

## **Teoría del espectro**

Diego Gracia

*Catedrático Émerito de la Universidad Complutense de Madrid*

*Director de la Fundación Xavier Zubiri*

Madrid, Spain

### **Abstract**

In Zubiri's *oeuvre* the theme of "specter" recurs. Specter is important because it tests the diametrically opposite category, viz. "reality". It makes sense that a philosophy of reality must deal with the specter problem. By "specter" Zubiri understands something has some kind of existence but not reality, that is, is not *de suyo* or "in its own right". Any specter is, then, a reality in the mode of irrealization. In that it coincides with all the products of logos and reason, since everything that is not primordial apprehension has some irreal dimension. Along with this latent meaning, "specter" has a strict one: it is the mode of irreality proper to simple apprehension, and more specifically to the percept. The percept is always in some way a specter. It is more so than ficta and concepts, and more so than affirmation or rational thinking. There is still a third meaning of specter, which is the most strict. According to Zubiri, the specter is a particular type of percept, the one that does not have a *de suyo* that sustains it, the percept without reality. This reality is not primordial apprehension but the reality of the logos in its authentication mode. The specter is a non-authenticated percept. It could be said that it is a percept devoid of ontological truth; therefore, of a "false" percept. It is not a "wrong" percept; it is not that the percept is false as percept, and therefore that it does not comply with the criterion of logical truth or veridictance. It is not a problem of perception but of reality; it is not that we do not perceive what there is, it is that what we perceive isn't there. So the problem of the percept is not of perceptive existence but of reality—something that has gained new philosophical and metaphysical importance in the era of "virtual reality".

### **Resumen**

En la obra de Zubiri aparece de modo recurrente el tema del "espectro". Su importancia viene determinada por el hecho de que pone a prueba la categoría a la que se opone frontalmente, la de "realidad". Tiene sentido que una filosofía de la realidad se haga cuestión del problema del espectro. Por "espectro" entiende Zubiri lo que tiene algún tipo de existencia pero no realidad, es decir, no "de suyo". Los espectros son, pues, realidades en modo de irrealización. En eso coincide con todos los productos del logos y de la razón, ya que todo lo que no es aprehensión primordial tiene alguna dimensión irreal. Junto a este sentido lato, el espectro tiene otro estricto. En este sentido, el espectro es el modo de irrealidad propio de la simple aprehensión, y más en concreto del percepto. El percepto es siempre de algún modo espectral. Es más espectral que el ficto y el concepto, y más espectral que la afirmación o que el pensar racional. Todavía hay un tercer sentido de espectro, que es el estrictísimo. Según él, el espectro es un tipo particular de percepto, aquel que no tiene un "de suyo" que lo sustente, el percepto sin realidad. Esta realidad no es la de la aprehensión primordial sino la propia realidad del logos en su modo de autenticación. El espectro es un percepto no autenticado. Cabría decir que es un percepto carente de verdad ontológica; por

tanto, de un percepto “falso”. No se trata de un percepto “erróneo”, no es que el percepto sea falso en tanto que percepto, y por tanto que no cumpla con el criterio de la verdad lógica o de veridictancia; no es un problema de la percepción sino de la realidad; no es que no percibimos lo que hay, es que no hay lo que percibimos. Por tanto, el problema del percepto no es de existencia perceptiva sino de realidad. Algo que ha cobrado nueva importancia filosófica y metafísica en la era de la “realidad virtual”.

### I. Introducción

A lo largo de la obra de Zubiri existe una alusión recurrente al concepto de “espectro”. El objetivo de esta ponencia es estudiar con detenimiento el sentido de estos textos y definir con alguna precisión el concepto de espectro. Mi opinión es que el espectro tiene en Zubiri varias dimensiones, no menos de cuatro, que deberemos analizar sucesivamente: la metafísica, la psicológica y psicopatológica, la noológica y la histórica. Las estudiaremos sucesivamente.

### II. Metafísica del espectro: existencia sin realidad

El tema del espectro ocupó y preocupó a Zubiri desde muy pronto, como un problema estrictamente metafísico. La cuestión de la realidad de las cosas exteriores no es sólo la de la objetividad de nuestro conocimiento de ellas, sino también, y sobre todo, el de si esas cosas tienen realidad o no; por tanto, si son meras sombras o espectros, o si por el contrario son verdaderamente reales. El espectro no afecta, por tanto, sólo ni principalmente a su *ratio cognoscendi* sino también, y sobre todo, a su *ratio essendi*. Es un estricto problema metafísico.

Por tanto, ocuparse del espectro es un estricto problema metafísico. Hay una metafísica del espectro, como hay también una metafísica de la realidad. Y no son separables una de la otra. Una teoría de la realidad no puede prescindir del espectro, de aquello que tiene una realidad *sui generis*, entendiéndolo por tal lo que no es “de suyo” pero sí tiene existencia. Éste es el punto en que Zubiri sitúa siempre el problema del espectro. He aquí tres textos bien significativos:

Lo existente, por serlo, produce efectos reales, independientemente de que sea concebido; una silla real, una piedra real, etc., actúan sobre las cosas y se contraponen a una silla o a una piedra irreales, que no tienen acción ninguna, sino que son meros ‘espectros’ de realidad. Es el momento del *érgon*, del *wirken*, etc. De lo sólo concebido puedo concebir efectos; pero un efecto concebido no es un efecto efectuado. En cambio, lo existente tiene efectos efectuados sobre las cosas.<sup>1</sup>

Podría pensarse que ser real es ser existente; de lo cual resultaría que lo irreal es lo que no tiene existencia sino que sería solamente lo que suele clásicamente llamarse esencia. El ‘des’ sería nulidad de existencia. Pero esto es imposible, porque realidad no es existencia sino ser ‘de suyo’. Y ser ‘de suyo’ es una formalidad allende la esencia y la existencia clásicas. Lo existente es real sólo cuando la existencia compete ‘de suyo’ a la cosa. Si así no fuera, la presunta esencia no haría de la cosa algo real (es lo que he llamado espectro; es un problema en el que aquí no puedo entrar).<sup>2</sup>

Realidad es la formalidad del ‘de suyo’. Por tanto, en primer lugar, realidad no es mera independencia objetiva. El animal, cuanto más perfecto sea en la escala zoológica, confundirá menos lo percibido con su mera afectación orgánica; no confundirá el alimento con su hambre. En su momento de alteridad hay una independencia objetiva. Cuanto más perfecto sea zoológicamente más objetivista será. Pero jamás será el más rudimentario rea-

lista. En cambio, el más modesto niño de pocas semanas, ciertamente no tiene uso de razón, pero tiene uso de inteligencia; aunque el niño fuera mongólico, oligofrénico, etc., tiene un minúsculo pero real uso de la inteligencia, y es indudablemente realista: dentro de su modestísima esfera sienten realidades estimulantes, estimulantes 'de suyo'. La independencia propia de la inteligencia sentiente no es una independencia *objetiva* sino una independencia *real*.

