

INTELIGENCIA SENTIENTE

Ver: *Aprehensión primordial / Inteligir – juzgar - razonar / Inteligencia – logos – razón / Inteligencia concipiente vs. Inteligencia sentiente / Actualidad / Formalidad / Hiperformalización / Estímulo y estimulidad / Génesis de la realidad humana*

«La inteligencia es primariamente aprehensiva (formalidad) y no comprensiva (concepto).» [Xavier Zubiri]

•

«Sentiente no significa que su objeto propio, primario y adecuado es sensible. Si no fuera más que por esto, la unidad de la inteligencia y del sentir sería meramente objetiva, y en tal caso la inteligencia sería "sensible". Se trata de algo mucho más grave, se trata de que la propia intelección como tal, es "sentiente". No se trata de *inteligencia sensible*, sino de *inteligencia sentiente*.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza Editorial, 1983, p. 84]

•

«El hombre tiene un cerebro no solamente formalizado, sino un cerebro hiperformalizado. En el animal más ricamente formalizado, a última hora, dentro de los límites de su viabilidad, las propias estructuras somáticas garantizan desde sí mismas el elenco por lo menos de respuestas adecuadas que este organismo tendría que dar para poder subsistir. En el caso del hombre, la condición es completamente distinta. Su condición hiperformalizada hace que este elenco de respuestas no sea estrictamente infinito, pero sí tan enormemente numeroso que, prácticamente, el elegir una respuesta adecuada no esté asegurado por las estructuras propias del organismo; el hombre quedaría abandonado al azar de las circunstancias. Entonces es cuando hace intervenir justamente su función intelectual.

Pues bien, esta hiperformalización aparece estrictamente por una evolución. Esto es, en primer lugar, por una modificación de las virtualidades del tronco animal dentro del cual aparece la especie humana; y en segundo lugar, la presencia de ese elemento irreductible, que es la inteligencia, ánima, espíritu (llámese como se quiera), se debe precisamente a cubrir las necesidades estrictas que tiene el organismo animal hiperformalizado para poder subsistir en tanto que especie biológica. De ahí que la aparición del

hombre no es que sea evolutiva en todos sus aspectos. Yo no he dicho nunca, ni ayer, ni hoy, que el hombre sea en todas sus estructuras una transformación del animal. Lo que he dicho es que el hombre aparece por vía de evolución. Esto sí. Aparece por vía de evolución, porque sus estructuras somáticas son todas ellas término de una evolución estrictamente transformadora. Por transformación (la que ella fuere, y cualesquiera fueren sus causas y mecanismos) es por lo que aparece el organismo del hombre, así hiperformalizado. Pero por evolución también, porque es la evolución la que dispone y exige la aparición de la inteligencia en el animal hiperformalizado. La inteligencia evolutivamente es un elemento específicamente nuevo, irreductible. Esta no puede aparecer nunca por una transformación. ¿Significa esto que entonces no deba decirse que el hombre es resultado de una evolución? Sería la misma pregunta que se hiciera si, por el hecho de que yo no recibo mi alma de mis padres, yo no merezco llamarme hijo de mis padres. Esto es absurdo. La causalidad evolutiva es no solamente formal, es decir, transformación, sino que además es de orden generador, esto es, exigitivo y dispositivo. Y en este sentido exigitivo y dispositivo, el hombre es naturalmente término de la evolución en un sentido homólogo a aquel en que yo soy hijo de mis padres. La inteligencia aparece por, en y para una evolución, la evolución del animal hiperformalizado.

El hombre aparece, pues, por vía estrictamente evolutiva. Pero esto no quiere decir que desde el primer momento de su aparición el hombre haya sido un *homo sapiens*. Esta es otra historia distinta. [...]

La inteligencia, así concebida, es un factor de evolución. Porque si bien es verdad que las estructuras somáticas no han hecho sino exigir la evolución, recíprocamente el carácter formalmente biológico de la primera función intelectual hace que la inteligencia sea no solamente un término de la evolución, en el sentido exigitivo, sino que además sea un factor positivo de allá, un factor positivo de la evolución. Produce una estabilización a lo largo de la serie biológica, que sería imposible de obtener si el hombre no regulara sus respuestas con una inteligencia.

Con esto se produce un fenómeno insólito dentro de la serie zoológica. El hombre con su inteligencia se comporta no solamente con las cosas en tanto que realidades, se comporta y se enfrenta consigo mismo en tanto que realidad. El viviente humano es su propia realidad, esto es, es persona.»

[Zubiri, Xavier: *Acerca del mundo*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 173-175]



«*Inteligencia sentiente*. He insistido muchas veces en este concepto. Por de pronto quisiera decir lo que no es la inteligencia sentiente. No se trata de que en la intelección humana haya una prioridad, ni cronológica ni fundante, del objeto sensible sobre el resto de las operaciones intelectuales y de lo que con ellas puede conseguir el hombre. No es únicamente esto, porque,

si así fuera, se trataría de la unidad de un objeto. Ahora bien, aquí se trata de algo más intrínseco y formal: no de que el objeto extrínsecamente dado a la inteligencia le venga proporcionado por los sentidos, sino que, internamente y desde sí misma, la inteligencia humana se encuentra vertida a las condiciones de la sensibilidad en forma de unidad.

No se trata de una unidad meramente terminal. No es aquello de decir: No hay más que un objeto, una jarra de agua, por ejemplo, y de él los sentidos y la inteligencia a una me dicen un millón de cosas; pero lo que cuenta aquí es la unidad del objeto, aunque, ciertamente, tiene un aspecto sensible y tiene un aspecto intelectual. Es definitiva, es la idea de la intuición sensible que viene rodando desde los tiempos de Aristóteles, y por eso el propio Aristóteles, que no duda en calificar muchas veces a la αἴσθησις [aísthesis] como νοῦς [noûs], atribuye momentos noéticos a la αἴσθησις [aísthesis]. Aunque no solamente Aristóteles sino que también Husserl ha hablado, por lo menos en cursos póstumos, de una especie de razón sensible, *sinnliche Vernunft*, entendiéndolo por razón sensible lo que acabo de decir: que a la unidad objetiva de un sistema noemático le es completamente accesoria – allá él con sus creencias– la diferencia entre sensibilidad y razón; tomada la sensibilidad como pura intuición, y habiéndose olvidado del momento de impresión, tenemos un solo noema con aspectos sensitivos e intelectivos. Y tampoco Husserl solamente. También lo encontramos en Heidegger cuando, en una falsa presentación de la filosofía kantiana –él ha reconocido que es falsa–, nos dice que, a no dudarlo, lo que Kant pretende con la imaginación, con el esquema de la imaginación, es dar la concepción de una razón pura sensitiva, de *eine reine sinnliche Vernunft*. Cosa que irritó profundamente a los neokantianos. Pero ahí lo que hacía Heidegger, con fortuna o sin ella, era exponer una idea kantiana, a saber: con las objetividades, cuyo momento precede de la inteligencia, y las impresiones, que proceden de los sentidos, se tiene la construcción de lo que él llama *Erfahrung*, fenómeno, es decir, el objeto único y la realidad objetiva única. Ahora bien, eso no quiere decir que la inteligencia sea en sí misma sensitiva o sensible para Kant ni para Husserl, y menos para Aristóteles.

Pues bien, la inteligencia y la sensibilidad, tomadas en sí mismas, son esencialmente irreductibles. Tan irreductibles como son el estímulo y la realidad. Por eso, el animal, que se mueve entre estimulaciones, no tiene jamás aprehensión de la realidad. Sin embargo, la recíproca no es cierta. Porque, en efecto, no se trata únicamente de una unidad de objeto, ni de unidad siquiera objetiva, sino de una unidad formalmente humana, y la sensibilidad, en cuanto sensibilidad humana, forman una estructura unitaria y única que es lo que llamo *inteligencia sentiente*. [...] La inteligencia humana en sí misma, en tanto que inteligencia, está intrínseca y formalmente vertida a la sensibilidad, en tanto que sensibilidad, y, recíprocamente, en el caso del hombre, aparte de sensibilidades que el hombre pueda tener del mismo carácter que el animal, en el nivel que en que surgen en la conciencia, estas impresiones de la sensibilidad humana

se encuentran intrínsecamente absorbidas en un acto intelectual. En su virtud este acto, como tal, es un acto único de intelección sentiente o de sentir intelectual y su término es asimismo un único objeto, a saber, el objeto real. Pero, en sí misma y formalmente, es una inteligencia sentiente que nos otorga lo que es la realidad por vía de impresión de realidad.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 33-35]



«Cuando las cosas se presentan a la inteligencia, ésta cobra de ellas la impresión de realidad. Estar en la realidad no es una acción que ejecuta la inteligencia; es aquello en que la inteligencia consiste. La inteligencia no es algo que tiene la propiedad de ejecutar una acción, que sería ponerse a estar en la realidad, sino que consiste en un estar actual en la realidad. Nadie comienza a estar en la realidad ni deja de estar en ella; lo único que comienza y deja de haber son las cosas con que estar en la realidad. La inteligencia es en este sentido mera actualidad.

La inteligencia está en la realidad, pero lo está estructural y unitariamente en forma sentiente. A la unidad de la impresión de realidad corresponde la unidad de una inteligencia estructuralmente sentiente. Sin embargo, sus dos componentes son profundamente distintas, y ahí está el principio del *bíos* humano. La realidad del verde, en lo que tiene de verde, no es sonido, etc., pero en lo que tiene de real coincide con cualquier otra impresión de realidad. De ahí que, en la primera impresión de realidad, el hombre tiene la co-impresión de salirse allende las fronteras de esta realidad concreta, que tiene ante los ojos. Ahí es donde el hombre se separa radicalmente del animal. El animal en su aprendizaje aprende muchas cosas, pero su aprendizaje es el aprendizaje de la especificidad. El hombre va aprehendiendo, pero su aprendizaje es el de la inespecificidad, porque el inteligir le enfrenta con la realidad. La realidad no se capta a fuerza de intenciones, sino en una estructura noérgica que es el estar mismo. Por eso a las cosas inteligidas no les pasa nada; lo que pasa es que actualizan en la inteligencia su carácter de realidad. La mera actualización de la realidad de las cosas es el puro acto de estar en realidad por parte de la inteligencia.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1986, p. 569-570]



«En el concepto aristotélico de *empeiria* hay una disociación que se ha perpetuado a lo largo de la historia de la filosofía: la disociación del concepto de experiencia y el concepto de sensación. *Aristóteles no ha articulado el inteligir y el sentir porque no ha visto en la aisthesis más que su función especificativa (rojo, sonoro, etc.), y no la impresión de realidad: que efectivamente son realidades rojas, sonoras, etcétera.*

La experiencia quedó así como el conjunto de datos meramente sensibles para lo que sería el problema de la realidad. Con lo cual la realidad quedó

irremisiblemente allende la inteligencia. *Y no es así. La experiencia es experiencia de la realidad en la impresión de realidad.* Precisamente porque es la misma la impresión de verde y la impresión de realidad, se da la unidad intrínseca de la inteligencia sentiente.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1986, p. 334-335]



