de lo que se dice, de obtener la victoria para la verdad, o aún más, por la verdad. Nos referimos a la retórica griega. En tercer lugar, está el desarrollo de un nuevo tipo de conocimiento, conocimiento por testimonio, recuerdos o indagación.[256]

*La indagación: forma general del saber*

La indagación recobra importancia en esta obra de Foucault. Ésta será la forma general que adoptará el saber. Para explicar cómo se constituye en tal Foucault describe tres modelos de derecho que dan cuenta de ello: el germánico, el feudal y el del Medievo.

En el modelo de derecho *germánico* no existía interrogatorio, en él se presentaba básicamente una disputa entre dos individuos, uno que acusaba al otro, y entre ellos se daba el litigio. El derecho era una manera reglamentada de hacer la guerra, era una especie de venganza judicial entre individuos. No había intervención de algún representante o autoridad, y la prueba no buscaba mostrar quién tenía la verdad sino quién era el más fuerte. Se podía terminar la guerra con un pacto o una transacción, pero en ningún momento en este procedimiento existía una indagación o investigación de la verdad.

Posteriormente, tenemos el derecho *feudal* que es básicamente germánico, explica Foucault. En él se presenta también la prueba como modo de establecer la verdad. Se trata de un sistema binario donde por medio de la prueba habrá un victorioso y un derrotado. Eso se da de manera automática en el litigio. En este modelo aparece un juez, pero su función no es la de atestiguar la verdad, sino el debido proceso. La prueba no tiene la función apofántica de hacer aparecer la verdad sino demostrar quién es el más fuerte.

[256] *Ibídem.*

En la Edad Media se presentan importantes cambios en el modelo judicial vigente. Eso obedece en cierta forma a que los pueblos se ubican en la frontera entre lo bélico y lo judicial. La manera de acrecentar la riqueza es con las armas, y junto con ellas lo judicial asegura las transacciones. Es por eso que los ricos y poderosos buscan apropiarse del poder judicial. El derecho de resolver los conflictos ya no queda en manos de los individuos, sino de un poder exterior a ellos que se les impone. En este modelo aparece la figura del *procurador*, que es el representante del poder o del soberano, quien sustituirá paulatinamente a la víctima alegando que la infracción no es sólo un daño entre individuos, sino que es además una grave ofensa al Rey, al Soberano. Aparece también la figura de la confiscación de bienes. La manera de establecer la verdad en los juicios no será por medio de la prueba, el Soberano no puede ponerse al mismo nivel que el individuo, por eso surge la *indagación*.

La indagación es una práctica administrativa de los emperadores carolingios que posteriormente será retomada especialmente por la Iglesia Católica. Este modelo de indagación consistía en sesiones rituales y regulares donde se *inquiría* a la comunidad sobre las faltas, quién las cometió, cuándo y dónde. La indagación era la forma de establecer la verdad cuando el poder no estaba presente. Esta era la forma de sustituir la averiguación de los delitos en flagrante. Los visiteos eran una manera de *extender la actualidad* de esos hechos, era una forma de reactualizar lo acontecido como un continuo presente.

> Entonces se podrán tratar gestos, actos, delitos, crímenes, que no están ya en el campo de la actualidad, como si fuesen delitos flagrantes. Se logra así una nueva manera de prorrogar la actualidad, de transferirla de una época a otra y ofrecerla a la mirada, al saber, como si aún estuviese presente. Esta inserción del procedimiento de indagación reactualizando, haciendo presente sensible, inmediato, verdadero, lo ocurrido, como si lo estuviésemos presenciando, constituye un descubrimiento capital.[257]

La indagación fue la forma de saber la verdad, por eso se extendió a otros saberes, al grado de constituirse en la forma general del saber.[258] La indagación:

> …no es en absoluto un contenido sino una forma de saber, situada en la conjunción de un tipo de poder y ciertos contenidos de conocimiento. […] La indagación es precisamente una

[257] *Ibíd.* p. 82.
[258] *Cfr. Ibíd.*, p. 85.