En segundo lugar, realidad no es sólo mera independencia objetiva sino que además tampoco es existencia. Ciertamente nada real es inexistente, pero no es real porque es existente, sino porque esa existencia le compete 'de suyo'. Si lo aprehendido tuviera existencia y no la tuviera 'de suyo', no sería realidad sino espectro. Lo mismo debe decirse de sus notas: no son reales sino constituyendo un sistema 'de'. Una ficción no es un sistema de notas sin existencia, sino que tampoco tiene esencia física. El sistema es real no sólo por sus notas y por su existencia, porque tanto aquéllas como ésta pertenecen al contenido de la cosa aprehendida. En cambio el momento de realidad está constituido por la formalidad de alteridad del 'de suyo'. Realidad es formalidad de alteridad y formalidad del 'de suyo'. Existencia y notas son momentos del contenido. El momento de formalidad es algo anterior a existencia y a notas.<sup>3</sup>

La dimensión metafísica está siempre relacionada con su teoría de la realidad. La realidad es "de suyo", y el "de suyo" es anterior a la distinción entre esencia y existencia. El "de suyo" es la razón formal de la realidad, y no la esencia o la existencia. De ahí su crítica a la teoría clásica, para la que la existencia se identifica con la realidad. Zubiri critica esta postura, aunque sólo fuera por el simple hecho de que los entes de razón tienen también algún tipo de existencia, al menos la exis-

tencia de razón, a pesar de que no son físicamente reales. Lo cual quiere decir que la realidad no se define por la existencia, sino por el "de suyo". Realidad es "de suyo", y ese "de suyo" puede tener existencia física, pero puede tener también existencia intencional. Lo que tiene existencia intencional no es real, es irreal, pero sí tiene una cierta existencia, precisamente la intencional.

Aquí es donde surge en la filosofía de Zubiri el tema del "espectro". Se trata de lo que existe pero no es real; por tanto, de lo que tiene existencia pero no tiene realidad. En *Sobre la esencia* Zubiri escribe:

El Júpiter real tiene una existencia 'propia', la que tiene 'de suyo', y que no es la de auriga. Ello prueba que la existencia no es, sin más, *formalmente* la razón de la realidad. Más que el existir, lo que constituye formalmente la realidad es el modo de existir: existir 'de suyo'. Este tipo o modo de existencia que no es 'de suyo' es lo que metafísicamente constituye el 'aparecer', la 'apariencia'. Júpiter no es realmente auriga, pero aparece como auriga, revista la forma de auriga. Es el dualismo metafísico entre apariencia y realidad. Es un dualismo metafísico y no lógico ni psíquico. La apariencia es más que *ens rationis* y más que algo meramente 'lógico', como, por ejemplo, el *Schein* de Hegel. La apariencia es también algo más que ilusión subjetiva; cuando menos, no es forzoso interpretarla como ilusión subjetiva, incluso añadiendo que esta ilusión estuviera fundada *in re*. Y, sin embargo, no es realidad. Tampoco lo es la figura aparente tomada formalmente en y por sí misma, porque por ser apariencia no tiene existencia de suyo, sino una existencia 'proyectada', por así decirlo, en aquello de quien es apariencia. Ninguna cosa puede ser 'pura' apariencia. De aquí que, por un lado, parezca realidad, precisamente porque se apoya en algo que existe de suyo; pero, por otro, es, tomada formalmente en y por sí misma, perfec-

tamente irreal. Esta ambivalencia de la figura aparente es lo que llamo ‘espectro’ de realidad. Espectro es un concepto estrictamente metafísico.<sup>4</sup>

### III. Noología del espectro: la percepción

En *Inteligencia y logos* Zubiri pone en conexión “espectro” y “aspecto”, y de ese modo relaciona el tema del espectro con algunos términos utilizados por él en su Noología.<sup>5</sup> En los tres volúmenes de ésta no concede prácticamente lugar al tema del espectro, sobre todo en su volumen segundo, que sería su lugar natural. Esto no deja de resultar extraño. En Zubiri hay una metafísica del espectro, y una historia del espectro, pero no una noología del espectro. La ventaja del texto citado es que pone en relación la idea metafísica del espectro con algunos términos de su noología, como es el de aspecto. Quizá por esta vía sea posible reconstruir el estatuto noológico del espectro. Es lo que vamos a intentar a continuación.

Mi tesis es que el espectro hay que entenderlo desde el aspecto. Y como el aspecto es lo característico de la “simple aprehensión” de realidad, especialmente en su forma de percepto, resulta que el espectro es un modo del aspecto, y por tanto del percepto, es la realidad puramente aspectual. Dicho de otro modo, se trata de un percepto carente de lo que los antiguos llamaron verdad ontológica y Zubiri llama verdad de autenticación. Por tanto, se trata de un percepto no erróneo sino falso. Veámoslo.

En primer lugar, situemos el tema del espectro dentro del más general de la “simple aprehensión”. Zubiri dice que la simple aprehensión es una aprehensión “retraída” de una aprehensión primordial.<sup>6</sup> Por tanto, la simple aprehensión consiste en una retracción, a partir de la aprehensión primordial. ¿Retracción de qué? Retracción de lo que es “en realidad”. Lo que la aprehensión primordial nos da es la formalidad, que es “realidad”. La simple aprehensión tiene por objeto retraerse, dentro de la formalidad de realidad, dejando en suspenso lo que es en realidad,

es decir, su talidad, su contenido. Retracción es siempre y sólo retracción del contenido. No es que en la aprehensión primordial no haya contenido; es que ese contenido no lo juzgamos desde dentro de un campo, y por tanto diferencialmente, dualmente. La aprehensión primordial es aprehensión campal, diferenciada, dualizada. Aquí el contenido no se presenta como simple contenido en el sentido de la aprehensión primordial, sino como principio de inteligibilidad de otras cosas.<sup>7</sup>

Pues bien, en este punto surge la irrealidad, “lo irreal”. En efecto, la retracción permite aislar el contenido de la formalidad, y por tanto tratarlo “como si” fuera real. Zubiri lo dice expresamente: “Lo aprehendido queda, como hemos dicho, en condición de mero término de aprehensión como principio de inteligibilidad. Ser mero término es haber quedado suspendido el contenido de la realidad en tanto que contenido, con lo cual este contenido ya no es propiamente real sino irreal. En retracción, lo que las cosas son en realidad constituye por lo pronto el orbe de lo irreal. Todo pende pues de que se diga qué es irrealidad.”<sup>8</sup>

A continuación, Zubiri describe detenidamente los tres momentos de la estructura de la irrealidad: la “des-realización”, la “actualización” de la realidad desrealizada en las simples aprehensiones, y el ser una realización “constitutivamente libre”. En consecuencia, “la irrealidad es la unidad intrínseca y formal de actualización de ‘la’ realidad física y de realización libre de su contenido: es el ‘sería.’”<sup>9</sup>.

Detengámonos en el primero de esos momentos de la irrealidad, el de “des-realización”. Es en el único punto del libro en que Zubiri saca a colación el tema del espectro. Dice así:

¿Qué es este ‘des’ como forma de realización? Para entenderlo hay que volver a recordar qué es realidad. Podría pensarse, en efecto, que ser real es ser existente; de lo cual resultaría que lo irreal es lo que no tiene existencia sino que sería solamente lo que suele

clásicamente llamarse esencia. El 'des' sería nulidad de existencia. Pero esto es imposible, porque realidad no es existencia sino ser 'de suyo'. Y ser 'de suyo' es una formalidad allende la esencia y la existencia clásicas. Lo existente es real sólo cuando la existencia compete 'de suyo' a la cosa. Si así no fuera, la presunta existencia no haría de la cosa algo real (es lko que he llamado espectro; es un problema en el que aquí no puedo entrar). Ser real es pues estructuralmente anterior a ser existente. Asimismo, lo irreal no tiene esencia clásica, porque la esencia clásica es formalmente esencia de lo que la cosa es 'de suyo'. En su virtud el 'des' de la desrealización abarca la cosa real entera tanto en su existencia como en su esencia clásicas. Lo irreal tiene existencia irreal y esencia irreal. El carácter del 'des' sale, pues, intacto de esta discusión. Y es que realidad no ha de entenderse como existencia ni como esencia, sino como ser 'de suyo'. Y entonces irrealidad consiste en un 'des' del 'de suyo'.<sup>10</sup>

Este "des" se puede ejecutar por diferentes vías, lo cual da lugar a lo que Zubiri llama "los modos estructurales de la intelección de lo irreal".<sup>11</sup> Los reduce a tres, el percepto, el ficto y el concepto. El percepto es la desrealización propia de la percepción. En la percepción ya no está el contenido de la cosa real, sino sólo el contenido en cuanto percibido. El percepto es la desrealización por la vía del "esto". El "este" de "este contenido real de esta cosa real", queda reducido a "esto", el contenido de la percepción. En eso se diferencia del segundo modo, el ficto, que es desrealización en una vía distinta, la del "cómo". El contenido se lleva por la vía del "cómo fingido", dice Zubiri. Finalmente, el concepto es desrealización por la vía del "qué". "El concepto es el 'qué' de la cosa reducido a mero término de concepción."<sup>12</sup>

Zubiri dice que la matemática es un típico ejemplo de construcción según conceptos, y que la literatura de ficción es el ejemplo paradigmático de la construcción

según perceptos y fictos.<sup>13</sup> Habría que decir que las obras de artes son ejemplos paradigmáticos de fictos y la matemática de conceptos. ¿Cuál sería el modo paradigmático de irrealización según perceptos?