«El sentir humano y el inteligir no solo no se oponen, sino que constituyen en su intrínseca y formal unidad un solo y único acto de aprehensión. Este acto en cuanto sentiente es impresión; en cuanto intelectual es aprehensión de realidad. Por tanto, el acto único y unitario de intelección sentiente es impresión de realidad. Inteligir es un modo de sentir, y sentir es en el hombre un modo de inteligir.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980 / 1991, p. 13]



«Es falsa la concepción instrumental de la inteligencia. Es vago y es inexacto decir que los conceptos son meramente esquemas de acción; haría falta decir por qué eso es así en los casos en que es verdad. Para que el concepto pueda orientar en la acción tiene que estar constitutivamente montado sobre una estructura determinada, y con la intención por lo menos de decirnos lo que las cosas son en realidad. Es quimérica la concepción instrumental de la inteligencia. Lo que acontece es que Bergson es heredero de la falsa idea de la inteligencia, según la cual su función específica sería crear conceptos y emitir afirmaciones. Y no es así. La función específica, básica y radical de la inteligencia consiste en enfrentarse con las cosas como realidades; entonces sí puede decirse que la primera función de la inteligencia es biológica; hacerse cargo de la situación para poder vivir, pero no tiene nada que ver con el orbe de conceptos.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1986, p. 338-339]



«En la actividad de los seres vivos, llega un momento en que una función no puede ser ni seguir siendo lo que ella misma es sino haciendo que entren en acción otros tipos de función. Por ejemplo, llega un momento en que el quimismo de un animal superior, como el perro, no puede seguir en su "normal" funcionamiento químico más que si el perro percibe ópticamente unos estímulos; en efecto, solo por estas percepciones puede dar una respuesta química adecuada, es decir, llevar el quimismo por la línea del equilibrio biológico estable, que es en lo que consiste la normalidad, y en función de la cual, el quimismo del perro es "tal". No es tan solo que el quimismo abra la puerta a "otra" función por ella misma, a la percepción

óptica por ella misma, sino que, por el contrario, hace entrar en juego a la percepción para los efectos del quimismo "mismo".

Lo propio acontece con la racionalidad en el hombre. Llega un momento en el que el hombre no puede mantener su "normal" funcionamiento bioquímico, más que haciéndose cargo de la situación como *realidad*. La actividad bioquímica ha desgajado así en el animal superior la actividad perceptiva, y en el hombre la actividad intelectual. Es un "desgajamiento" porque la actividad intelectual no es en sí misma de índole bioquímica; pero es un desgajamiento estrictamente "exigitivo" e *intrínseco* en el orden de la talidad, porque la actividad bioquímica no puede, en ciertos casos, continuar siendo "tal" como es químicamente, si no es exigiendo *desde ella misma* la actividad perceptiva o la intelectual o ambas a la vez.

No se trata de que ambas actividades están radicadas en un mismo sujeto, sino de que la una, por así decirlo, se prolonga exigítivamente en la otra. Este desgajamiento tiene unitariamente, en unidad de talidad, dos aspectos. La nueva función desgajada estabiliza la desgajante; pero al propio tiempo, esta ha "liberado" la función superior. Por ejemplo, en cuando desgajada por la actividad bioquímica, la función primera de la inteligencia es asegurar la estabilidad biológica; es decir, es una función biológica. Pero al hacerlo, no solo se ha logrado la estabilidad "de" dichas funciones, sino que se ha liberado la función inteligente "para" menesteres trans-químicos, incluso trans-biológicos.

La unidad de ambos aspectos se halla a su vez en que esta función "superior" no solo ha sido reclamada por la "inferior", sino que está sustentada por ella, justo por aquello mismo que en esta función inferior (y *para ser ella lo que es*) exige la función superior; es lo que he solido llamar "subtensión dinámica" de unas funciones por otras. Desgajamiento exigitivo, subtensión dinámica y liberación, son tres momentos de la unidad de talidad en el ser vivo: la actuación plenaria de cada función "necesita", en una forma o en otra, recurrir a las demás. [...]

Esa unidad en la actividad no es propiamente hablando "constructa" porque lo constructo concierne tan solo al orden entitativo. Pero es una estricta unidad exigencial. Pues bien, lo exigitivo de la actividad es un desgajamiento, precisamente porque la estructura entitativa es exigítivamente "constructa". Lo que llamamos ser "tal" no es poseer un *cuadro unitario* de nota, sino una *exigencia primaria*: la constructividad en la línea de la talidad. En este sentido ser "tal" es anterior y superior a tener tales o cuales notas.

Por ejemplo, no es tan solo que el hombre, para estabilizar su quimismo, echa mano de su inteligencia simplemente porque la posee o la tiene como un recurso, sino que *está teniendo que* recurrir a ella porque lo que él "es" como vegetativo y como sensitivo lo es en *exigencia entitativa* de su inteligencia. Si así no fuera ¿qué es lo que daría su impulso a la inteligencia

para que entrara en acción? En cambio, la cosa es más clara, si el quimismo está ya entitativamente en unidad exigencial con la inteligencia.

La esencia del hombre en su esencia individual *qua* esencia no es "tal" porque "tiene" quimismo, sensibilidad e inteligencia, sino porque su quimismo *que* quimismo "es" constructamente sensitivo, y porque su sensibilidad *que* sensibilidad "es" constructamente intelectual.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1962, p. 363-365]



«La apertura a las cosas como realidades es lo que formalmente constituye la inteligencia. La formalidad propia de lo inteligido es "realidad". Ahora bien, esta formalidad no es algo primariamente "concebido" sino "sentido"; el hombre no solo concibe que lo sentido es real, sino que siente la realidad misma de la cosa. De ahí que este modo de sentir las cosas sea un modo intrínsecamente intelectual. Y así como la sensibilidad no es entonces pura, sino intelectual, por la misma razón su intelección no es pura, sino sentiente.

Inteligir y sentir son esencialmente distintos e irreductibles; pero constituyen una unidad metafísica estructural que no vamos a dilucidar aquí: inteligencia sentiente. Esta expresión no significa que la inteligencia no entienda sino las cosas que le ofrecen los sentidos; no significa tampoco que los sentidos sean un "conocimiento" sensible, una "noticia" que tiene hasta el animal (en este sentido hasta el propio Aristóteles atribuyó a veces a la αἴσθησις [aísthesis] caracteres noéticos); significa que sensibilidad e inteligencia constituyen, en su irreductible diferencia, una estructura aprehensiva metafísicamente una, en virtud de la cual el acto aprehensivo es único: la aprehensión sentiente de lo real.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1962, p. 414]



«No es concebible que un pitecántropo hiciera lo que un hombre de Neanderthal, ni un hombre de Neanderthal sin más hiciera lo que hace el neantropo. Hay un paso genérico, un paso transicional, cuyos factores los tendrá que averiguar la Biología, pero que constituyen diferencias intrínsecas cualitativas, tanto en lo somático como en lo psíquico. Y no solamente son diferencias cualitativas, sino que, además, cada una de estas diferencias, cada uno de los estadios procede del anterior por vía genética y por *vía estrictamente evolutiva*. Cada uno es transformación del anterior. Son animales de realidades todos ellos, inteligentes, pero el que sean inteligentes no significa que sean racionales, o que lo sean en el mismo grado. Realmente es mínima la racionalidad que tiene un pitecántropo, como es mínima la racionalidad que tiene un niño recién nacido, a las pocas semanas. Sin embargo, sería un magno error creer que el ejercicio de la inteligencia del niño está limitado a los siete años, pongo por caso; esto es

absolutamente estúpido. Una cosa es la inteligencia, y otra cosa es la razón como modo de la inteligencia. Y por esto realmente definir al hombre como animal racional es decir muy poca cosa. Lo que hay que decir es que es un animal de inteligencia, a saber: un animal de realidades.»

[Zubiri, Xavier: *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1995, p. 211]



«Ni la inteligencia en tanto que inteligencia ni el sentir en tanto que sentir reposan sobre sí mismos. El sentir es una de las funciones biológicas del animal, la más característica de él, como el inteligir es una de las funciones, la más notoria y radical, de otra estructura completamente distinta, irreductible a la sensitiva. Llámenla ustedes como quiera: alma, espíritu, ánima, para el caso es igual. De ahí que decir que el hombre es animal de realidades, o que tiene inteligencia sentiente, equivale a decir que momentos estructurales, esencialmente irreductibles (de los cuales el uno no puede salir del otro), convergen sin embargo en la constitución de una sola estructura, de un solo ente animal: el animal de realidades.

Todo el problema está en que se nos diga por lo pronto en qué consiste esa convergencia entre la inteligencia y el sentir; en qué consiste la convergencia entre la animalidad y la otra dimensión, llámenla ustedes como quieran: animidad, espíritu, etc. En lugar de hacer sobre esto largas especulaciones, vamos a esclarecerlo desde el punto de vista de las acciones. Imagínense ustedes cualquier hombre que se encuentra en una situación compleja determinada, en un apuro cualquiera en el que no encuentra una respuesta adecuada. tiene que realidad una suspensión de su respuesta. Esto lo hace también el animal; no hay duda ninguna, sobre todo cuanto más superior es el animal. Pero el hombre lo hace con un objetivo y con un carácter completamente distintos. Ambos buscan una respuesta biológicamente adecuada. Ninguno de los dos puede abandonarse a los automatismos creados, y hacen un acto de suspensión. Pero el hombre lo hace para “hacerse cargo de la realidad” en cuanto realidad. Es decir, aquí aparece la función primaria de la inteligencia como una función estrictamente biológica. Sin el acto intelectual de hacerse cargo de las cosas en tanto que realidad, el hombre no podría dar una respuesta adecuada de su propia realidad viviente a los estímulos que intelectivamente recibe de su medio y de sí mismo. La función primaria y fundamental de la inteligencia es justamente una función estrictamente biológica. Imagínense ustedes un animal que, de *potentia Die absoluta*, estuviera desarrollado en la forma en que lo está el hombre, pero que no tuviera inteligencia, una especie de animal idiota por elevación. Este animal no podría tener estabilidad a lo largo del tiempo. Una humanidad de idiotas (por muy paradójico que esto parezca) no es viable.

La función primaria y estricta de la inteligencia es justamente una función biológica. Porque en el hombre su función de formalización es tan rica que

su propia estructura somática no prefigura desde sí misma el elenco de posibles respuestas adecuadas. El hombre es por esto un animal hiperformalizado. Abierto en cierto modo al vacío de infinitas respuestas posibles, el hombre necesita determinar sus respuestas adecuadas inteliendo la situación. Por esto, la hiperformalización exige (causalidad exigitiva) la intelección y la sostiene (causalidad dispositiva intrínseca). Solo desde la unidad estructural de los sentidos y de la inteligencia puede hallar una respuesta adecuada. [...]

La función primaria de la inteligencia es pues biológica, es modo de sentir. Es la que permita hallar la repuesta adecuada, y es la que permite la pervivencia en el tiempo, es decir, la constitución de la especie. Especie no es pura simplemente un ser vivo que tiene una serie de caracteres y que incluso los puede transmitir. Es menester que esa transmisión se haga en forma estable. Ahora bien, esto es lo que no ocurriría si el hombre no tuviera inteligencia. Estaría abandonado a los supremos azares, justamente por la excesiva riqueza de su posible respuesta. La función primaria y fundamental de la inteligencia es justamente una función biológica.»