> forma política, de gestión, de ejercicio del poder que, por medio de la institución judicial pasó a ser, en la cultura occidental, una manera de autentificar la verdad, de adquirir cosas que habrá de ser consideradas como verdaderas y de transmitirlas. La indagación es una forma de saber-poder y es el análisis de este tipo de formas lo que nos conducirá al análisis más estricto de las relaciones que existen entre los conflictos de conocimiento y las determinaciones económico-políticas.[259]

Sin autentificación la verdad queda como suposición. La verdad es algo que hay que probar. La indagación en el caso de Zubiri es una paradójica manera de llamarle a la violencia, aún más irónico si le llamamos *encuentro en conformidad.* En Zubiri sigue operando la forma de establecer la verdad del ritual de los griegos del "símbolo", el juego de mitades. Zubiri primero presenta el "símbolo" completo, es el momento donde inteligencia y realidad son congéneres en la verdad real. Posteriormente el modo de intelección se separa de la realidad y vuelve a ella en coincidencialidad. Le llama autentica actualización, porque en ambos acontece el sello de "lo real" que el hombre imprimió antes y que luego "ratificó" lo real. Y a eso se le llama conformidad.

Detrás de este juego de verdad está una circularidad del poder, sólo que la genialidad de Zubiri es poner la autentificación no en el hombre, sino en las cosas, y son ellas las que dan verdad, la verdad es de la cosa, el hombre solamente se convierte en el testigo de la verdad, en el juez, porque el veredicto y la ratificación vienen de lo real pero en la intelección.

Pero además, en Zubiri también encontramos esa manera de *prorrogar la actualidad*, de reactualizar, de traer la realidad ante la sensibilidad del inteligente sentiente, y plantea una co-actualidad "como si presentes estuviesen" lo uno para lo otro ambivalentemente. No hay algo que pueda asegurar que en el acto intelectivo hay un momento del estar presente más que ese "símbolo".

La genialidad de Zubiri consiste en establecer que el *prius* de la cosa está presenten siendo *de suyo* en actualidad, independientemente de mí pero ante mí. Sin embargo, el hombre llega tarde a la realidad, el "visiteo" de la indagación tiene que tener a la cosa presente, para ser indagación. Por eso la aprehende, la atrapa, y la indaga, recorriendo los hechos "inconcusos", "*haciendo presente sensible, inmediato, verdadero, lo ocurrido, como si lo estuviésemos*

[259] *Ibíd.* p. 88.

*presenciando",* y a eso le llamamos co-actualidad. Pero las cosas siempre se escapan, no hay puente posible hacia ellas. No hay manera de constatar que "las cosas son para nosotros". La genialidad de Zubiri es proponer que siempre estamos en ellas, y más aún, que la verdad y la realidad nos poseen. A la excedencia de lo real, al *plus*, le podríamos llamar también insuficiencia intelectiva, incapacidad para atrapar lo real, deseo de ir siempre tras ellas para conquistarlas.

*De la indagación al examen*

Damos un paso a la sociedad moderna, a la que Foucault llama sociedad disciplinaria. Es en nuestra sociedad donde se da un cambio importante en las formas judiciales de la indagación al examen. Es decir, "la indagación era un procedimiento por el que se procuraba saber lo que había ocurrido. Se trataba de reactualizar un acontecimiento pasado a través de los testimonios de personas que, por una razón u otra –por su sabiduría o por el hecho de haber presenciado el acontecimiento- se consideraba que eran capaces de saber".[260] Pero ahora en el *Panóptico* lo que se necesita no es indagación sino vigilancia, examen. ¿Por qué? Porque, explica Foucault, ya no se necesita reconstruir un acontecimiento, sino una hipervigilancia sobre los individuos, sobre sus cuerpos. El visiteo es costoso, lento, complejo e implica una labor mayor de quien visita. La solución en la sociedad disciplinaria es que los individuos se sientan y sepan vigilados todo el tiempo y en todo lugar.