Para contestar a esta pregunta conviene ahondar algo más en la teoría del percepto. Lo actualizado libremente en la percepción es lo que Zubiri llama "adspección".<sup>14</sup> Y añade: "Este movimiento no es sólo 'libre': es una libre 'creación'. Porque la cosa real ciertamente es un 'esto', pero reducir el 'esto' a mero percepto es una rigurosa creación. Toda libre 'adspección', es decir, todo libre aspecto de un percepto es una creación. Esta creación no concierne evidentemente al contenido de la cosa misma en cuanto real, pero sí a su 'esto' reducido a percepto. Reducido 'este' contenido a percepto, el 'esto' es una estricta creación aspectual: es la creación perceptual del 'esto'."<sup>15</sup>

En el percepto hay la irrealización por la vía del aspecto. El aspecto perceptivo es siempre, en algún sentido, un espectro, en el sentido de que tiene existencia en tanto que aspecto, pero no realidad, no 'de suyo'. Por eso el aspecto, la figura, el *eidos* es una idea, tiene existencia, pero no real sino ideal. Zubiri dice en un cierto momento que el reino del "sería" es el reino de la "idea".<sup>16</sup> El aspecto es, en el rigor de los términos, un espectro.

Esto significa que el aspecto es el modo de irrealización propio del percepto, lo mismo que la literatura lo es del ficto y la matemática del concepto. El ejemplo máximo de aspectualización serían las llamadas artes plásticas, en las que se juega, precisamente, con aspectos. El cine sería el ejemplo paradigmático de realidad aspectual y de realidad espectral.

¿Significa eso que no hay ninguna diferencia entre percepto y espectro? Por supuesto que no. No todo aspecto es un espectro, o al menos no todo aspecto es espectral de la misma manera. El espectro auténtico es el aspecto sin realidad, no por desrealización, sino por arrealización. El espectro es un percepto sin realidad. Ca-

bría decir, por eso, que los perceptos normales, corrientes, son espectrales sólo en sentido lato, en tanto que son siempre irreales en alguna medida, y por tanto tienen existencia sin realidad, al menos en esa medida. Pero los perceptos normales son espectros sólo en sentido lato. En sentido estricto, los espectros son perceptos sin ninguna realidad. ¿Qué significa esto?

Los espectros tienen realidad en el sentido de verdad real. De eso no hay ninguna duda. Sin aprehensión primordial no habría espectros. El problema del espectro no está en el orden de la aprehensión primordial y de la verdad real, sino en el orden del logos, en el de la simple aprehensión. La realidad que le falta no es la de la verdad real, sino la de la verdad del logos, la verdad dual. Ahí es donde comienzan los problemas del espectro. El espectro es falso, pero no en el orden de la aprehensión primordial, ya que ahí no hay posibilidad de falsedad, sino en el orden del logos. Y entonces nuestro problema está en saber qué significa falso en el nivel del logos.

Es conveniente distinguir lo falso de lo erróneo. Ambas cosas se dan en el logos, pero son distintas. Por eso la tradición ha distinguido entre una verdad ontológica y otra lógica, y Zubiri diferencia lo que llama verdad como autenticidad de verdad como veridictancia. Y es que la falta de verdad puede estar, bien en la no adecuación del predicado a la realidad, y entonces decimos que la simple aprehensión es falsa, bien en la no adecuación del predicado al sujeto, y entonces decimos que la simple aprehensión es errónea. Por tanto, la falta está siempre en una inadecuación, o, como dice Zubiri, una “no coincidencia” entre el ser y el parecer. Lo que pasa es que el error puede estar en el parecer, que es internamente erróneo, o en el ser, que no autentifica el parecer. Pues bien, el espectro es *stricto sensu*, un problema de no coincidencia por inautenticidad. Lo que al espectro le falta es verdad de autenticación.

Zubiri define la verdad de autenticación como “la coincidencia de lo real ac-

tual con mi simple aprehensión”.<sup>17</sup> Y añade: “Cuando esta coincidencia de lo real actual con mi simple aprehensión es conforme a ésta, esta coincidencia constituye la *autenticidad*. Es la primera fase de la verdad. Y como tal, la autenticidad es fácticamente ‘verdad’. La autenticidad es la actualidad coincidencial como conformidad de lo real con mi simple aprehensión”.<sup>18</sup>

A continuación, Zubiri pone el ejemplo del vino, que está ya en sus escritos de muchas décadas antes, y que me interesa transcribir en su integridad. Helo aquí:

Digamos ‘este líquido es vino’. La autenticidad del ‘vino’ es ante todo un carácter no del vino como realidad, sino de su actualidad intelectual. El líquido como real es lo que es y nada más; no puede ser auténtica sino su actualidad intelectual. En segundo lugar, este carácter de la actualidad intelectual es constitutiva y esencialmente respectivo. La actualidad del vino sólo puede ser auténtica si su actualidad responde a la simple aprehensión del vino, o dicho vulgarmente, a la idea que tenemos del vino. Sin esta respectividad a la simple aprehensión, la actualidad intelectual del vino no sería autenticidad; sería cualidad aprehendida como real en y por sí misma, por ejemplo en aprehensión primordial de realidad. En tercer lugar, no es forzoso que esa simple aprehensión, respecto de la cual afirmo que este vino es auténticamente vino, sea un ‘concepto’ del vino. He empleado dos líneas atrás la expresión vulgar ‘idea’ justamente para dejar abierto el carácter de simple aprehensión respecto de la cual esto es vino. Puede ser ciertamente un concepto; será auténtico el líquido que realiza el concepto del vino. Pero esto no es necesario: la simple aprehensión puede ser no un estricto concepto sino un ficto o incluso un percepto. Así, puede hablarse con rigor de un personaje auténtico o no auténtico en una obra literaria. Inclusive puede

hablarse de autenticidad respecto de un percepto cuando se entiende que este percepto nos presenta la realidad completa y sin deformación. Será auténtico vino todo y sólo aquello que realiza determinados caracteres que entienda mi simple aprehensión del vino.

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

Decimos de algo que es vino auténtico cuando en su actualidad intelectual realiza todos los caracteres comprendidos en la simple aprehensión del vino, en la ‘idea’ del vino. La actualidad coincidencial es entonces una

*conformidad* de lo actualizado con su simple aprehensión. Y en esto consiste formalmente este modo de verdad que es la autenticidad. En la autenticidad hay un ‘parecer’, pero es un parecer fundado en la realidad de lo actualizado: esto parece vino y lo es; precisamente parece vino porque lo es. En esta coincidencia del parecer y del ser real, fundada en la realidad actual, es en lo que consiste la ‘conformidad’ del vino con su simple aprehensión. En esto es en lo que consiste la autenticidad. No es simple actualidad coincidencial sino que es una actualidad coincidencial que consiste en conformidad.