[Zubiri, Xavier: *Acerca del mundo*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, 170-172]



«Habitud, relación, respecto

Aludo a aquella referencia según la cual es la cosa misma la que por sí misma está referida a algo. Es una referencia no de razón, sino una referencia real. Sólo de ésta vamos a hablar. Habitud, relación y respecto son referencias reales, esencialmente distintas, de una cosa a "algo".

Como referencia real, se ve de entrada que el término *habitud* no puede tener el mismo ámbito que los de relación y respecto. Habitud designa el modo que tiene una cosa de habérselas con otras. Pero esto, a mi modo de ver, no puede aplicarse sino a los seres vivos. Las cosas no vivientes no tienen "modos de habérselas" unas con otras, porque para ello haría falta que una cosa se enfrentara con otras. Ahora bien, sólo los seres vivos tienen enfrentamiento. Las cosas sin vida tienen conexiones entre sí, muy variadas y muy ricas (localización, ubicación, distancia, sucesión, coexistencia, etc.), y actúan unas sobre otras en virtud de estas conexiones. Pero esta actuación no es un enfrentamiento, y por tanto las cosas no vivas no tienen habitud. Un electrón no se enfrenta con un protón para atraerlo, sino que lo atrae en virtud de la conexión que entre ambas partículas existe. Pero los seres vivos se enfrentan con su medio externo e interno, y por tanto ellos, y sólo ellos, tienen un modo de habérselas con las cosas, distinto esencialmente de su mera conexión físico-química con el medio. Es decir, sólo los seres vivos tienen eso que, en este sentido estricto, yo he llamado habitud. Por ejemplo, ante un mismo color, el modo de habérselas con él es distinto según sea el animal, y sobre todo si el animal es humano. En virtud ciertamente de sus estructuras fisicoquímicas, el viviente tiene un

modo de habérselas con su medio, el cual "queda" formalmente en una formalidad distinta ante él. El término de la habitud es esa formalidad que llamamos "quedar". El vegetal tiene un modo de habérselas con el medio, que es un modo que llamamos "vegetar" en virtud del cual las cosas en este medio "quedan" para el vegetal según ese carácter formal que llamamos "alimento". Naturalmente, en el caso del vegetal, como siempre que se trata de algo relativamente elemental, esto es algo confuso. Pero en cuanto pasamos al animal, la cuestión se aclara. El animal tiene ese modo de habérselas con el medio que llamamos "sentir", en virtud del cual, las cosas quedan para el animal según esa formalidad que llamamos "estímulo". En el hombre hay un modo de habérselas con las cosas que consiste en enfrentarse con ellas como reales. Las cosas quedan ante el hombre como "realidad". A ese modo de habérselas llamo inteligencia. Vegetar, sentir, inteligir, son las tres radicales habitudes de los seres vivos. Inmediatamente se ve que no se trata de simples relaciones. Según esas tres habitudes las cosas quedan en carácter formal de alimento, estímulo, realidad.

Eliminando, pues, este vocablo de habitud, que está limitado a los seres vivos, quedan los otros términos: relación y respectividad. Son justo dos vocablos cuyo contenido conceptual es a mi modo de ver muy distinto. Por tanto, es necesario acotar con rigor estos dos conceptos, y no confundirlos como sinónimos.»

[Zubiri, Xavier: *Escritos menores (1953-1983)*. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 175-176]



«Que no existe sino un solo y mismo objeto es algo que, con razón, viene afirmándose desde Aristóteles hasta nuestros días frente a todo dualismo platónico o platonizante. No hay un mundo propio de los sentidos, un mundo sensible; y un mundo propio de la inteligencia, el mundo inteligible; no hay sino un solo mundo real. Esta mismidad del objeto sentido y del inteligido envuelve innegablemente para ser aprendido en su mismidad alguna unidad en el acto aprehensor mismo.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, pp. 256]



«Desde los orígenes mismos de la filosofía se ha partido de contraponer el "inteligir" a lo que llamamos "sentir". Intelección y sensación serían dos formas, en buena parte opuestas..., ¿de qué? La filosofía griega y medieval entendieron el inteligir y el sentir como actos de dos *facultades* esencialmente distintas. La contraposición de inteligir y sentir sería la contraposición de dos facultades. [...]

Pues bien, la filosofía griega y medieval ha considerado inteligir y sentir como actos de dos facultades, determinada cada una de ellas por la acción de las cosas. Pero esto, sea o no verdad, es desde luego una concepción que no puede servirnos de base positivamente, porque justamente se trata

de facultades. Una facultad se descubre en sus actos. Por tanto, es al modo mismo de inteligir y de sentir, y no a las facultades, a lo que hay que atender básicamente. Dicho en otros términos, mi estudio va a recaer sobre los actos de inteligir y de sentir en tanto que actos (*kath'énérgēin*), y no en tanto que facultades (*katà dýnamin*). Los actos no se consideran entonces como actos de una facultad, sino como actos en y por sí mismos. En todo este libro me referiré, pues, a la "intelección" misma, y no a la facultad de inteligir, esto es, a la inteligencia. Si a veces hablo de "inteligencia", la expresión no significa una facultad sino el carácter abstracto de la intelección misma. No se trata, pues, de una metafísica de la inteligencia, sino de la estructura interna del acto de inteligir. Toda metafísica de la inteligencia presupone un análisis de la intelección. [...] Trátase, pues, de un análisis de los actos mismos. Son *hechos* bien constatables, y debemos tomarlos en y por sí mismos, y no desde una teoría de cualquier orden que fuere.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980 / 1991, p. 19-20]



«Ahora bien, en lugar de afrontar todos los problemas que este orden transcendental lleva consigo, a título de resumen vamos a dirigir la atención a uno de ellos. Se trata de uno que ciertamente es radical, en primer lugar, *de hecho*, puesto que subyace a todas las metafísicas que hemos visto hasta ahora. En efecto, si recorremos todo lo que nos ha dicho la metafísica desde Aristóteles a Hegel, nos encontramos con que la metafísica ha comenzado en Aristóteles hablando del *noûs*, inteligencia – si queremos pasar por Santo Tomás – concipiente; para Leibniz es el orden de la razón y para Hegel la razón absoluta. En definitiva, es una cierta estructura del «pensar filosófico» lo que subyace a todas estas metafísicas. Pero, además, esta es una cuestión *de derecho* porque esa unidad interna de lo que es el pensar filosófico no sólo es así de hecho, sino que constituye la raíz misma de la conceptualización del orden transcendental.

Ratio, intellectus, noûs, constituyen innegablemente la unidad primaria y radical de donde emerge el problematismo y toda la conceptualización del orden transcendental. [...] Hegel nos decía que el pensar filosófico es obra de la razón, entendiendo por razón precisamente el pensar concipiente (*das begreifende Denken*). En este punto recoge en buena parte la herencia del propio Kant, para quien la metafísica es una consideración de los objetos mediante conceptos de la razón. Ahora bien, la razón – en Kant y en Hegel, pero sobre todo en Hegel – está montada sobre sí misma; entonces uno se pregunta, ¿es esto admisible? ¿está realmente la razón montada sobre sí misma? [...]

Platón pretendía con su dialéctica de las ideas separadas llegar mediante divisiones y subdivisiones ... ¿a dónde? No podía pasar de la última especie, del *átomon, eîdos*; pero, de ahí al individuo queda un gran trecho pues,

como dirá Aristóteles, el individuo no se puede captar por medio de las ideas; está ahí delante a la vista. Es cuestión de preguntarse, entonces, si el procedimiento seguido por la dialéctica es o no suficiente partiendo de este supuesto. Mientras que para Platón había objeto, para Hegel no hay objeto anterior a la dialéctica y, por consiguiente, ésta quedaría esencialmente suspendida sobre sí misma.

Pero esto no basta, sino que la razón consiste en concebir el objeto «en tanto que concebir». A lo que la razón se opone directamente en Hegel es al entendimiento (*Verstand*). [...] Con el entendimiento el hombre «está» en las cosas, está entendiendo, del mismo modo que está viendo con los ojos y oyendo con los oídos. La razón es algo distinto, es algo que precisamente *va hacia*, es un ir, es una marcha. Kant había visto claramente algo de este problema cuando dijo que había que determinar el interés que movía a la razón a trascender el entendimiento; sea o no interés, lo cierto es que la razón es una marcha hacia el objeto; no es simplemente algo en que se está, sino algo en que uno *se mueve hacia*. Pues bien, la razón es esencial, intrínseca y constitutivamente un pensar *quaerens*, un pensar que busca; la razón no es un pensar concipiente (*begreifendes Denken*), sino que es una inteligencia «quaerente». Lo cual quiere decir que la razón no reposa sobre sí misma y lo menos que se puede decir es que reposa sobre la inteligencia. [...]

La filosofía clásica había entendido siempre que es un *intellectus concipiens*, que concibe ideas. Los sentidos nos dan las cosas y la inteligencia elabora, construye o concibe ideas acerca de ellas. Pero, independientemente de otro tipo de consideraciones, hay dos que deben hacerse a esta concepción. No es que sea falsa en absoluto, sino que me parece insuficiente, al menos por dos razones.

En primer lugar, porque parece como si concebir fuese algo así como pasear la inteligencia delante de la realidad al modo de un espejo y entonces se obtienen unos conceptos, del mismo modo que la vista percibe unos colores o el oído percibe unos sonidos. Pero esto no es así. Los conceptos, aun los más rudimentarios, son algo que el hombre ha buscado y que va conquistando; es decir, son el decantado y el precipitado de esa razón «quaerente», de esa inteligencia «quaerente» en el propio *intellectus*. El concepto no es algo que sea primario, una dote primigenia del inteligir, sino que es una de las maneras que tiene la razón para encontrar las cosas. se podrá decir que la humanidad siempre ha utilizado conceptos, incluso sin saberlo. Pero entre la confianza en el concepto racional y la marcha progresiva dentro de él, que impera en el mundo desde la época de los griegos, y lo que podía ser un concepto en tiempos de Hammurabi hay un largo trecho. Es decir, la conceptualización es una de las maneras con las que se las ingenia razón para buscar las cosas en su función «quaerente». [...]

La razón no reposa sobre sí misma, sino sobre una inteligencia concipiente; por tanto, sobre una *inteligencia*. La inteligencia en tanto que concipiente

reposa sobre una inteligencia que no tiene que ser necesariamente conciente, sino que, como decía Aristóteles, es simplemente aprehensión del ente por el *noûs*; y la parte esencial del *noûs*, según nos dice el propio Aristóteles, es el *lógos* que dice aquello que está aprehendiendo. La razón remite esencialmente a la conceptualización, la cual, a su vez, está remitiendo a la inteligencia. [...]