Ya no es necesario saber qué ocurrió, sino si el individuo actúa rectamente, cumple con las reglas, está usando útilmente su tiempo y su fuerza laboral. El nuevo saber que se genera entonces va encaminado a la norma, lo que es normal y lo que no lo es, lo correcto y lo incorrecto. La nueva forma de saber-poder deberá tener sujetados a los individuos bajo una vigilancia y observación constante. Estas ciencias de la observación serán las ciencias humanas como la Psiquiatría, Psicología, Sociología, etc.[261]Las instituciones como la escuela, el taller, el trabajo, la prisión, los hospitales, serán la manera de ir formando, produciendo y corrigiendo a los individuos para ser productores y ejecutores de la norma social.[262]

[260]*Ibíd.*p. 99.
[261]*Cfr. Ibíd.*, p. 100.
[262]*Cfr. Ibíd.*, p. 101.

Los dominios de saber son pues el resultado de una serie de necesidades puntuales de la lucha política entre individuos, grupos o intereses. La ciencia sirve a los intereses de determinada época y se relaciona con el poder de tal manera que saber y poder van de la mano. Lo que se necesita saber para asegurar ciertas condiciones sociales, políticas y económicas determina en gran medida la producción de disciplinas, especialidades, así como el papel de las instituciones donde se forja el saber, donde se establece la verdad y los discursos.

Pensemos por un instante: ¿por qué es necesaria la rectitud en la verdad? ¿Por qué la verdad tiene esas "estructuras"? ¿De dónde le vienen esas estructuras? ¿A quién sirven esas estructuras? ¿Quién fija lo auténtico? ¿La autenticidad tiene que ver con la normalidad y los discursos? Pensemos: ¿La forma es norma?

### *VI. Verdad y el poder*

Recordemos que la tarea era ir tras aquellas positividades que se dan en las prácticas discursivas para demostrar "la constitución histórica de un sujeto de conocimiento a partir del discurso tomado como conjunto de estrategias que forman parte de las prácticas sociales".[263] Las prácticas sociales como la regulación de la sexualidad, la práctica judicial y penitenciaria, la historia de la locura, entre otras, son prácticas en las cuales se puede rastrear la "política del enunciado científico".[264]

Recordemos también que lo que interesa a Foucault no es cambiar el contenido a propósito de una "anti-verdad", sino que "lo que está en cuestión es lo que rige los enunciados y el modo en que se rigen unos a otros para constituir un conjunto de proposiciones aceptables científicamente y susceptibles por consiguiente de ser verificadas e invalidadas por procedimientos científicos".[265] Detrás de la ciencia hay relaciones de poder.

Así pues, no se trata de ver qué cosas pesan desde el exterior sobre la ciencia, o sobre el sujeto, sino que dentro de la misma ciencia hay efectos de poder que circulan entre los enunciados científicos. Se trata de la relación entre verdad y poder. En esas relaciones hay

[263] *Ibídem.*
[264] Michel Foucault. "Verdad y poder. Diálogo con M. fontana", en *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, p. 143.
[265] *Ibídem.*

que ubicar "los efectos del poder propios del lenguaje enunciativo".[266] Pero hay que entender por poder no una instancia negativa que tiene por función prohibir, dice Foucault, sino como una red productiva que pasa por todo el cuerpo social. "El poder no consiste únicamente en una potencia que dice que no, que prohíbe, sino que cala de hecho, produce cosas, induce placer, forma saber, produce discurso"…[267] Por tal motivo, para Foucault la verdad está íntimamente ligada al poder, "la verdad no está fuera del poder ni sin poder".[268]

La verdad es obscena, es producto de una mentira, encubre sus intenciones y las disfraza de neutralidad, de forma sin contenido, de regla sin aplicación, en fin, es procedimiento para establecer el saber sobre algo. Los discursos están relacionados con una serie de condiciones que producen esos efectos de poder, los discursos son también una práctica, un modo de proceder en el decir verdadero para ejercer poder sobre otros.

> La verdad es de este mundo; se produce en él gracias a múltiples coacciones. Y detenta en él efectos regulados de poder. Cada sociedad tiene su régimen de verdad, su 'política general' de la verdad: es decir, los tipos de discurso que acoge y hace funcionar como verdaderos o falsos, el modo como se sancionan unos y otros; las técnicas y los procedimientos que están valorizados para la obtención de la verdad; el estatuto de quienes están a cargo de decir lo que funciona como verdadero.[269]

Por esta razón Foucault hace una "economía política de la verdad" y obtiene de ella cinco características: la primero es que la verdad está centrada sobre la forma del discurso científico y sobre las instituciones que lo producen, la segunda que la verdad está sometida a una constante incitación económica y política, la tercera es que la verdad es objeto de una inmensa difusión y consumo, la cuarta consiste en que la verdad es producida y transmitida bajo el control no exclusivo pero dominante de algunos aparatos políticos o económicos, y la quinta, verdad es la apuesta de todo debate político y de todo enfrentamiento social. Recordemos la disputa entre la *verdad sin poder* y el *poder sin verdad* en *Edipo Rey*.