Pero puede ocurrir algo distinto. Porque hay la posibilidad de que tomemos por vino sólo lo que parece serlo. Como en este parecer en cuanto tal puedo no considerar más que algunos caracteres de la simple aprehensión determinante del parecer, puede ocurrir que la actualidad de lo real sea no sólo ‘parecer’ sino ‘apariencia’. Tomar por vino sólo lo que aparenta serlo es justamente lo que constituye el *falsum* del vino. Bien entendido, repito hasta la saciedad, es un *falsum* tan sólo en la línea de la actualidad respectiva. Esto que llamamos vino no es en su nuda realidad ni verdadero ni falso. Lo opuesto a lo auténtico es sólo lo falso. Lo auténtico es lo que está conforme con lo que parece ser en la actualidad de lo real, y lo falso es lo que sólo aparenta conformidad: es disconformidad respecto de la simple aprehensión. Es no sólo carencia sino privación de autenticidad.<sup>19</sup>

La verdad dual se expresa siempre en forma de juicio: esto es vino. La verdad de este juicio tendrá siempre que ver con la adecuación del predicado al sujeto. Pero esa adecuación puede revestir dos formas. Primera, que el predicado sea auténtico, por tanto, que no sea falso. Y segundo, que ese predicado se realice en el sujeto, porque puede ser que el sujeto no sea

vino, o que yo me haya equivocado al creer que eso era vino. Esto puede no ser vino por dos razones: primera, porque el predicado vino no es auténtico, es falso, porque no se corresponde con la realidad; segundo, porque ese predicado lo atribuyo erróneamente a un sujeto. En el primer caso no hay adecuación entre la cosa y el intelecto, y en el segundo no hay adecuación entre el intelecto y la cosa. Pues bien, el espectro es una falta de autenticidad, una falsedad. No se trata de una inadecuación del predicado al sujeto, sino de la falsedad del predicado. El predicado es falso, porque es un parecer que no se corresponde con el ser de la cosa. Un ejemplo puede aclarar esto. Pensemos en un bulto lejano, que nos parece un árbol, y que luego resulta ser un hombre. Si yo digo 'aquello es un árbol', cometo un error, porque el predicado no se corresponde con el sujeto. Al acercarme, la cosa me dicta que no es un árbol sino un hombre; es lo que Zubiri llama veridictancia, la verdad como veridictancia. Es el típico error de juicio. Pero una cosa es esa, y otra que eso que yo creía un árbol no sea un auténtico árbol, parezca un árbol pero no lo sea. Por supuesto que entonces resultará también que aquello no es un árbol. Pero la razón no está en que yo cometí un error al atribuir ese predicado a ese sujeto, sino en que el predicado es falso, porque parece lo que no es. La verdad de autenticidad es una adecuación entre el ser y el parecer, y la verdad como veridictancia, una adecuación entre el parecer y el ser. De ahí que la primera tenga que ver con lo que clásicamente se ha entendido por verdad ontológica, *adaequatio intellectus et res*, y la segunda con la verdad lógica, *adaequatio res et intellectus*. Zubiri, con razón, se revuelve contra estas definiciones, pero no hay duda de que hay una correspondencia entre lo que él llama verdad como verificación y como veridictancia, y las verdades ontológica y lógica de la metafísica clásica.

Con esto queda claro que el espectro es una falta de verdad como autenticidad, es una autenticidad falsa o inautenticidad, que genera, obviamente, un error de veri-

dictancia. Hay una falta de verdad como autenticidad, que genera una falta de verdad como veridictancia.

#### **IV. Psicología y psicopatología del espectro: ilusiones y alucinaciones**

La percepción falsa puede deberse a muchas razones. Hay percepciones falsas que son perfectamente normales. Tal es el caso de las llamadas ilusiones, por ejemplo ópticas. En otros casos, las percepciones falsas las consideramos patológicas, como es el caso de las llamadas alucinaciones. En ambas no hay error de percepción sino algo más grave, hay falsedad. Se trata de falsas percepciones. Son falsas porque no corresponden, no son adecuadas a algo real. Se percibe lo que no es. En eso consisten la ilusión y la alucinación. No son percepciones erróneas sino percepciones falsas.

Este es un tema clásico en la fenomenología. Husserl se refiere explícitamente a él. Y Zubiri se hace eco de esta tesis de Husserl desde su tesis doctoral. En ella escribe, exponiendo a Husserl:

*El fenómeno es el aspecto de la cosa inmediata y actualmente patente a la conciencia, en cuanto patente a ella. Con este último inciso quiero salir al paso de una dificultad. Cuando yo veo un papel rojo, el fenómeno es el color rojo tal y como lo veo, prescindiendo de que una visión sea recta o ilusoria; en cuanto presente a mi conciencia, este papel es ahora rojo.*<sup>20</sup>

Y poco más adelante:

Cuando yo veo este papel blanco mientras sueño, mi percepción alucinatoria en ando se distingue de la percepción normal que ahora estoy realizando. Al despertar corrijo mi alucinación, esto es, dejo de creer en la realidad del papel blanco visto en sueños. Al recordar ese papel soñado, su contenido en nada difiere del contenido de ese papel en el momento de la alucinación solamente el papel ha perdido toda su ejecutividad en el

seno de la conciencia. Esta corrección no es privativa de las alucinaciones. Supongamos que ante mi percepción normal y verdadera del papel blanco prescindo de que sea real o no; el contenido de mi percepción queda en suspenso, y como gráficamente dice Husserl, ‘puesto entre paréntesis’. A esta corrección llamamos *acto de neutralización o reducción fenomenológica*. El objeto como tal no pierde nada de su contenido; pierde solamente su realidad; mediante esta pérdida, el objeto real se reduce a puro fenómeno. Claro está que en tal caso ya no cabe hablar de errores de percepción. El error nace cuando yo atribuyo al objeto real la propiedad que yo percibo en él. Pero si por un acto de reducción neutralizo esta atribución, el contenido fenoménico de mi intuición es lo que está inmediatamente dado a mi conciencia, en cuanto dado, y, por tanto, no cabe error en él.<sup>21</sup>

En *Sobre la esencia*, al exponer la fenomenología de Husserl, escribe:

Ponemos entre paréntesis el carácter de realidad. Y en virtud de esta sencilla operación hemos abierto un mundo insospechado ante nuestros ojos. En estas condiciones, en efecto, el objeto aprehendido en tanto que aprehendido, y la conciencia aprehensora en cuanto tal conciencia, no pueden darse el uno sin el otro, se corresponden indisolublemente de un modo estricto y riguroso, pero sumamente preciso. Lo aprehendido en cuanto tal no es parte o momento de la conciencia, pero sólo se da evidentemente en ella. Recíprocamente, la conciencia ya no es un acto real de índole psíquica, sino que es tan sólo ‘conciencia-de’ lo aprehendido, y no puede darse sin ello; es justo lo que expresa el ‘de’. Este ‘de’ pertenece, pues, a la estructura de la ‘pura’ conciencia, y es lo que Husserl llama intencionalidad. A su vez, lo aprehendido en cuanto tal no es sino lo *intantum*, el correlato intencional de aquel

‘de’, el término intencional ‘hacia’ el que la conciencia se dirige, es decir, el ‘sentido’ (*Sinn*) de esta intención. Como objeto, este *intantum* es un objeto nuevo, tan nuevo que es irreductible a toda realidad de hecho y queda inafectado por todas las vicisitudes de la realidad; da lo mismo que lo aprehendido en cuanto tal sea además una realidad o no lo sea (ilusión o alucinación). Este nuevo objeto, que es el ‘sentido’, no es, pues, un objeto real, sino puro ‘eidos’.<sup>22</sup>