Ahora bien, ¿de dónde le llegan al hombre los objetos para estar delante? Se nos contesta que es desde los sentidos, los cuales son quienes dan las cosas y, luego, el *intellectus* pone en marcha su *conceptio*, su *ratio*. Esta es la cuestión. En el momento en que la inteligencia se nos ha convertido en problema también la sensibilidad, aquello por lo que las cosas son dadas. Es preciso, pues, arrancar de esta convergencia entre sensibilidad e inteligencia para ver en qué consiste el problema radical que, en mi opinión, subyace a toda la metafísica.»

[Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, pp. 324-328]



«En la concepción de dos actos, un acto de sentir y otro de inteligir, se piensa que lo aprehendido por el sentir está dado «a» la inteligencia para que ésta lo entienda. Entendría así aprehender de nuevo lo dado por los sentidos a la inteligencia. El objeto primario de la inteligencia sería, por tanto, lo sensible, y por esto esta inteligencia sería lo que yo llamo inteligencia sensible. Pero esto no es así: la impresión de realidad es un sólo y único acto, el acto de aprehensión primordial de realidad. ¿En qué consiste formalmente?

Este acto puede describirse de dos maneras, las dos maneras según las cuales puede describirse la impresión de realidad. En la impresión de realidad podemos partir de la impresión misma. Entonces «en» esta impresión está el momento de realidad. Como impresión es lo que formalmente constituye el sentir, y realidad es lo que formalmente constituye el entendir, resulta que decir que el momento de realidad está «en» la impresión es lo mismo que decir que la intelección está estructuralmente «en» el sentir: la impresión de realidad es sentir intelectual. Por eso al aprehender el calor, por ejemplo, estamos aprehendiéndolo como calor real. El animal aprehende el calor sólo como signo término de respuesta: es puro sentir. En cambio, el hombre siente el calor como algo «en propio», como algo «de suyo»: el calor es calor real. Pero podemos describir la impresión de realidad partiendo del momento de realidad. Entonces el momento de impresión está estructuralmente «en» el momento de realidad. En el ejemplo, aprehendemos lo real como siendo caliente. El sentir está así «en» el entendir. En su virtud, esta intelección es intelección sentiente. En la impresión de realidad siento calor real (sentir intelectual), siendo realidad caliente (intelección sentiente). La impresión de realidad es así sentir intelectual o intelección sentiente. Ambas fórmulas

son idénticas. Por esto las utilizaré indiscriminadamente. Pero para contraponerme mejor a la idea usual de inteligencia, prefiero hablar de inteligencia sentiente, comprendiendo en esta denominación tanto el sentir intelectual como el inteligir sentiente. Así diré que la aprehensión impresiva de realidad es un acto de inteligencia sentiente.

La aprehensión de realidad es, pues, un acto estructuralmente uno y unitario. Esta unidad estructural es lo que expresa el «en». La filosofía clásica, por el contrario, piensa que hay dos actos: el acto de sentir da «a» la inteligencia lo que ésta va «a» inteligir. No es así. Es esencial la diferencia entre el «a» y el «en». Esta diferencia expresa la diferencia entre dos conceptos de inteligencia. Decir que los sentidos dan «a» la inteligencia lo que ésta va a inteligir es suponer que la inteligencia tiene como objeto primario y adecuado lo que los sentidos presentan «a» ella. En su virtud, la inteligencia sería entonces lo que llamo *inteligencia sensible*. Inteligencia sensible es inteligencia «de» lo sensible. En cambio, decir que los sentidos sienten lo sentido «en» la inteligencia no significa que el objeto primario y adecuado del inteligir sea lo sensible, sino que significa algo más, significa que el modo mismo de inteligir es sentir realidad. [...]

La unidad de inteligencia y de sentir es la unidad misma de contenido y formalidad de realidad. Intelección sentiente es aprehensión impresiva de un contenido en formalidad de realidad: es justo la impresión de realidad. El acto formal de intelección sentiente es, repito, aprehensión impresiva de la realidad. Los sentidos no dan lo sentido «a» la inteligencia, sino que están sintiendo intelectivamente. No hay objeto dado «a» la inteligencia, sino objeto dado «en» la inteligencia misma. El sentir es en sí mismo un modo de inteligir, y el inteligir es en sí mismo un modo de sentir. Lo que llamamos inteligir y sentir, repito, no son sino dos momentos del único acto de aprehender sentientemente lo real. Como no puede haber contenido sin formalidad ni formalidad sin contenido, así tampoco hay sino un solo acto, el acto del sentir intelectual o de intelección sentiente: la aprehensión sentiente de lo real. [...]

La filosofía clásica ha resbalado sobre la impresión de realidad. Es esta impresión, sin embargo, lo que constituye el inteligir primordial, y no las combinaciones, incluso selectivas, de lo que suele llamarse inteligencia animal. Mucho menos aún puede hablarse, como es hoy frecuente, de *inteligencia artificial*. Tanto en un caso como en otro, lo ejecutado, sea por el animal, sea por el mecanismo electrónico, no es inteligencia, porque todo ello concierne tan sólo al contenido de la impresión, pero no a su formalidad de realidad. Son impresiones de contenido, pero sin formalización de realidad. Por eso es por lo que no son inteligencia. [...]

De ahí que la sensibilidad no sea una especie de residuo «hylético» de la conciencia, como dice Husserl y Sartre, sino que es un momento intrínseco y formal de la intelección misma.

La impresión de realidad es un hecho que es menester destacar contra el dualismo clásico. La intelección sentiente es un hecho. En cambio, el dualismo entre inteligir y sentir es una concepción metafísica que además deforma los hechos. [...]

El acto formal propio del inteligir no es concebir y juzgar, sino «aprehender» su objeto, la realidad. Lo aprendido en impresión, esto es, lo aprehendido sentientemente lo es en impresión de realidad. En su virtud, no hay sino un solo acto: la aprehensión sentiente de lo real como real.

En cambio, la filosofía clásica ha pensado siempre algo muy distinto. Clásicamente inteligir sería aprehender de nuevo lo dado por los sentidos «a» la inteligencia. El objeto primario y adecuado de la inteligencia sería, por tanto, lo sensible. Pues bien, por razón de su objeto adecuado, esta inteligencia sería lo que llamo inteligencia sensible. No se nos dice en qué consiste formalmente el inteligir. Lo único que se nos dice en el orto mismo de la filosofía es que al inteligir hay un concebir y juzgar sobre lo dado por los sentidos. Con lo cual la intelección se fue subsumiendo progresivamente en ser declaración de lo que la cosa es, es decir se fue identificando intelección y logos predicativo. Fue el gran descubrimiento de Platón en el *Sophistes*, que culminó en Aristóteles, para quien el logos mismo es *apóphansis* de lo que la cosa es. Es lo que llamo logificación de la inteligencia.

Absorbiendo, como es justo, el concebir y el juzgar en una sola denominación, diré que esta intelección, que es sensible por razón de su objeto propio, sería por razón de su acto inteligencia concipiente. [...] Esta inteligencia es concipiente no porque conceptúe y juzgue, sino porque conceptúa concipientemente, esto es, conceptúa lo dado por los sentidos «a» la inteligencia.

Abandonar la inteligencia concipiente no significa que no se conceptúe lo real. Esto sería sencillamente absurdo. Lo que significa es que la conceptualización, aun siendo una función intelectual inexorable, no es, sin embargo, lo primario y radical del inteligir, porque la intelección es primaria y radicalmente aprehensión sentiente de lo real como real. Conceptuar es solamente un despliegue intelectual de la impresión de realidad, y por tanto no se trata de no conceptual, sino de que los conceptos sean primariamente adecuados no a las cosas dadas por los sentidos «a» la inteligencia, sino que sean adecuados a los modos de sentir intelectivamente lo real dado «en» la inteligencia. Son necesarios los conceptos, pero han de ser conceptos de inteligencia sentiente y no conceptos de inteligencia concipiente.

He aquí, pues, la unidad de la impresión de realidad: es intelección sentiente.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980/1991, pp. 82-87]

●

«El ser, en efecto, es posterior constitutivamente a la realidad. Lo que es está montado constitutivamente sobre lo que hay, y lo que hay no le viene al hombre por ninguna comprensión del ser; le viene por la estructura psicofísica de su sustantividad, cuya última y radical posibilidad es una inteligencia sentiente. El hombre no es tampoco un ser en quien la existencia precede a la esencia; es algo completamente distinto. El hombre es una esencia abierta, abierta al orbe de la perfectividad, pero no al orbe de la sustantividad.

En definitiva, lo que decide de la realidad del hombre no es una forma de razón, porque incluso lo que decide cualquier forma de razón es la inteligencia. Cualquier forma de razón pende de que el hombre tenga inteligencia. Decir que el hombre con la razón aprehende la realidad es una verdad. Pero la aprehende no porque es razón, sino porque la razón es una forma de inteligencia. El hombre, repito, es constitutivamente inteligencia sentiente, y en su sustantividad misma es el hombre un animal de realidad, definido unitariamente en forma de corporeidad. Por serlo tiene que autoposeerse en decurrencia desde las cosas, desde sí mismo, y desde los demás en orden a su propia, apropiada y apropiada felicidad, frente a la cual las demás posibilidades son siempre problemáticas. El acto de su apropiación es justamente su sancionamiento.»

[Zubiri, X.: *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1986, p. 675]

●

«Porque el conocimiento no es algo que reposa sobre sí mismo. [...] Porque lo primario del conocimiento está en ser un modo de intelección. Por tanto, toda epistemología presupone una investigación de lo que estructural y formalmente sea la inteligencia, el Nous, un estudio de «noología». La vaga idea del «saber» no se concreta en primera línea en el conocer, sino en la intelección en cuanto tal. No se trata de una psicología de la inteligencia ni de una lógica, sino de la estructura formal del inteligir.

¿Qué es inteligir? A lo largo de toda su historia, la filosofía ha atendido muy detenidamente a los actos de intelección (concebir, juzgar, etc.) en contraposición a los distintos datos reales que los sentidos nos suministran. Una cosa, se nos dice, es sentir, otra inteligir. Este enfoque del problema de la inteligencia contiene en el fondo una afirmación: inteligir es posterior a sentir, y esta posterioridad es una oposición. Fue la tesis inicial de la filosofía desde Parménides, que ha venido gravitando imperturbablemente, con mil variantes, sobre toda la filosofía europea.

Pero esto es ante todo una ingente vaguedad, porque no se nos ha dicho en qué consiste formalmente el inteligir en cuanto tal. Se nos ha dicho a lo sumo que los sentidos dan a la inteligencia las cosas reales sentidas para que la inteligencia las conceptúe y juzgue de ellas. Pero sin embargo no se nos dice ni qué sea formalmente sentir, ni sobre todo qué sea formalmente

inteligir. Pues bien, pienso que inteligir consiste formalmente en aprehender lo real como real, y que sentir es aprehender lo real en impresión. Aquí real significa que los caracteres que lo aprehendido tiene en la aprehensión misma los tiene «en propio», «de suyo», y no sólo en función, por ejemplo, de una respuesta vital. No se trata de cosa real en la acepción de cosa allende la aprehensión, sino de lo aprehendido como algo que es «en propio». Es lo que llamo formalidad de realidad. Por esto es por lo que el estudio de la intelección y el estudio de la realidad son congéneres. [...] De ahí que el sentir humano y la intelección no sean dos actos numéricamente distintos, cada uno completo en su orden, sino que constituyen dos momentos de un sólo acto de aprehensión sentiente de lo real: es la inteligencia sentiente.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1998, p. 11-12]



«Estructura de la inteligencia»

Entrando de plano en el problema, evidentemente hay una dualidad, no entre conceptos y juicios por un lado y realidad por otro, sino entre realidad e inteligencia. Y nos preguntamos, entonces, en primer lugar, por los términos de esa dualidad. [...]