Quien tiene la verdad detenta cierto poder en un determinado *juego de verdad*. Hay varios juegos y según esos juegos las reglas establecen los criterios para que el decir de unos sea

[266] *Ibídem.*
[267] *Ibíd.* p. 148.
[268] *Ibíd.* p. 154.
[269] *Ibídem.*

más verdadero que el de otros, y que eso se traduzca en cierta forma de poder, de reconocimiento y de acción.

Dentro de esta economía política de la verdad hay que situar el papel de los intelectuales, de las universidades, de los aparatos de educación e información, de los modos de producción y transmisión de la información, del consumo de la misma y de las luchas reales que en nombre de la verdad se encarnan. Por eso ya no entendemos lo mismo por verdad. "Verdad no quiere decir el conjunto de cosas verdaderas que están por descubrir o que hay que hacer aceptar, sino el conjunto de reglas según las cuales se distingue lo verdadero de lo falso y se aplica a lo verdadero efectos específicos de poder".[270]

Hay un combate por la verdad, explica Foucault, pero no se trata de un combate a favor de la verdad, sino del papel económico y político que juega. La verdad consiste en ese conjunto de procedimientos para producir, regular, poner en circulación y hacer funcionar un conjunto de enunciados. "La verdad está ligada circularmente a sistemas de poder que la reproducen y la sostienen, y a efectos de poder que induce y la prorrogan".[271] La verdad tiene un régimen, no es algo neutro e inofensivo. Es útil para ciertos fines, es necesaria para ciertas fabricaciones, es benévola para ciertos propósitos y destructiva y opresora en ciertas condiciones.

Lo que propone Foucault no es liberar a la verdad del poder, eso es imposible porque "la verdad es ella misma poder", sino de "desligar el poder de la verdad." Esto consiste en desligarla de las formas de hegemonía (sociales, económicas y culturales) donde por el momento funciona.[272]

El ser humano, decía Nietzsche, no busca la verdad, busca las consecuencias agradables de la verdad. El ser humano no es capaz de vivir sin verdad, porque es ella su fabricación, y a pesar de ser falsificada ofrece algo más valorado por el hombre que la verdad, esto es la tranquilidad de habitar un mundo conocido, dominado, previsible y donde la verdad le permite acceder a una verdad de él mismo, de las cosas, del mundo. La verdad y el conocimiento son instrumentos que se convirtieron en prótesis de cuerpo, del espíritu y de la mente. El hombre ya no sabe caminar, creer y pensar sin ellos.

[270] *Ibíd.* p. 155.
[271] *Ibíd.* p. 156.
[272] *Ibídem.*

El hombre "pende de la verdad" porque con ella, y de la mano del conocimiento, funda un mundo cognoscible y conocido, forma nuestra subjetividad. A la razón, es decir, a hombre moderno le aterra lo desconocido, lo otro de sí mismo, por eso busca dominarlo, fundarlo, consagrarlo. La verdad es el ingrediente que acompaña paradójicamente la seguridad, la patencia y la efectividad de su conocer las cosas, de su decir, de su vivir, de su hacer, de su devenir. Pareciera que le es inherente al ser humano un conocimiento verdadero, un decir verdadero, un vivir verdadero y un hacer verdadero, pero lo que en ello se califica de verdadero es el resultado de un juego hecho por el mismo, un juego de verdad que separa y escinde, y al mismo tiempo borra toda diferencia. Desaparece lo específico y particular de cada individualidad para diluirse en el mar de la semejanza.