La ilusión consiste, dice Zubiri en 1935, “en tomar por real una cosa que no lo es”:

El sentir, como realidad, es la patencia ‘real’ de algo. En su virtud, podemos decir que el sentir es ser de veras, esto es, el sentir es la primaria realidad de la verdad. Es posible que no todo lo que el hombre sienta sea realidad independientemente de su sentir. Pero la ilusión y la irrealidad sólo pueden darse precisamente porque todo sentir es real y nos hace patente *la realidad*; la ilusión consistirá en tomar por real una cosa que no lo es.<sup>23</sup>

El tema de la ilusión lo expone Zubiri en el siguiente párrafo de *Sobre la esencia*:

Ciertamente, todo lo inexistente es irreal y todo lo irreal es inexistente. Esto es innegable; pero no nos es suficiente. Porque lo que aquí buscamos es la razón formal de realidad. Y que la razón formal de realidad no sea simple existencia es cosa que se desprende ya de aquello que la Escolástica misma contrapone al *ens reale*, a saber, el *ens rationis*. El *ens rationis* no es formalmente lo inexistente, sino lo inexistente concebido o fingido ‘como si fuera’ existente. Esto lo vio claramente la Escolástica. Pero esto equivale a decir que el *ens rationis* tiene, ‘a su modo’, una cierta existencia. Lo cual nos indica ya que la razón formal de realidad y de irrealidad se halla más bien en el *modo*, digámoslo así, de existir que en el mero existir. Y

así es efectivamente. Existir ‘sólo’ *intra animam* es el modo de existencia que consiste en tener existencia sólo objetiva en y por la intelección. Entonces existir ‘realmente’ es el modo de existir que consiste en tener existencia ‘de suyo’. Y esto se ve más claramente aún, si pensamos en otro tipo de ‘cosas’ que no son formalmente *entia rationis* y que, sin embargo, no son reales. Para los griegos, sus dioses aparecen entre los hombres en figuras diversas; por ejemplo, Júpiter, como auriga. ¿Qué tipo de realidad tiene Júpiter-auriga? Ciertamente, Júpiter-auriga no existe realmente; Júpiter no es realmente un auriga. Pero para los griegos esta figura de auriga no es una ilusión subjetiva; esto no pasaría de ser una teoría de ciertos intelectuales. Si los hombres ven a Júpiter-auriga es porque Júpiter tiene esta figura y con ella se pasea por la tierra, aunque nadie lo esté viendo. Esta figura tiene, pues, a su modo, una cierta existencia. Sin embargo, Júpiter-auriga no existe realmente. ¿Por qué? Pues precisamente porque la existencia de esta figura no compete a Júpiter ‘de suyo’. Para que Júpiter sea realmente auriga no basta con que en cierto modo existe en esta figura, sino que haría falta que la existencia de ésta competa a Júpiter como una existencia ‘de suyo’. Sólo entonces existiría realmente el Júpiter-auriga. No es éste el caso. El Júpiter real tiene una existencia ‘propia’, la que tiene ‘de suyo’, y que no es la de auriga. Ello prueba que la existencia no es, sin más, *formalmente* la razón de la realidad. Más que el existir, lo que constituye formalmente la realidad es el modo de existir: existir ‘de suyo’. Este tipo o modo de existencia que no es ‘de suyo’ es lo que metafísicamente constituye el ‘aparecer’, la ‘apariencia’. Júpiter no es realmente auriga, pero aparece como auriga, revista la forma de auriga. Es el dualismo metafísico entre apariencia y realidad. Es un dualismo metafísico y no lógico ni psí-

quico. La apariencia es más que *ens rationis* y más que algo meramente ‘lógico’, como, por ejemplo, el *Schein* de Hegel. La apariencia es también algo más que ilusión subjetiva; cuando menos, no es forzoso interpretarla como ilusión subjetiva, incluso añadiendo que esta ilusión estuviera fundada *in re*. Y, sin embargo, no es realidad. Tampoco lo es la figura aparente tomada formalmente en y por sí misma, porque por ser apariencia no tiene existencia de suyo, sino una existencia ‘proyectada’, por así decirlo, en aquello de quien es apariencia. Ninguna cosa puede ser ‘pura’ apariencia. De aquí que, por un lado, parezca realidad, precisamente porque se apoya en algo que existe de suyo; pero, por otro, es, tomada formalmente en y por sí misma, perfectamente irreal. Esta ambivalencia de la figura aparente es lo que llamo ‘espectro’ de realidad. Espectro es un concepto estrictamente metafísico.<sup>24</sup>

No hay duda de que el “espectro” tiene más que ver con la percepción falsa que con la percepción errónea. La falsedad del espectro consiste en que “aparece” lo que no “es”; en que se trata de mera apariencia. El espectro es un *falsum* de realidad. Lo cual no quiere decir que sea una pura alucinación, un fenómeno psicopatológico. Éste es un punto importante, pero a la vez muy complejo. No es un azar que Zubiri no ponga nunca, a propósito del espectro, el ejemplo de la alucinación. El espectro podría no ser siempre un fenómeno psicopatológico. Podría ser también un fenómeno metafísico de primera categoría. Podría suceder, en efecto, que las cosas no fueran más que espectros. Eso es lo que parece haber pensado el movimiento vedanta. Y en el caso de la filosofía occidental, algo de eso viene a expresar el mito platónico de la caverna. La interpretación de las cosas como espectros ocupa una buena parte de la historia de la filosofía.

En lo que sigue analizaremos, tras la noología del espectro y su psicopatología,

la metafísica del espectro. Y para ello vamos a transcribir los textos en que Zubiri se hace eco del carácter espectral de la imagen del mundo propia del pensamiento primitivo, de la filosofía vedanta y de Parménides. Finalizaremos con algunas reflexiones en torno al mito platónico de la Caverna.

### V. Historia del espectro: la mentalidad primitiva, los vedas, Parménides

Zubiri pone siempre, a este respecto, dos ejemplos, que se repiten continuamente. El primero es Parménides, el Poema de Parménides. Y el segundo es la filosofía de los Vedas. Los veremos sucesivamente.

#### 1. La mentalidad primitiva

Así, pues, si las cosas tuvieran, según dijimos más arriba, principios que no les pertenecieran 'de suyo', no tendrían ni naturaleza ni esencia real. Es el caso de muchas 'cosas' en la mentalidad primitiva; las cosas serían meros 'lugares' de presencia y de acción de los dioses u otras realidades. Correlativamente, la existencia de las cosas como mera figura o apariencia haría de ellas algo irreal. Es también el caso de muchas 'cosas' de la mentalidad primitiva que no son sino 'espectro' de los dioses o de otras realidades. Un mundo cuyas cosas no fueran sino 'aparición' de la divinidad no tendría formalmente en sí mismo ninguna existencia real; sería un mundo espectral. Por tanto, sólo cuando los dos momentos de esencia y de existencia competen a la cosa 'de suyo' es cuando tenemos formalmente 'realidad'. El 'de suyo' es, pues, anterior a esencia y existencia. Digamos de paso que esto es lo que, a mi modo de ver, permite entender correctamente ciertas especulaciones metafísicas de la India.<sup>25</sup>

#### 2. Los Vedas

La existencia compete a la cosa 'de suyo'; la cosa real es existente 'de suyo'. Lo cual significa que en una cosa real su momento de existencia está

fundado en su momento de realidad. Decimos a veces con perfecta exactitud que una cosa tiene *existencia real*. Real significa que es una existencia que compete 'de suyo' a la cosa. Si así no fuera no tendríamos realidad, sino *espectro* de realidad. Sería, pienso yo, la clave para interpretar la metafísica del Vedanta.<sup>26</sup>

#### 3. Parménides

Pero este saber que es la opinión, por lo mismo que no es sino el saber 'por impresión', es insuficiente. Quien no sabe más que en su sentir procede por impresión; no tiene, a pesar de todo, 'sentido de las cosas', de lo que es verdad siempre. Por esto le llamamos insensato. El hombre 'sensato' tiene un sentido de las cosas distinto de su pura impresión. Por tener *un sentido*, que es el *de las cosas y no el suyo*, el hombre sensato coincide con todos los de su condición. El sentido de las cosas es la *mens*, el *nous*. Quien carece de él es amente o demente.