Ciertamente, el juzgar, por lo menos, no es la forma primaria de la inteligencia. Evidentemente, no. Muchos nos dirían que la forma primaria es concebir. Sí, pero esta es la cuestión. ¿Es la esencia formal de la inteligencia concebir?

Que la inteligencia forme conceptos es evidente. Ahora, ¿es verdad que la función primaria y formal de la inteligencia sea concebir, formar conceptos e ideas?

Evidentemente, no. Porque los conceptos y las ideas el hombre los forma sobre la realidad que le está presente. Ahora bien, de esto, se nos dice, se encargan los sentidos. Sí, pero esta es la cuestión: ¿Es verdad que los sentidos nos ofrecen la realidad?, ¿No será más bien que los sentidos nos ofrecen justamente algo que, sin compromiso ulterior, llamaríamos «estímulo», es decir, algo que agota su modo de presentación en afectar a un organismo y en desencadenar en él una reacción? ¿De dónde le viene a la inteligencia justamente este momento de realidad? No le puede venir de ningún lado sino de ella misma: de que precisamente la inteligencia consiste en enfrentarse con las cosas como verdaderas, en aprehender las cosas según la formalidad de realidad. ¿Cuál es la índole de esta aprehensión? Se dice que la inteligencia es de índole intencional. Sí; de esto no hay duda ninguna. Pero, ¿significa esto que sea primaria y formalmente intencional? ¿No hace falta – antes de que el hombre ejerza un acto intencional de referirse a una realidad – que la realidad, en uno u otra forma, le esté presente en la propia inteligencia?

Se dirá (Heidegger) que la verdad consiste en una desvelación – en un *Un-Verborgenheit*. Y, precisamente, apela como testigo al propio Parménides, en que la diosa desvela, corre la cortina para enseñar al hombre la verdad. Sí, todo esto es verdad. No hay duda ninguna de que la verdad envuelve una desvelación. Ahora, el problema es éste: el acto primario y formal de la inteligencia, ¿es desvelar o será al revés, que la inteligencia desvela la cosa precisamente por ser ella lo que es anteriormente al acto de desvelación? La cosa está desvelada en mi intelección; pero inteligir no consiste en desvelar.

Esta es la cuestión que habría que resolver.

Ahora bien, yo creo, no por una teoría sino por apelación a un hecho bien claro, que en cualquier acto de intelección que el hombre realice – en *cualquier* acto de intelección –, el término de la intelección se nos presenta simplemente como algo a lo que no le pertenece de ninguna manera el acto mismo de inteligir, sino que en una u otra forma, en un acto de intelección veremos precisamente la mera actualización en la inteligencia de lo que las cosas son en realidad. Lo propio y lo formal de la intelección consiste en aprehender algo como real, y simplemente en actualizarlo como real. La inteligencia no hace la cosa, pero consiste pura y simplemente – el mecanismo será el que quiera, ésa es otra cuestión – en tener justamente en ella y ante ella *meramente actualizado* aquello que la cosa es ya como realidad.

La inteligencia es mera actualización – *pura actualización*. Y precisamente por serlo, tiene que envolver un momento de *desvelación* – esta actualización precisamente desvela la realidad –; envuelve un momento *intencional* – por eso la inteligencia tiene que referirse a la realidad; y envuelve, en la forma que fuere, la necesidad de elaborar un *concepto* sobre esa realidad, y de *afirmar* algo de esa realidad. Pero el acto – la estructura primaria y formal de la intelección –, consiste en la mera actualización de lo real como real.

¿Qué se entiende por realidad?

En una realidad cualquiera – este vaso de agua – hay algo que es lo que salta a los ojos, lo que es este vaso de agua: tiene un determinado espesor, un determinado peso, etc. Esta realidad tiene un «*contenido*» determinado. Sí, sí, pero eso sin más no es la realidad. La realidad es un modo de presentación de ese contenido en una formalidad estrictamente determinada. Si yo no fuera un hombre, y si fuera simplemente un perro, ese vaso de agua, para un perro que tiene sed, es algo que tiene el mismo contenido que para mí, pero sería un estímulo que le movería a apagar su sed lanzándose sobre él. Ahora bien, ante la inteligencia humana no es el caso. Puede el hombre considerar eso como un estímulo. Sí; pero como un estímulo que es real – que le viene de la realidad. La formalidad precisa con la que la inteligencia inteligie las cosas, es justamente que estas se presenten en forma de realidad, no en forma de estímulo. Ahora bien, la

forma de realidad no se agota en un contenido determinado. Cualquier otra cosa que tenga un contenido distinto, tiene también carácter de realidad; son dos dimensiones, o por lo menos dos aspectos completamente distintos de la cosa: su *contenido*, y esa *formalidad* aprehendida por la inteligencia que llamamos realidad. Pues bien, aquello que primariamente interviene en la mera actualización de una cosa en la inteligencia es su carácter de realidad. Lo otro – su contenido – por muy delante que esté, puede ser enormemente problemático: de esto no hay duda ninguna. Pero lo que no es problemático – ni puede serlo jamás – es precisamente el carácter de realidad. Este no puede ser problemático, sino que es absolutamente inexorable. De ahí la posibilidad que el hombre tiene – y que ejerce constantemente, precisamente porque la realidad no es un estímulo – de que el hombre justamente se «pare», no dé respuesta ninguna. Y precisamente este parar y este quedarse en la realidad se funda en que la intelección no es sino mera actualización, y pararse y quedar es lo que va a constituir el exordio de su vida intelectual, que es faena distinta, de la que nos ocuparemos en otro momento.

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 incumbe a la cosa, es cosa *de ella*. Y este *incumbirle* a la cosa, *independientemente* de mí, es justamente lo que he llamado *de suyo*. Las cosas se nos presentan en una aprehensión directa de la realidad como algo que son *de suyo*. Pero un *de suyo* que no es ajeno a la intelección, sino que está presente precisamente en ella. Y, precisamente porque está este *de suyo* presente en ella, la intelección no es meramente la constatación de la independencia de lo inteligido respecto de la inteligencia. Esto no es verdad. Esto le pasa también a un estímulo. Un perro, naturalmente, ve el agua como independiente de él; tan independiente de él que por eso va a buscarla. O ve el palo del dueño, que le amenaza. De esto no hay duda ninguna. Pero esto, a lo sumo, garantiza la «*objetividad*» de una aprehensión; jamás la intelección de una «*realidad*».

[Zubiri, Xavier: *El hombre y la verdad*. Madrid: Alianza Editorial, 1999, pp. 27-31]



«Los modos de presentación de la realidad: **la intelección sentiente**. En este aspecto, la filosofía clásica se ha deslizado a mi modo de ver hacia dos errores fundamentales. En primer lugar, hacia un error por así decirlo global, procedente del dualismo que contrapone el inteligir al sentir. Es el célebre aforismo: *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu nisi ipse intellectus* (nada hay en la inteligencia que antes no haya estado en el sentir, excepción hecha de la inteligencia misma.) Esto es radicalmente falso. Porque esta afirmación expresa justamente el carácter de la

inteligencia sentiente. La intelección está en el sentir como momento determinante de la formalidad aprehendida en éste. En cuanto aprehendemos realidad sentida, la inteligencia no sólo aprehende lo sentido, sino que está en el sentir mismo como momento estructural suyo. Y esto, como veremos inmediatamente, es verdad tratándose de la inteligencia misma. La inteligencia misma como intelección de sí es primaria y radicalmente intelección sentiente: la inteligencia no está en sí sino sentientemente.

En segundo lugar, se ha dado una preponderancia tal a la presentación de lo real en visión, que lo que no se ve se declara *eo ipso* ininteligible. Y esto es absurdo no sólo filosóficamente, sino también científicamente. En efecto, las partículas elementales son realidades, tanto que de ellas se da una espléndida descripción matemática en la mecánica cuántica. Pero sin embargo no son visualizables como si fueran ondas o corpúsculos. Su estructura real es tal que se emiten y absorben como si fueran corpúsculos y se propagan como si fueran ondas. Pero no son ni lo uno ni lo otro. No es que de hecho no veamos esas partículas, sino que son en sí mismas realidades «no-visualizables». Y como veremos enseguida, la identificación de lo visible y de lo inteligible es filosóficamente falsa: toda intelección es sentiente y, por tanto, todo modo de aprehensión de lo real, aunque no sea visual ni visualizable, es verdadera intelección, y lo aprehendido en ella tiene su propia inteligibilidad.

Hay en efecto distintos modos de intelección y de inteligibilidad. Tratándose de la visión, la intelección tiene ese carácter de aprehensión del eidos, que pudiéramos llamar *videncia*. En la audición, la intelección tiene un modo propio y peculiar: inteligir es auscultar (en la acepción etimológica del vocablo), es la intelección como *auscultación*. En el gusto, la intelección es aprehensión *fruitiva* (tanto si es gustosa como si es disgustosa). No es la fruición consecutiva a la intelección, sino que es el fruir mismo como modo de intelección, como modo de aprehensión de la realidad. No olvidemos que saber y sabiduría son etimológicamente sabor. Los latinos tradujeron *sophía* por *sapientia*. En el tacto, la intelección tiene una forma propia: es el palpar o lo que llamaremos quizá mejor el *tanteo*, yendo a tientas. En el olfato tenemos un modo propio de intelección: el *rastreo*. Englobo en este concepto tanto el rastro propiamente dicho como la huella. En la kinestesia la intelección es una *tensión dinámica*. No es la tensión hacia la realidad, sino la realidad misma como un «hacia» que nos tiene tensos. Es un modo de aprehensión intelectual del «hacia».

Tratándose de otras formas de presentación de la realidad, la intelección tiene también modos propios. El hombre entiende lo real *atemperándose* a la realidad y estando *afectado* por ella. Atemperamiento y afeccionamiento son modos de estricta aprehensión de la realidad, de estricta intelección. Presente la realidad como centrada, la intelección es una *orientación* en la realidad. Hay finalmente un modo de intelección propia de la presentación de realidad en la cinestesia: es la intelección como intimación

con lo real, como penetración íntima en lo real. No se trata de una intimación consecutiva a la aprehensión de la realidad, sino que la intimación misma es el modo de aprehender la realidad.