Preguntémonos si en verdad es posible conocer, si las cosas están ahí para nosotros. Zubiri nos llama *animales de realidades* porque las cosas reales quedan en nosotros como formalidad de realidad y de alguna manera nosotros en ellas. Pero el intento de calificar la esencia del ser humano, es ya una pretensión bastante cuestionable. Además, el ser humano es un invento más o menos reciente, dice Foucault. No es que siempre haya existido. La especie humana tiene una historia larga, pero el hombre, así como lo conocemos hoy es reciente. La forma de establecer la verdad le ha permitido al hombre acceder a la verdad de sí mismo.

La tarea es pues, esa práctica militante contra la verdad en todas sus formas y determinaciones. No por estar simplemente contra la verdad, sino porque en nombre de la verdad y en la verdad se crea y constituye un orden, una identidad y una jerarquía:

> A todos aquellos que quieran hablar aún del hombre, de su reino o su liberación, a todos aquellos que plantean aún preguntas sobre lo que es el hombre en su esencia, a todos aquellos que quieran partir de él para tener acceso a la verdad, a todos aquellos que en cambio conducen de nuevo todo conocimiento a las verdades del hombre mismo, a todos aquellos que no quieren formalizar sin antropologizar, que no quieren mitologizar sin desmitificar, que no quieren pensar sin pensar que es también el hombre que piensa, a todas esas formas de reflexión torpes y desviadas no se puede oponer otra cosa que una risa filosófica –es decir, en cierta forma, silenciosa.[273]

[273] Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 355.

*A modo de conclusiones*

El objetivo de este ensayo era hacer una crítica a la concepción de verdad de Xavier Zubiri desde los planteamientos de Michel Foucault. Para realizar esta crítica primero presenté la concepción de verdad de Zubiri. Algunas preguntas que me plante fueron: ¿qué es la verdad para Zubiri?, ¿en qué consiste que algo sea verdadero?, ¿cuál es el carácter, la estructura y la forma de la verdad?, y ¿cuál es la relación del hombre con la verdad? Pues bien, para Zubiri la verdad no es adecuación del pensamiento a las cosas, ni de las cosas al pensamiento, la verdad es la actualización de lo real en la intelección. Algo es verdadero solamente si está actualizado intelectivamente, fuera de la intelección no hay verdad. Fuera de la intelección puede haber realidad en su actualidad pero eso no significa ninguna verdad. La verdad posee un carácter real por ser actualización de lo real en la intelección. Esa verdad real es la verdad primaria radical y constitutiva.

Pero además, por el carácter de lo real, la intelección puede ser de diferentes modos. Según esos modos intelectivos de actualizar lo real será el tipo y forma que asuma la verdad. En la aprehensión primordial de realidad la actualización es simple y por lo tanto hay una verdad simple que Zubiri llama verdad real. En los modos ulteriores de intelección (logos y razón) la actualización es dual, en ella la intelección de lo real puede coincidir o no con lo real. Por eso a esa verdad dual se le llama verdad coincidencial. Y para que coincidan debe haber una vía, una paridad, una direccionalidad y una estructura formal. Las formas de verdad dual son: autentificación, veredictancia y verificación. En ellas lo real es lo que autentifica, da verdad a la afirmación y verifica lo esbozado. Y en esas formas de verdad forman una unidad intrínseca.

Para Zubiri hay verdad solamente porque hay intelección. Es decir, hay verdad porque hay un inteligente sentiente que es el hombre. Hay una relación constitutiva entre hombre y verdad. Sólo que para Zubiri el hombre no posee verdades sino que éste es poseído por la verdad.

Pues bien, hay algo de lo que no da cuenta la propuesta de Zubiri. Él parte de "hechos" o "actos" y los describe fenomenológicamente. Pero no da cuenta cómo llegamos a ellos, simplemente parte de ellos como si fueran algo en lo que estamos de antemano. Desde esta manera de investigar y describir la verdad como lo hace Zubiri pareciera que la verdad es en

sí misma, que la actualidad es así, que las cosas son para nosotros, que se nos presentan y quedan de determinada manera, que la vía de la verdad está frente a nosotros para ser descrita. Presentada de esta manera pareciera que la verdad no tiene nada que ver con el poder, con nuestra historia y nuestra finitud.