Este ser *de las cosas*, propio del sentido de ellas, hay que tomarlo literalmente. El sentido es de ellas; lo tiene el hombre como una cierta dádiva suya: algo divino lo llamaban, por esto, los griegos. Gracias a ello, la *mens* tiene en sí misma la seguridad, no sólo de su realidad, sino también de la realidad verdadera de lo 'mentado'. Esta unidad hacía decir a Parménides que son 'lo mismo' la realidad de la mente y la de su objeto. Es la manera suprema de sentir. Aristóteles la compara, por esto, no sólo a la luz, sino también al tacto. El *nous*, dice, es un 'palpar'. De entre todos los sentidos, en efecto, el tacto es el que más ciertamente nos da la realidad de algo. La vista misma de los ojos, además de ver con claridad, siente una especie de contacto con la luz. Con sólo la claridad tendríamos, en el mejor de los casos, 'ideas', pero 'ideas' que podrían no ser sino 'visiones', 'espectros'; por

eso, la *mens*, además de ver claramente, es un ‘palpar’, un ver palpando que nos pone en contacto efectivo con las cosas ‘palpitantes’, es decir, reales.<sup>27</sup>

Aquí se está refiriendo Zubiri, claramente, al Poema de Parménides, y más en concreto a su discutido fragmento 16, que dice:

Pues tal como en cada momento es la mezcla de los órganos siempre fluctuantes,

Así se muestra en los hombres el entendimiento (*noós*). Pues en los hombres,

En todos y cada uno, es lo mismo

Lo que piensa (*phronéēi*) y la naturaleza (*phýsis*) de los órganos,

Pues pensamiento es lo que predomina.

Parménides dice esto al hablar de la vía de la opinión. El extravío de la opinión es debe a la naturaleza de los órganos de los sentidos, tan cambiantes. El pensar no es ajeno al percibir. Parménides no ve el pensar como algo opuesto al percibir, ni por tanto considera que la vía de la verdad tenga que ser idealista. Como tantas veces ha dicho Zubiri, Parménides no es Hegel. El pensar está intrínsecamente unido al sentir, al percibir. Lo que sucede es que los sentidos nos pueden extraviar. Este extravío consiste en tomar por reales cosas que son sólo impresiones, y por tanto espectros, dice Zubiri. En ese sentido habría que decir que espectros serían no sólo las impresiones carentes de realidad, sino también los pensamientos carentes de realidad. Una vía de la verdad completamente apartada de la realidad, y por tanto de las impresiones, sería un puro espectro. También pueden darse, pues, espectros en la vía de la verdad de Parménides. Más aún, la interpretación tradicional de esta vía ha caído en ese defecto.

Todo esto resulta sobremano interesante, pues nos permite reconstruir la interpretación del poema de Parménides que hizo Zubiri desde muy pronto. Siem-

pre concedió importancia fundamental a este fragmento 16, que como resulta bien sabido, conocemos por Teofrasto y por Aristóteles, quien también lo cita en *Met* 1009b22. Lo que Aristóteles dice en este lugar, así como en *De anima* (627a21) es que los antiguos no distinguieron exactamente entre el conocimiento sensible y el intelectual. El fragmento 16 no dice que el conocimiento sensible sea erróneo, sino que más bien afirma que el ser se da en la percepción. No es que el conocimiento sensible sea erróneo, sino que sus interpretaciones son erróneas. Este es, exactamente, el argumento del libro en que Teofrasto nos ha conservado el fragmento, el opúsculo *Sobre las sensaciones*. Este libro tiene una tesis básica, y es que pensar y sentir son lo mismo, y que el pensar es un modo de sentir. Esto es importante, pues permite entender la interpretación zubiriana de que el *noús* no es para Parménides algo ajeno a la *aísthesis*, sino que precisamente va unido a ella. Mi opinión es que la doctrina de la inteligencia sentiente le viene a Zubiri de aquí, de la interpretación de los presocráticos, de Aristóteles y de Teofrasto en una línea no idealista o antiidealista, que le abrió Heidegger. Es interesante que Teofrasto, después de citar el fragmento de Parménides, intenta aclarar su significado, diciendo que para él, para Parménides, “sentir es lo mismo que pensar” (*tò phronein os tautò légei*).

En cualquier caso, es claro que nuestros sentidos nos engañan múltiples veces. Y nos engañan porque nos quedamos en la “apariencia” de las cosas, en vez de penetrar en su ser. Eso es lo que Parménides entiende por vía de la opinión. Por eso Zubiri escribe:

Esta articulación metafísica entre realidad y apariencia es lo que...nos da la clave para entender correctamente el Poema de Parmenides. Las cosas que vemos, la ‘opinión’ (*dóxa*), no es simple ilusión sensible; pero no es el ‘ser verdadero’ (*ón*), sino que es la mera ‘figura’ (*morphē*) como ‘aparece’, eso

que Parménides, y todos los griegos después de él, llamaron ente (*ón*), que es lo único que de veras ‘es’, precisamente porque ‘de suyo’ el *ón* es ser y nada más que ser.<sup>28</sup>

La vía de la opinión es un modo incorrecto de manejar la verdad de la percepción; es quedarse en el parecer sin llegar al ser. Lo que parece y no es, es el espectro.

Hay un texto en *Inteligencia y logos* en que Zubiri amplía más su exposición del pensamiento de Parménides. Dice así:

Esta idea de lo obvio y de lo plausible es a mi modo de ver lo que constituye la *dóxa* de Parménides. La mente se aferra a lo que le sale al encuentro al aprehender las cosas según su *forma* y según los *nombres*. *Ónoma* y *morphé* son el modo como las cosas nos salen al encuentro. *Náma-rupa* –decían asimismo algunos *Upanishad*-. Formas y nombres son el aspecto obvio de la cosa. Y afirmar que las cosas son así en realidad es justo lo plausible: es la *dóxa*. No es cuestión ni de meras apariencias fenoménicas, ni de percepciones sensibles, ni mucho menos de entes concretos a diferencia del ser en cuanto tal. A mi modo de ver es cuestión de obviedad y plausibilidad. Todo afirmar la multiplicidad concreta de las cosas mismas es simplemente afirmar lo obvio, afirmar que las cosas mismas son según el aspecto que de ellas nos sale al encuentro. Por esto esa afirmación es tan sólo plausible. Para Parménides, el filósofo va allende lo obvio y lo plausible, va al ser verdadero de las cosas. Para Parménides y los más importantes filósofos del Vedanta, nuestra ciencia y nuestra filosofía serían tan sólo la ciencia y la filosofía de lo aspectual. Esta implicación entre aspecto, obviedad y plausibilidad es, a mi modo de ver, la interpretación tanto del eleatismo como de algunas direcciones vedantistas.<sup>29</sup>

Está claro, pues, que Zubiri pone en relación el espectro con la vía de la opinión o de la *dóxa* de Parménides. Allí es donde

salen los dos términos que Zubiri cita, el de *morphé* y el de *ónoma*. A la vez, esto nos permite identificar el término griego que habría detrás de la versión parmenídea del espectro. Este término no puede ser otro que “aspecto”, el término que aparece en 8,55, *tà dokounta*, “las apariencias” de 1,31. Se trata de lo “engañoso” (*apatelón*) de 8,52, y de *poliplánkton*, “engañoso”, “vacilante” de 16,1.