Pues bien, todos los sentires en cuanto intelectivos y todas las intelecciones en cuanto sentientes son modos estructurales de la impresión de realidad. Impresión de realidad no es un concepto huero sino algo perfecta y precisamente estructurado. Pero todos estos modos no son sino aspectos de una unidad estructural. De aquí la cuestión que inexorablemente surge: la unidad de los sentires y de la intelección.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1998, pp. 104-106]



«Inteligencia sentiente

La verdad es que la filosofía, arrancando de Aristóteles, ha entendido siempre que inteligir es formalmente concebir y juzgar. No es falso que la inteligencia concibe y juzga ni siquiera que sólo la inteligencia concibe y juzga. Pero la cuestión es distinta: ¿inteligir es formalmente concebir y juzgar? Esto es más que problemático, pues – lo diré aquí un poco dogmáticamente para no extenderme en exceso – la función formal y radical de la inteligencia consiste en aprehender las cosas como realidades, en forma de realidad.

En efecto; aprehender la realidad es el acto *elemental* de la inteligencia. Se concibe y se juzga cómo son las cosas en realidad, pero el aprehenderlas como realidad, el comportarse con ellas como realidad es justamente lo propio de la inteligencia, su acto *elemental*. Es, además, un acto *exclusivo* de la inteligencia. La sensibilidad se mueve en el orden de los estímulos; por complicados que se quieran esos estímulos, jamás saldrá de ahí un adarme de lo que llamamos realidad. Pero, además, este es el acto *radical* de la inteligencia. Por un proceso que no vamos a analizar ahora para no extendernos indefinidamente, la inteligencia comienza a entrar en función cuando el hombre tiene que suspender sus respuestas adecuadas en el orden de las puras estimulaciones; entonces actúa esa función que llamo «hacerse cargo de la realidad», que es justamente el orto de la inteligencia. La inteligencia interviene en su acto radical, en su acto elemental y exclusivo en la forma de aprehender la realidad como realidad.

Lo propio de la inteligencia no es concebir y juzgar, sino habérselas con las cosas como realidad, aprehenderlas como realidad. Sólo entonces puede conducir también a concebir y juzgar.

La dificultad reside en que aquí aparece algo ambiguo y oscuro. Cuando he hablado de la sensibilidad, he afirmado que la sensibilidad del hombre siente las cosas en forma de realidad, lo cual es cierto: no sólo sentimos el calor, la temperatura, los colores o la humedad, sino que sentimos su propio carácter de realidad. A mi modo de ver, esto es absolutamente esencial

subrayarlo en el fenómeno del sentir. El hombre no siente simplemente *las cosas reales*, sino que siente formalmente su propio *carácter de realidad*. Ahora bien; acabamos de ver que esto es asimismo lo que hace la inteligencia. Lo que aquí sucede es que el sentir puro siente puras estimulaciones (tal es el caso del animal y el caso de la inmensa mayoría de las veces en el organismo humano); pero en ciertas zonas de los receptores el hombre siente la realidad, siente su propio carácter de realidad. Pues bien, esto no significa otra cosa, sino que la inteligencia no es algo que esté separado y escindido del sentir y, a su vez, el sentir humano no está separado y escindido de la inteligencia. No hay más que un solo acto, que es el acto de *intelección sentiente*. ¿Qué es inteligencia sentiente?

La intelección sentiente no consiste en el hecho, bien trivial desde los tiempos de Aristóteles, de que la inteligencia y los sentidos tienen un mismo objeto pues, tanto Aristóteles como sus sucesores, han insistido en que sobre ese objeto hay dos actos, uno de sentir y otro de inteligir. Esto me parece asaz problemático: ¿Es verdad que existen dos actos, uno de sentir y otro de inteligir?

Puede pensarse que Kant rozó este problema cuando habló de la síntesis de lo categorial y lo fenoménico. Pero la síntesis de Kant es una síntesis objetiva de lo categorial y lo fenoménico. No se trata de esto en mi concepto de inteligencia sentiente; no se trata de una síntesis objetiva, de una síntesis en la verdad objetiva, ni siquiera de una «síntesis» de ninguna especie. Se trata de una *unidad en el acto mismo*. No hay más que un acto de intelección sentiente y, por tanto, no hay un acto completo de sentir y otro acto completo de inteligir, sino tan sólo la unidad del acto en cuanto tal. Por ello, el dualismo que desde los tiempos de Platón campea en la historia de la filosofía necesita ser superado, no porque no sea cierto que existe una cierta dualidad entre los sentidos y la inteligencia, sino porque esa dualidad se refiere quizá a los contenidos específicos de la inteligencia y del sentir, lo cual es una cosa muy distinta. Pero en orden a aprehender la realidad, no se trata de dos actos, sino de un acto, única y exclusivamente de un acto que es precisamente el acto de la impresión de realidad.

Este acto de impresión de realidad, por lo que tiene de *impresión* es sensitivo; por lo que tiene de *realidad* es intelectivo.»

[Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, pp. 333-336]



«Pero el hombre además de vida y de capacidad de sentir tiene una tercera nota: la *inteligencia*. ¿Qué es inteligir? Suele decirse que inteligir es concebir, juzgar, razonar, etc. Ciertamente la inteligencia ejercita todos estos actos. Pero ello no nos ilustra acerca de qué sea formalmente el acto de inteligir, la intelección. Pues bien, pienso que inteligir consiste formalmente en aprehender las cosas como reales, esto es, «según son de

suyo»; consiste en aprehender que sus caracteres pertenecen en propio a la cosa misma; son caracteres que la cosa tiene «de suyo». Todo lo que el hombre entiende es entendido como algo «de suyo». Esta es la esencia formal de la intelección. Enseguida aclararé más esta idea. El «ser-de-suyo» es el modo de estar presentes las cosas al hombre cuando se enfrenta con ellas en la intelección. Concebir y juzgar (logos) y dar razón no son sino modalizaciones de la aprehensión de algo «de suyo». No es la facultad del «ser», porque el ser es siempre y sólo ulterior a la realidad. Si decimos de algo que «es real», ello se debe a la estructura de nuestras lenguas, pero no hay «ser real» sino «realidad en ser», realidad actual en el mundo.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1998, p. 32-33]



«Ciertamente, la inteligencia es esencialmente irreductible a lo sentido. Pero ¿qué es lo esencial en esta irreductibilidad? ¿Es una diferencia de facultades? Esta es la cuestión. Los griegos emplearon la palabra *dýnamis* que los latinos vertieron por *potencia seu facultas*. Pero es que, a mi modo de ver, potencia y facultad no son lo mismo. La palabra *dýnamis* resulta por esto ambigua. Potencia es “un” modo (entre otros) de hacer posible algo. Pero no significa sin más que esa potencia esté ya facultada para ejecutar su acto. Ciertamente la inteligencia como potencia es esencialmente irreductible al puro sentir. No hay duda ninguna: estimulidad, por mucho que se enriquezca y se complique, no será jamás realidad. Formalidad de estimulidad y formalidad de realidad son esencialmente irreductibles. Pero esto no quiere decir que la potencia intelectual está facultada *por sí misma* para producir su acto. Solamente lo está en cuanto constituye una unidad intrínseca y formal con la estructura misma del sentir. La inteligencia es la potencia de enfrentarse con las cosas como realidades, pero no es facultad. Para ser facultad ha de estar intrínsecamente en unidad con el sentir. Por tanto, en tanto que facultad de entender lo real como real es una facultad compuesta intrínseca y estructuralmente de dos potencias: la potencia de sentir y la potencia de entender. No es la concurrencia de dos facultades, una sensible y otra intelectual. No. El hombre tiene para entender una sola facultad, la inteligencia sentiente, en la cual siente realmente la realidad en forma de impresión.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 36-37]



«Así como la intelección es formalmente intelección sentiente, así también el sentimiento es sentimiento afectante y la volición es voluntad tendente. [...] Sólo porque hay aprehensión sentiente de lo real, es decir, sólo porque hay impresión de realidad hay sentimiento y volición. La intelección es así el determinante de las estructuras específicamente humanas.

Bien entendido, se trata de la intelección en cuanto nos instala sentientemente en lo real. No se trata pues de lo que usualmente suele

llamarse *intelectualismo*. El intelectualismo no se da más que en inteligencia concipiente: el intelectualismo consiste, en efecto, en asignar a los conceptos la función primaria y radical. Pero aquí no se trata de que el concepto sea el determinante de las demás estructuras. Esto sería absolutamente falso. Aquí se trata de inteligencia sentiente. Y lo que esta inteligencia hace no es conceptos sino la aprehensión de lo sentido como real. No es, pues, un intelectualismo. Es algo *toto coelo* distinto: es lo que yo llamaría un *intelecționismo*. Se trata de la intelección como aprehensión sentiente de lo real. Y sin esta intelección no habría, ni podría haber sentimiento y volición. [...]

La unidad de suscitación, modificación tónica y respuesta efectora es la unidad intrínseca y formal de la estructura misma del sentir en cuanto sentir. Sentir no es algo que concierne solamente a la suscitación, sino que es la unidad intrínseca e indivisa de los tres momentos de suscitación, modificación tónica y respuesta efectora. Esta unidad del sentir es primaria y radical. Por tanto, la estructura formal de la intelección sentiente, al determinar la apertura de una formalidad distinta a la meramente sentiente, no rompe la unidad de suscitación, modificación tónica y respuesta del sentir animal. No solamente no la rompe, sino que entre en juego precisamente por la estructura de hiperformalización, que es un momento estructural propiamente sentiente. De donde resulta que la unidad de lo inteligido como real es una unidad que no elimina la unidad sentiente, ni se superpone a ella como se ha dicho desde la inteligencia concipiente, a lo largo de la filosofía usual, sino que es una unidad que absorbe y contiene formalmente la estructura misma del sentir animal. Vertido a la realidad, el hombre es por esto *animal de realidades*: su intelección es sentiente, su sentimiento es afectante, su volición es tendente.

Al determinar estas estructuras específicamente humanas, la intelección determina inexorablemente el carácter propio de la vida en su decurso. La vida humana es vida en la «realidad», por tanto, es algo determinado por la intelección misma. Si empleamos el vocablo «pensar», no en sentido riguroso y estricto, sino en sentido vulgar, habrá que decir que es la intelección, la aprehensión sentiente de lo real, lo que determina el carácter pensante que tiene la vida. Sería falso decir, que es la vida lo que nos fuerza a pensar. No es la vida lo que nos fuerza a pensar, sino que es la intelección lo que nos fuerza a vivir pensando.

Pero esta función procesual de la intelección en la vida, es algo que no interviene lo más mínimo en la índole estructural, en la índole formal de la intelección sentiente en cuanto tal.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980 / 1991, p. 283-284]



«c) La inteligencia es la capacidad de aprehender las cosas como reales. Pero estas cosas son "sentidas"; y lo son no sólo por lo que se refiere a su

contenido, sino también y en primera línea por lo que se refiere a su mismo carácter de realidad. De ahí que nuestra inteligencia sea lo que he llamado **inteligencia sentiente**.

Su acto es ante todo un sentir intelectual. Cada sentido, además de darnos su cualidad propia, siente el carácter de realidad según un modo propio. Y esto es lo esencial. [...]