Es por esto que propusimos hacer una crítica desde tres cuestionamientos. El primero de ellos fue sobre la relación entre verdad y conocimiento. En este nos preguntamos ¿deseamos conocer porque las cosas nos dan que pensar o deseamos conocer porque violentamos las cosas para ser conocidas? En este punto vimos dos cosas. Primero, que no hay una relación constitutiva entre verdad y conocimiento. No le es natural a las cosas ser conocidas, no están ahí para nosotros, ni le es natural al conocimiento conocerlas. Y segundo, que el conocimiento y la verdad fueron inventados, son un invento. La verdad no es el fundamento ni la posibilidad del conocimiento porque la verdad surge de un momento originario de oponer verdad y el error, y este momento es una ilusión. El conocimiento es violencia hecha a las cosas es un nombre más de la voluntad de poder. Las cosas no piden ser conocidas, ni nos fuerzan a ello con su poder. Es la misma forma de establecer la verdad la que dispone todo para que ellas se muestren, se desnuden y se escondan.

El segundo cuestionamiento tiene que ver con esas formas que adopta la verdad. Zubiri no dice de dónde salen esas formas de establecer la verdad, simplemente se limita a describir su estructura y su carácter. Pero la subjetividad y las formas de saber no surgen en sí mismas, su historia está íntimamente ligada a las relaciones humanas, a las relaciones de poder, violencia y disputa.

En cuanto a la formación de la subjetividad, Foucault encuentra en la historia de las llamadas "ciencias humanas" y el discurso científico de esa época una forma en que el hombre se constituyó a sí mismo como el *Pliegue* donde se articulan todas las verdades. El hombre es un duplicado, es al mismo tiempo el sujeto que conoce y el objeto de conocimiento. Esa subjetividad que intenta ser empírico-trascendental, que intenta pensar lo impensado y encontrar el origen, nace de ciertas condiciones. Nuestra subjetividad es hija de una imposibilidad y de una necesidad. La imposibilidad de fundar en la representación cualquier tipo de saber. Esto hizo necesario abrir el ámbito de lo trascendental para fundar en y desde él el saber. Por eso el hombre surgió como sujeto y objeto, como empírico y trascendental,

como forma y contenido del pensamiento. Por eso el discurso que se pretenda verdadero debe ser al mismo tiempo escatológico y positivista.

Foucault analiza la verdad sin apoyarse en la verdad, y descubre que las formas de establecer la verdad en las prácticas judiciales son trasladadas a las formas de establecer la verdad en los demás tipos de saberes. La indagación como forma de prolongar la actualidad de los hechos tiene la función de ofrecer la realidad a una mirada, la del inteligente sentiente. La forma de establecer la verdad mediante el "símbolo" griego, es una forma de prolongar y cerrar la circularidad del poder. La autenticidad, la actualidad y la indagación que aparecen en Zubiri como siendo en sí mismas aparecen en las obras de Foucault como siendo en función de alguien, de ciertos intereses y para ciertos fines. Aparecen siendo estrategias de poder, instrumentos de coacción, formas de establecer quién es más fuerte en una prueba y cómo garantizar que el saber no sea para todos.

El tercer cuestionamiento fue esa relación entre verdad y poder, que a final de cuentas es la relación entre el hombre y la verdad. Para Zubiri no hay verdad sin hombre, ni hombre sin verdad, por eso defiende a toda costa la verdad, porque sabe que en ella va la vida del hombre. Foucault entiende esa relación como una estrategia de sobrevivencia, de dominación y control. Por eso al atentar contra la verdad Foucault atenta contra el Hombre. Para Foucault la Antropología es el nuevo sueño dogmático en el que ha caído la filosofía, que ya no puede pensar nada sin el Hombre.

La verdad no es un asunto neutral e inofensivo, tiene efectos específicos de poder, en ella se configura nuestra subjetividad y ella nos sujeta, nos clasifica, nos gobierna. Estamos en el régimen de verdad, y la verdad funciona efectivamente. Sin hombre no hay verdad ni conocimiento, y la buena noticia es que el hombre es un invento reciente, mal construido y destinado al colapso y junto con él la verdad.