#### 4. Platón

El tema del espectro es también el del mito de la caverna. Al final de la descripción del mito, Platón escribe: “Los tales no tendrán por real ninguna otra cosa más que las sombras (*skía*) de los objetos”. (*Rep* VII,1: 514c). Confundir la sombra con la realidad es lo característico del espectro. De todos modos, el término espectro no sería muy preciso aplicado a Platón. Según Ernout-Meillet, el término latino *spectrum* fue creado en latín por el epicúreo Catio, Catio, para traducir el término griego *éidolon*. La fuente es Cicerón, *Fam.* 15, 16, 1. *Éidolon* significa en griego imagen, y procede de *éidos*, figura, imagen, aspecto. Para Platón el *éidos* es lo contrario de la sombra, *skíos*, y en consecuencia no sería muy adecuado llamar espectro a la sombra.

### VI. Teología del espectro

En Zubiri hay, además de todo lo anterior, materiales para una teología del espectro. Es la interpretación teológica de las apariciones, por ejemplo, aquellas que relatan los textos sagrados, como es el caso de los libros neotestamentarios. Estas apariciones tienen siempre unas ciertas características comunes. Una es que lo que se hace presente son realidades sobrenaturales, ángeles o el propio Dios. Otra, que son ellos los que toman la iniciativa, y por tanto los que se hacen presentes. Esto es algo constante en los relatos bíblicos, por ejemplo. La iniciativa viene del ser superior, la iniciativa la toma siempre quien se aparece. Por eso se trata, más que de aparecerse, de “hacerse pre-

sente". Según quien se haga presente, las apariciones se denominan de diferente modo. Las *teofanías* son apariciones de Dios; las *crisofanías*, apariciones de Jesús resucitado; las *epifanías* son apariciones del Jesús terreno. Ejemplo típico de crisofanías son las que relata Lucas, inmediatamente posteriores a la muerte y sepultura de Jesús. La primera es la aparición a los discípulos camino de Emaús. La iniciativa procede de Jesús. Y en un cierto momento, cuando lo reconocen, el texto dice: "A ellos se les abrieron los ojos y le reconocieron; mas él se les hizo invisible" (Lc 24,31). Pero la aparición por antonomasia es la aparición en el cenáculo, que Lucas relata inmediatamente después. El texto dice. "Estando ellos diciendo estas cosas, él se presentó en medio de ellos y les dijo: Paz sea con vosotros" (Lc. 24,36)

Naturalmente, eso puede creerse o no creerse. Pero si se cree se plantea el problema de cuál es la realidad de esa presencia, por tanto qué realidad tiene la aparición. La tesis que se afirma claramente en los textos es que lo que se hace presente es la misma realidad del ser superior, ángel o Dios. Se trata generalmente de un ser espiritual, y por tanto sólo puede hacerse presente de una manera peculiar, espectral.

Ahora bien, el espectro es corpóreo. Con lo cual se plantea el problema de qué es eso, el espectro, respecto del ser espiritual. Y lo primero que habría que concluir es que ese espectro no puede confundirse con la realidad, es decir, con el de suyo del ser espiritual. El de suyo del ser que se aparece no se identifica con lo que aparece. Habría una disociación, pues, entre lo que es y lo que aparece. Estaríamos de nuevo ante un fenómeno de existencia sin realidad o sin de suyo; por tanto, ante un espectro auténtico. Se trataría, pues, de un espectro. Y el problema filosófico y teológico sería determinar qué realidad tiene ese espectro, si es que tiene alguna, dado que por lo general la teología se niega a considerar esos fenómenos como anormales, y por tanto reducirlos al área de la psicopatología, o como meramente simbó-

licos o metafóricos, y en consecuencia carentes de toda realidad.

Este tema se lo planteó Zubiri expresamente a propósito de la eucaristía. En la eucaristía está Jesús, pero ciertamente no está como cuando andaba por la tierra. Está de un modo especial. Zubiri interpreta esto diciendo que Jesús está realmente en el pan, porque está "actualmente" en él, pero eso no significa que esa actualidad sea la misma que la actualidad que tuvo cuando vivió en Galilea. Se trataría, pues, de una actualidad, y por tanto de una presencia real, pero con una realidad distinta a la que tuvo en la tierra. Esto es lo que le llevó a Zubiri a distinguir tres funciones del cuerpo, la orgánica, la configuradora y la somática. La función somática hace presente, pero sin función orgánica ni configuradora. En la eucaristía Jesús estaría somáticamente presente, pero no orgánica ni configuradoramente presente.

Pues bien, algo similar cabría decir de todas las demás apariciones llamadas sobrenaturales. Serían "reales", y en eso se diferenciarían de las ilusiones y alucinaciones, y en general de todos los espectros. Habría, pues, un de suyo que se haría presente. Lo que sucede es que ese de suyo se haría presente de un modo "espectral", entendiendo por tal un modo de presencia que es distinto al de su presencia real ordinaria o sustantiva, la de puro espíritu en el caso de los espíritus, o la del puro hombre, en el caso del Jesús histórico. Así, en la aparición en el cenáculo, después de la pasión y muerte, habría que decir que Jesús estuvo "presente", pero con una presencia que fue distinta a la orgánica que tuvo en vida, y a la puramente espiritual de la Trinidad. En el cenáculo se hizo presente, pero de un modo distinto, somático pero no orgánico. Pues bien, esa sería la definición teológica de lo espectral, la presencia somática pero no orgánica. Quiero decir con ello que está "realmente presente" en su soma, pero no en su cuerpo orgánico. Ahora bien, como aparece con un cuerpo orgánico, hay que decir que ese cuerpo orgánico no es real, y que por tanto es orgánicamente espectral.

Jesús se hizo realmente presente en su cuerpo somático, pero espectralmente presente en su forma orgánica. No es que estuviera corporalmente presente, pero sí actualmente presente, con la actualidad que es propia de la función somática, pero sin las otras funciones corporales. Habría, pues, una teología del espectro.

### VI. Estética del espectro

Finalmente, hay otro tema que no quiero más que apuntar. Es el de la estética del espectro. No se trata sólo de que los espectros se han utilizado como fenómeno estético a todo lo largo de la historia de la humanidad, tanto en pintura como en literatura. Se trata de que quizá todo el arte, precisamente como ficto, es de algún modo espectral. Y sobre todo las artes más perceptivas. El ejemplo paradigmático son las nuevas artes visuales, como el cine o la televisión. Las películas son típicas realidades espectrales. Sus personajes tienen existencia sin ser de suyo, sin tener realidad. O si se quiere, tienen un tipo de realidad peculiar, que hoy hemos dado en llamar "realidad virtual". Si se añade adjetivo virtual, es porque todos tenemos claro que no tienen realidad en el sentido estricto del término. Tienen realidad de otra manera, de otro modo. ¿Cuál? Realidad espectral, es decir, existencia sin de suyo. Esto permitiría elaborar todo un nuevo capítulo de los tratados de estética, el de la estética de lo espectral, es decir, de la realidad virtual.

### VII. Conclusión

De todo lo anterior puede concluirse que el término y el concepto de "espectro" encierra una cierta polisemia, tal y como lo utiliza Zubiri. A mi entender, en él pueden distinguirse al menos dos sentidos, unos que cabe llamar lato y otro estricto.