La vista siente la realidad de la cosa en cuanto presente en su εἶδος (*eídos*) o figura. Pero hay otros modos de sentir la realidad. En el oído, el sonido está presente, tan presente como lo está en la vista la figura. Este sonido es sonido de una cosa sonora. Pero, a diferencia de lo que acontece en la vista, la cosa sonora no está incluida presencialmente en su sonoridad; está ausente de ella. Pero no ausente *simpliciter*, sino que el sonido nos remite a la cosa real, la cual sin embargo guarda allende el sonido su propia realidad. Es la manifestación o notificación. Aquí se siente la realidad en "noticia". En el tacto, tenemos la nuda presencia de la realidad, pero sin figura ni noticia. En otros sentidos (kinestesia, orientación, sentido muscular) sentimos la realidad como algo que no es ni presente ni notificado, sino la realidad como un "hacia" al que vamos o podemos ir en "tensión" dinámica desde algo otro. Repito, no son modos de sentir lo que las cosas reales son, sino diversos modos de sentir su realidad misma: nuda presencia, figura, noticia, dirección tensa.

Por esto, a su vez, la intelección misma tiene a una estos diversos modos de inteligir: es intelección sentiente. **La tradición filosófica** ha sido en este punto cada vez más unilateral. Ha plasmado la intelección exclusivamente sobre la visión y, en consecuencia, todos los demás modos de aprehender la realidad han quedado descalificados como una no-intelección. De ahí la idea de que inteligir es re-presentar, y de que lo no representable es sencillamente ininteligible. Pero esto es radicalmente falso, aun tratándose de la intelección de lo presente. No todo lo presente es representable en su realidad. Así, en el tacto la nuda realidad nos es presente, pero en una forma especial: por tanteo. Tantear no es sólo tantear las cosas en la realidad, sino que en el tanteo es la realidad misma la que nos está presente "tanteantemente". El tanteo es un modo de intelección de lo presente en forma no representada sino tanteada. Pero no toda intelección es presencial, porque realidad no es sólo presencialidad ni en forma representable ni en forma tanteable. En la intelección de modo auditivo, inteligimos sólo manifestativamente; no hay presencialidad directa. Inteligimos el contenido de la noticia tan efectivamente como vemos la figura en la vista. Pero no nos limitamos a esto, sino que sentimos y además inteligimos la realidad del contenido de la noticia como realidad notificante. [...]

Ahora bien, estos modos hay que tomarlos en unidad. La unidad de los sentidos está, en el hombre, en última instancia en la inteligencia. A su vez, la inteligencia consiste en aprehender la realidad en todos sus modos.

Finalmente, la realidad es a una, la unidad de sus modos de realidad. Esta unidad no es sólo radical sino también intrínseca y formal. [...]

Búsqueda no es búsqueda *de* la realidad sino búsqueda *en* la realidad. Lo que buscamos son *cosas reales* forzados por al carácter mismo de *la realidad*: la realidad "en hacia". Es justamente el orto de la razón. La razón no es la inteligencia, pero se halla montada sobre ésta, no como mero *uso* discursivo o inquiriente de la inteligencia, sino como una necesidad inexorable por la estructura de la inteligencia en cuanto tal, como aprehensión sintiendo de las cosas como reales. [...] La razón no está fundada en que la primera intelección sea compleja, confusa o insuficiente, sino en que la intelección es intelección de realidad en su modo de "hacia"; y lo es por ser intelección sintiente.

Tampoco se resuelve la cuestión diciendo que la razón se mueve de por sí en la plenitud del **ser**, de suerte que las cosas que "son" serían mera "contracción" finita del ser en toda su plenitud. En tal caso, la razón buscaría el ser allende estas cosas finitas porque ninguna de ellas "es" en toda la plenitud del ser. Esto no es aceptable por varias razones, especialmente por tres. Primero, porque esto que llamamos ser es constitutivamente, a mi modo de ver, una actualidad ulterior de lo real en cuanto real: es la actualidad de lo ya real en la respectividad de la realidad. El ser no es una respectividad, la cual es un momento de la realidad, sino que es la actualidad de lo real en esta respectividad (cf. *Sobre la esencia*, pp. 417-454). Por tanto, la inteligencia y la razón no son primaria y radicalmente la facultad del ser, sino la facultad de la realidad.

En segundo lugar, porque, aunque fuera el ser lo que se busca en las cosas, ello no se debe a que el ser en toda su plenitud esté contraído en las cosas que "son", sino justamente al revés, se debe a que las cosas reales, por tener esta actualidad ulterior que es su "ser", fuerzas a una "expansión de la realidad en ser. La razón busca la plenitud del ser no porque lleve inscrita en sí mismo, como una especie de finalidad intrínseca, el ser en toda su plenitud, sino justamente al revés, porque a ello le impelen las cosas reales, las cuales "son" porque empiezan por ser "reales". [...] Son las cosas mismas las que, en cuanto reales, van abriendo el ámbito del ser.

En tercer lugar, aunque fuera verdad que el ser en su plenitud fuese algo intrínseco a la razón, esto, sin embargo, dejaría intacta la cuestión esencial: por qué tenemos que buscar. Esto es, por qué hay razón. El momento mismo de la búsqueda quedaría inexplicado en esta concepción. [...] Hay y tiene que haber razón porque en la inteligencia nos es presente ya la realidad misma "en hacia".

De aquí el carácter esencial de la razón: la razón es siempre y constitutivamente *razón abierta*. No sabe lo que va a encontrar, ni tan siquiera si va a encontrar algo; pero está constitutivamente abierta al término de su búsqueda. [...] Pero abiertos, ¿hacia qué? Hacia lo que las cosas nos den desde ellas mismas en nuestra marcha hacia ellas; son ellas

las que nos dan la razón. [...] Inteligir no es forzosamente representar. Por el contrario, son las cosas las que nos dan o no nos dan razón en la realidad. [...]

La filosofía ha ido propendiendo cada vez más a la idea de que la razón es un encuentro representativo y racional con las cosas. Y esto es radicalmente falso. El encuentro puede ser de modo muy vario, como lo es también su tipo. Pero, en habiendo encuentro, hay siempre en todos sus modos un fundamento de la verdad o de la falsedad de la razón.»

[Zubiri, Xavier: *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1993, 285-293]



«La versión a la realidad es el acto formal propio de la inteligencia, lo cual significa que el sentir humano es un sentir ya intrínsecamente intelectual; por eso es por lo que no es puro sentir. Por otra parte, la inteligencia humana no accede a la realidad sino estando vertida desde sí misma a la realidad sensible dada en forma de impresión. Todo inteligir es primaria y constitutivamente un inteligir sentiente. El sentir y la inteligencia constituyen, pues, una unidad intrínseca. Es lo que he llamado *inteligencia sentiente*. Lo humano de nuestra inteligencia no es primaria y radicalmente finitud sin más, sino el ser sentiente.

Digamos *lo que no* es la inteligencia sentiente.

No se trata únicamente de que haya una prioridad cronológica del sentir respecto del inteligir, es decir, no se trata de que *nil es in intellectu quod prius non fuerit in sensu*. Porque, cuando menos por lo que respecta al momento de realidad, este momento está aprehendido en un solo acto. La impresión de realidad es, en efecto, un momento del sentir humano y es a la vez el acto formal de inteligir. En este punto no hay dos actos, uno anterior al otro, sino un solo acto.

Tampoco se trata de dos actos, uno de sensibilidad y otro de inteligencia, que tengan el mismo objeto. Que no exista sino un solo y mismo objeto es algo que, con razón, viene afirmándose desde Aristóteles hasta nuestros días frente a todo dualismo platónico o platonizante. No hay un mundo propio de los sentidos, un mundo sensible, y un mundo propio de la inteligencia, el mundo inteligible; no hay sino un solo mundo real. [...] Ambos actos, el sensible y el intelectual, son conocimientos, son actos cognoscitivos. [...]

Kant va más lejos: ni sentir ni inteligir son dos actos cognoscitivos, sino que la inteligencia y la sensibilidad son dos actos que producen por coincidencia un solo conocimiento, caracterizado por esto como sintético. Husserl amplía estas consideraciones: sentir e inteligir serían dos actos que componen el acto de conciencia, el acto de "darme-cuenta-de" un mismo objeto. Esta unidad del objeto permitió alguna vez a Husserl hablar de "razón sensible"

(*sinnliche Vernunft*); expresión utilizada a su vez por Heidegger para una exposición (por lo demás insostenible) de la filosofía de Kant.

En todas estas concepciones, sin embargo, se parte de dos ideas: que el sentir es por sí mismo intuición cognoscente y que lo propio de la inteligencia es "idear", esto es, concebir y juzgar.

Sin embargo, ya vimos que el sentir no es primariamente mera intuición, sino aprehensión impresiva de las cosas como realidades, y que inteligir no es formalmente idear, sino aprehender las cosas como realidad.

La unidad de sensibilidad e inteligencia no está constituida, pues, por la unidad del objeto conocido, sino que es algo más hondo y radical: es la unidad del acto aprehensor mismo de la realidad como formalidad de las cosas.

Trátase, pues, de un solo acto en cuanto acto. Es lo que significa la expresión "inteligencia sentiente". Ciertamente, entre el puro sentir y la inteligencia existe una esencia irreductibilidad. La prueba está en que pueden separarse. El animal siente, pero no tiene impresión de realidad, no aprehende la realidad, no entiende. Y en el hombre mismo, la inmensa mayoría de sus sentires son puro sentir. [...] Hay, pues, un sentir puro, esto es, un sentir que no es intelectual, que para nada necesita del momento intelectual de versión a la realidad. Pero la recíproca no es cierta. Toda aprehensión de la realidad lo es precisamente por vía impresiva; la inteligencia no tiene acceso a la realidad más que impresivamente. [...] La inteligencia aprehende la realidad sintiéndola, así como la sensibilidad humana siente intelectivamente. La inteligencia no "ve" la realidad impasiblemente, sino impresivamente. La inteligencia humana está en la realidad no comprensiva, sino impresivamente. [...]

Frente al dualismo platónico de Ideas y Cosas sensibles, Aristóteles restauró (en una forma u otra) la unidad del objeto, haciendo de las Ideas las formas sustanciales de las Cosas. Pero mantuvo siempre el dualismo de sentidos e inteligencia; cada una de estas facultades ejecuta un acto completo por sí mismo. Creo, sinceramente, que es menester superar este dualismo y hacer de la aprehensión de realidad un acto único de intelección sentiente.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 255-259]



Potencia y facultad:

«Desde los tiempos de Aristóteles se ha hablado de *dýnamis* como potencia o facultad indiscernidamente. Y a mi modo de ver, hay que distinguir cuidadosamente entre potencia y facultad. Potencia es un poder o capacidad de producir o recibir un acto. Pero para su producción efectiva no basta con que haya potencia. Porque si se tratara de un acto que requiriera la participación de diversas potencias, entonces habría que hacer una distinción importante. Esa participación, en efecto, podría ser algo así como

un concurso de las diversas potencias en el objeto; cada una sería así como una fuerza, y el concurso objetivo de potencias sería una especie de composición de fuerzas. Cada potencia produciría una "parcela" por así decirlo, del acto total; y la produciría precisamente por ser una potencia que tiene la facultad de producirla. Pero no es este necesariamente el caso. Porque sería posible que cada potencia no estuviera capacitada para producir su acto, no porque necesitara el concurso de otras potencias, sino porque a pesar de ser "potente", su potencia fuera incompleta en cuanto potencia. Y entonces la potencia no produce acto ninguno, ni total ni parcial. Las diversas potencias no son entonces fuerzas concurrentes en un punto, sino momentos intrínseca y formalmente constitutivos de la potencia completa, única capaz de producir el acto. Solo la potencia completa en cuanto potencia estará entonces capacitada para producir el acto. Esto es, solo la potencia completa está "facultada" para producirlo. Solo entonces la "potencia" es "facultad". La potencia, pues, no es necesariamente facultad. Toda facultad es potencia, pero no toda potencia es facultad. La potencia que no es facultad no solo no *ejecuta* su acto, sino que no puede ejecutarlo porque intrínseca y formalmente no es *facultad*.