El hombre no busca la verdad, decía Nietzsche, ansía las consecuencias agradables de la verdad. En la base de la verdad encontramos la voluntad, una voluntad de verdad que desea la verdad porque ésta es el modo de apropiarse de las cosas, de fundar mundo, de violentarlo y domesticarlo. Es una forma de habitar esto que es caos, desconocimiento, locura, vida…. Entre el hombre y lo real hay múltiples relaciones no solo inteligirlas, actualizarlas, verificarlas.

Tal vez pueden decir, ¿qué no ves los resultados de la ciencia, del conocimiento, del progreso de la razón, de la efectividad de la verdad? ¿Acaso no es verdad que 2+2=4, que el agua es H2O? ¿Acaso no es la verdad la que nos ha permitido construir aviones, crear medicamentos, transformar la genética, conocer mejor al hombre? -La verdad es tan real que estás escribiendo en una computadora que no puedo haberse creado sin una serie de procedimientos verdaderos-. Es cierto, nuestra subjetividad no puede pensar lo contrario, la verdad efectivamente funciona. La verdad nos ofrece la verdad de las cosas, de los procesos y de los resultados. Las cosas son verdaderas, los procesos son verdaderos y los resultados también. Pero, la verdad no es un invento neutral cuyo carácter formal sea inofensivo. En nombre de la verdad se encarnan y justifican dominaciones, órdenes y acciones. En nombre de "lo que más humaniza", se han cometido toda clase de atrocidades. En torno a la verdad la sociedad escinde, separa, criminaliza, penaliza, condena, clasifica. La luz que emana de la razón hace violencia a las cosas, a los seres, a las personas. El hombre con la lámpara de la verdad y el conocimiento establece lo que es verdadero, es decir, lo que es normal. Lo anormal lo separa, lo trata, lo reintegra, lo re-adapta, lo "cuida", lo escinde, lo discrimina. La razón no ve en el fondo de todo esto las diferencias, las múltiples relaciones, las configuraciones sin configurar, los órdenes sin orden, la organización desorganizada, las cosas sin etiquetas, los grupos de cosas sin catálogo, y los momentos sin historia. La razón no es capaz de ver eso, porque nuestro pensamiento al llegar a sus propios límites y fronteras les da la espalda para ver su reino conquistado, y junto con ello la manera de ampliarlo.

**Bibliografía**

FOUCAULT, Michel, "El libro como experiencia", en *La inquietud por la verdad: Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*, Trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 2013, pp. 33-100.

_____, "Verdad, poder y sí mismo", en *La inquietud por la verdad, Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*, Trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 2013, pp. 231-238.

_____, *Lecciones sobre la voluntad de saber: Curso en el College de France (1970-1971) seguido de "El saber de Edipo",* Trad. Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2012.

_____, "Verdad y poder. Diálogo con M. fontana", en *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Trad. Miguel Morey, Alianza/Materiales, Madrid, 2011. pp. 139-156.

_____, *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas,* 2da. Ed.,Trad. Elsa Cecilia Frost, Siglo XXI, México, 2010.

_____, "Foucault" en *Estética, Ética y Hermenéutica,*Trad. Ángel Gabilondo,Obras esenciales, Vol. III, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 363-368.

_____, *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, México, 1984.

NIETZSCHE, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*, Tecnos, Madrid, 2010.

PINTOR-RAMOS, Antonio, *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1994.

ZUBIRI, Xavier, *Sobre la realidad*, Alianza, Madrid, 2001.

_____, *El hombre y la verdad*, Alianza - Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1999.

_____, *Inteligencia y Logos*, Alianza Editorial, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1982.

_____, *Inteligencia y Razón*, Alianza Editorial, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1982.

_____, *Inteligencia Sentiente: Inteligencia y Realidad*, Alianza Editorial, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1980.

_____, Naturaleza, Historia, Dios. 6ª. Edición, Alianza: Madrid, 1974, [Prólogo a la edición norteamericana].

**Otras fuentes**

FUERTE, Alejandro, Idea de la Fenomenología de E. Husserl (1859-1938). Texto de estudio para el Curso de Heidegger en ITESO, segunda sesión. p. 3. 2013

ZAVALA, Demetrio, Apuntes del curso sobre Foucault dictado en ITESO, en octubre de 2013.