En sentido lato, tiene carácter de espectro todo aquello que tiene existencia de algún tipo sin ser "de suyo", y por tanto sin poseer realidad. Son estructuras irreales en el sentido estricto del término, aun-

que sí tienen una cierta existencia. Esto se debe a que son realidades en modo de irrealización. Como Zubiri escribió ya en *Sobre la esencia*:

Sólo las cosas reales, entendidas en el sentido antes expuesto, pueden tener y tienen esencia. De las 'cosas-sentido' hay concepto, pero no esencia. Ya vimos al hablar del racionalismo que no pueden confundirse esencia y concepto. Lo concebido puede ser esencia cuando se concibe una cosa real; pero no todo lo concebido es realidad ni, por tanto, esencia. El ámbito de lo esenciable es, pues, el ámbito de la realidad como conjunto de cosas, que, dotadas de ciertas propiedades, actúan formalmente por éstas. A pesar de lo que al principio nos parecía obvio, el cuchillo en cuanto tal no tiene esencia. Aquel momento del 'haber de tener' ha de concernir sólo a la realidad, si ha de constituir una necesidad esencial. Toda necesidad esencial es siempre y sólo una necesidad real, según el concepto de realidad que acabamos de exponer. Ello no obsta, evidentemente, para que en el lenguaje corriente hablemos de lo esencial a propósito de toda suerte de cosas, sean o no reales; es que las consideramos como si lo fueran. Y ello por una razón muy honda: es que aprehendida por el hombre estas cosas, irreales en sí mismas, producen efectos reales sobre él. El hombre, en efecto, es el único ser que para ser plenamente real tiene que dar el rodeo 'esencial' de la irrealidad. Es un punto que aquí no tenemos por qué desarrollar, y del que me he ocupado ampliamente en mis cursos.<sup>30</sup>

El concepto tiene un momento de irrealidad, y por tanto tiene existencia sin realidad, al menos en alguna medida. Pero lo mismo le pasa al percepto y al ficto. Y no digamos al pensar racional. Con lo cual resulta que en sentido lato, todo lo que no es aprehensión primordial tiene alguna dimensión irreal, es de algún modo cosa

sentido, y en consecuencia tiene en alguna medida existencia sin de suyo, razón por la cual cabe denominarlo espectro o espectral. Todo lo que no es aprehensión primordial responde en alguna medida a la definición de espectro, y es espectro en cierto modo, porque es en alguna medida cosa sentido, y por tanto irreal, y en consecuencia tiene existencia sin realidad.

Pero junto a este sentido lato, es obvio que hay que establecer otro estricto. Y en este sentido estricto, el espectro es el modo de irrealidad propio de la simple aprehensión, y más en concreto del percepto. El percepto es siempre de algún modo espectral. Es más espectral que el ficto y el concepto, y más espectral que la afirmación o que el pensar racional.

Todavía hay un tercer sentido de espectro, que es el estrictísimo. Según él, el espectro es un tipo particular de percepto, aquel que no tiene un “de suyo” que lo sustente, el percepto sin realidad. Esta realidad no es la de la aprehensión primordial sino la propia realidad del logos en su modo de autenticación. El espectro es un percepto no autenticado. Cabría decir que es un espectro carente de verdad ontológica; por tanto, de un espectro “falso”. No se trata de un percepto “erróneo”, no es que el percepto sea falso en tanto que percepto, y por tanto que no cumpla con el criterio de la verdad lógica o de veridictancia; no es un problema de la percepción sino de la realidad; no es que no percibimos lo que hay, es que no hay lo que percibimos. Por tanto, el problema del percepto no es de existencia perceptiva sino de realidad.

Esto puede deberse a varias cosas, es decir, puede tener varias causas. Hay una que la psicología estudia como “normal”: es el fenómeno de la “ilusión”. El ejemplo paradigmático de esto es el fenómeno del “espejismo” que se da, por ejemplo, en el desierto, y que hace ver un oasis donde no lo hay. El problema del espejismo no está en la percepción sino en el oasis, en que

no hay oasis. No se trata de una percepción errónea sino de una percepción falsa. Y esa falsedad tiene una explicación que consideramos “normal”. No se trata de un fenómeno patológico sino simplemente psicológico.

Otras veces, el fenómeno es considerado patológico, psicopatológico. Por tanto, la causa del espectro se considera anormal. Es el caso de la “alucinación”. Hay toda una amplia patología mental en la cual la alucinación juega un papel importantísimo. Hay una patología del espectro.

Finalmente, está la dimensión metafísica del espectro. Se trata de la cuestión de si las cosas no serán, en última instancia, espectros, sombras. Ha sido una de las más recurrentes tentaciones en la historia del pensamiento. Y ello por una razón muy profunda, porque la realidad que percibimos tiene siempre una dimensión en profundidad que la trasciende, es decir, tiene una dimensión transcendental. Esto ha hecho que siempre se haya puesto en cuestión la realidad concreta de la cosa, su fenómeno, y se haya intentado primar como real aquello que no se ve y que de algún modo está al fondo. Lo visible, pues, no sería la auténtica realidad de la cosa sino sólo su manifestación externa, su fenómeno. Y como este fenómeno no correspondería exactamente con su realidad, la velaría de algún modo, resultaría que es una existencia sin realidad, o sin completa realidad; es decir, un espectro.

La metafísica del espectro permite conectar con otro tema, el de la teología del espectro, y por tanto el de cómo las realidades no sensibles pueden hacerse presentes sensiblemente.

Finalmente, está la estética del espectro. Hay un arte espectral. A mi modo de ver, esa es la función de ciertas artes sobre todo visuales, en particular la cinematografía, o la televisión. Habría que preguntarse si la ahora llamada “realidad virtual” no es, en el fondo, “realidad espectral”.

---

**Notas**

- <sup>1</sup> Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, Madrid: Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1985, p. 390. (después SE).
- <sup>2</sup> Xavier Zubiri, *Inteligencia y logos*, Madrid: Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1982, p. 92. (después IL)
- <sup>3</sup> Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, Nueva edición, Madrid, 2012, p. 37-38 (después HD).
- <sup>4</sup> SE, p. 397-398.
- <sup>5</sup> IL, p. 201.
- <sup>6</sup> IL, p. 87.
- <sup>7</sup> IL, p. 90.
- <sup>8</sup> IL, p. 91.
- <sup>9</sup> IL, p. 95.
- <sup>10</sup> IL, p. 91-92.
- <sup>11</sup> IL, p. 96.
- <sup>12</sup> IL, p. 101.
- <sup>13</sup> IL, p. 131.
- <sup>14</sup> IL, p. 98.
- <sup>15</sup> IL, p. 98.
- <sup>16</sup> IL, p. 373.
- <sup>17</sup> IL, p. 301.
- <sup>18</sup> IL, p. 301.
- <sup>19</sup> IL, p. 301-304.
- <sup>20</sup> Xavier Zubiri, *Ensayo de una teoría fenomenológico del juicio*, (después ETFJ), p. 45; en *Primeros escritos*, Madrid: Alianza Editorial/Fundacion Xavier Zubiri, 1999.
- <sup>21</sup> ETFJ, p. 46.
- <sup>22</sup> SE, p. 25-26.
- <sup>23</sup> Xavier Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid: p. 75. (después NHD).
- <sup>24</sup> SE, p. 396-398.
- <sup>25</sup> SE, p. 398-399.
- <sup>26</sup> Xavier Zubiri, *Inteligencia y realidad*, Madrid: Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1980, p. 192.
- <sup>27</sup> NHD, p. 80.
- <sup>28</sup> SE, p. 398.
- <sup>29</sup> IL, p. 201.
- <sup>30</sup> SE, p. 107-108.