Pues bien, en lo que sucede con la inteligencia. La inteligencia como tal inteligencia es pura potencia, y como potencia es esencialmente irreductible a la sensibilidad. Y por eso está en el plasma germinal no como facultad sino como potencia. Y ¿Por qué no es facultad? Porque nuestra inteligencia es intrínseca y formalmente sentiente en tanto que facultad. Si no tuviera esta estructura sentiente sería potencia, pero no facultad. La animación y la sensibilidad son potencia y facultad por sí mismas; pero la inteligencia por sí misma es potencia, mas no facultad. Solo lo será cuando logre efectivamente su estructura sentiente. Y este es un logro genético. De ahí que la facultad de intelección es, en tanto que facultad, un resultado de la génesis.»

[Zubiri, X.: *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1986, p. 503-504]



«Sentir es impresión. Y como aprehender algo como real es lo que constituye formalmente la intelección, resulta que toda impresión humana es en sí misma formalmente impresión intelectual, porque es tener en impresión lo real como real. La inteligencia humana no es solo *sensible* (esto es, no solo está referida "a" cosas sensibles", sino que es formalmente *sentiente*: aprehende impresivamente "en" ella las cosas como reales. Esta impresión tiene un contenido específico, que es propio de cada sentido; tiene además una formalidad propia: la formalidad de realidad.

Toda percepción, lo mismo animal que humana, tiene un contenido y una formalidad. En el animal, la formalidad es estimulidad; en el hombre es realidad. La filosofía se ha fijado solamente sobre el contenido, pero ha resbalado sobre la formalidad. Pues bien, la realidad, en cuanto impresivamente inteligida, es *impresión de realidad*, mejor dicho, es la

componente intelectual de la impresión sentida. No hay más que una impresión, por ejemplo, la impresión del verde real, que tiene dos componentes intrínsecas y formales: el contenido (verde) y la formalidad o impresión de realidad.

Hay que superar esencialmente el dualismo de inteligencia y sentidos en un concepto unitario de inteligencia sentiente: la aprehensión sentiente de lo real como tal. La inteligencia es estructural y formalmente inteligencia sentiente. Este es el concepto radical de inteligencia en el que hay que apoyarse para toda consideración filosófica.

Lo inteligido sentientemente, esto es, lo real sentido, tiene un contenido propio a cada sentido, y una formalidad de realidad numéricamente idéntica para todos los sentidos. La formalidad de realidad no consiste en remitirnos allende los sentidos a una cosa real, sino que es una formalidad propia de lo humanamente sentido mismo en cuanto sentido. La formalidad de realidad es en sí misma sentida. Realidad no es algo que está más allá de la percepción, sino que sin salirnos de la percepción misma es su intrínseca formalidad percibida.

La formalidad de realidad, en efecto, consiste en que lo presente en la percepción esté presente perceptivamente como siendo "en propio" aquello que está presente. No se trata de que lo percibido sea propiedad de una cosa, sino de que el contenido percibido mismo sea formalmente "en propio" lo que nos es perceptivamente presente. El calor estimúlicamente aprehendido *calienta*; el calor intelectivamente aprehendido es caliente, es calentante. Realidad, pues, es aquí tan solo ser "en propio" aquello que es percibido en la percepción misma. Es lo que llamo ser "de suyo". No se trata, por tanto, de un momento concebido, sino de un momento sentido.»

[Zubiri, Xavier: *Escritos menores (1953-1983)*. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 188-189]



«Hay aprehensiones en que los caracteres de lo sentido en impresión son caracteres que se aprehenden formalmente como pertenecientes *en propio* a lo aprehendido: la intensidad de un color o de un sonido son un momento aprehendido como carácter en propio del color o del sonido. Es lo que llamo *formalidad de realidad*. Realidad es el modo de ser "en propio", *dentro* de la aprehensión misma. "En propio" significa que pertenece a la aprehendido, por tanto, aún antes de la aprehensión misma (*prius*). Como este modo de quedar en la aprehensión es un modo de quedar en impresión, resulta que la aprehensión es un acto de *impresión de realidad*. En ella su contenido es actual en la aprehensión, pero sin referencia ninguna a una respuesta. Es lo que llamo *mera actualidad*: lo aprehendido está presente y solamente está presente. Pues bien, estos tres momentos (impresión, en propio, y mera actualidad) constituyen unitariamente lo que llamo *ser de suyo*. He aquí la formalidad de realidad: un modo de alteridad que consiste en el "de suyo". No se trata de realidad en la significación de real como algo "fuera"

de la impresión, sino que se trata de una formalidad presente “en” la aprehensión misma. Y como tal esta formalidad es un momento físico de lo aprehendido.

Esta aprehensión de algo en formalidad de realidad es justo *intelección sentiente*, o si se quiere también *sentir intelectual*. Aprehender lo real como real es justamente el carácter formal de la intelección. Ser impresión es el carácter formal del sentir. Por tanto, la impresión de realidad es un único acto constituido por dos momentos: impresión (sentir) y realidad (inteligir). [...] El sentir humano es ya un modo de inteligir, e inteligir es ya un modo de sentir la realidad. Sentir e inteligir no son pues dos actos, ni sucesivos ni concurrentes, ni parciales, sino dos momentos estructurales de un solo acto. Esta estructura única es por tanto *inteligencia sentiente*: una unidad estructural formal, cuyo acto único es la mera actualización impresiva de lo real.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial, 1982, p. 12-14]



«El objeto del saber no es la objetividad ni es el ser. El objeto del saber es la realidad. La inteligencia ni es la facultad de lo objetivo ni es la facultad del ser; es la facultad de realidad. Esta realidad no es algo distinto a lo que impresiona los sentidos. Realidad es una formalidad de alteridad de lo sentido: es el “de suyo”. Como formalidad que es, es algo impresivamente sentido: es impresión de realidad. Como la facultad de realidad es la inteligencia, resulta que la impresión de realidad es el acto de una inteligencia que aprehende lo real en *impresión*: es una inteligencia sentiente. No es una inteligencia concipiente o cosa similar. Ciertamente nuestra inteligencia concibe y juzga, pero no es ese su acto formal. Su acto formal consiste en sentir la realidad. Recíprocamente el sentir humano no es un sentir como el del animal. El animal siente lo sentido en formalidad meramente estímulo. El hombre, aunque sienta lo mismo que el animal, lo siente, sin embargo, en formalidad de realidad, como algo “de suyo”. Es un sentir intelectual. La inteligencia sentiente no es una inteligencia sensible, esto es, una inteligencia vertida a lo que los sentidos le ofrecen, sino que es una inteligencia estructuralmente una con el sentir. La inteligencia humana siente la realidad. No es una inteligencia que comienza por concebir y juzgar lo sentido. La filosofía ha contrapuesto sentir y inteligir fijándose solamente en el contenido de ciertos actos. Pero ha resbalado sobre la formalidad. Y aquí es donde inteligir y sentir no solo no se oponen, sino que, pese a su esencial irreductibilidad, constituyen una sola estructura, una misma estructura que según por donde se mire debe llamarse inteligencia sentiente o sentir intelectual. Gracias a ello, el hombre queda inamisiblemente retenido en y por la realidad: queda en ella sabiendo de ella. Sabiendo ¿qué? Algo, muy poco, de lo que es real. Pero, sin embargo, retenido constitutivamente en la realidad. ¿Cómo? Es el gran problema humano: saber estar en la realidad.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza Editorial, 1983, p. 350-352]

COMENTARIOS

El hombre que piensa siente que piensa.

[Laín Entralgo, P.: *Cuerpo y alma*. Madrid: Espasa Calpe, 1991, p. 196]



«Si algo caracteriza a las realidades humanas es su apertura, debida a esa cualidad biológica nueva que llamamos inteligencia específicamente humana. Esto le lleva a Zubiri a decir algo que entonces no dejaba de ser sorprendente en los anales del pensamiento filosófico, y es que la inteligencia es una cualidad biológica más, como otra cualquiera, y que por tanto tiene una función biológica básica, la de hacer viable una especie que, desde todos los demás puntos de vista, aquellos que tan detenidamente habían estudiado los biólogos y antropólogos, estaba condenada al fracaso y, por tanto, a la desaparición. La función de la inteligencia humana es primariamente biológica, como que se trata de un rasgo fenotípico más, en principio parangonable a todos los otros, el color de los ojos o la potencia muscular (EM 52).»

[Gracia, Diego: *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2017, p. 562]



«Basado en el principio de que *Inteligencia sentiente* cobija el canon definitivo para interpretar el conjunto del pensamiento zubiriano, Diego Gracia trazó una cartografía muy fina de *Sobre la esencia* que resitúa los problemas deshaciendo su aparente homogeneidad (*Voluntad de verdad*, pp. 169-210), apoyado cuidadosamente en los temas de *Sobre la esencia* que vuelven a aparecer reformulados en *Inteligencia sentiente*, el autor distingue con una claridad inédita el amplísimo bloque de "hechos" presente en *Sobre la esencia* de las elaboraciones racionales estrictamente metafísicas; los dos bloques no son homogéneos y reclaman criterios distintos de valoración al estar orientados a objetivos diversos. Esto debería haber significado una puesta en valor filosófico de *Sobre la esencia* y de todo su ciclo porque salvaba los obstáculos que hasta entonces había ahogado su recepción, pero ese deseable objetivo no se cumplió del todo por dos equívocos.

En primer lugar, se entendió que el carácter canónico de *Inteligencia sentiente* para el conjunto de la interpretación de Zubiri significaba que lo seguro en ese pensamiento era la descripción de "meros hechos" dados siempre en aprehensión primordial; ello produjo una larga y estéril discusión, propiciada indirectamente por Zubiri, quien esta vez no vivió para reajustar su obra, que condujo a un escrutinio minucioso del volumen

primero [de la trilogía] para encontrar en él resquicios en los que el filósofo transgrediese su propio criterio introduciendo de hecho elementos teóricos. El problema surgía porque se quería identificar la aprehensión primordial como si fuese un acto psíquico diferenciable, cuando en realidad es una modalidad elemental que subyace a todo acto intelectual, cualquiera que este sea en concreto; en este derrotero, insensiblemente se entendía que aprehensión primordial era equivalente a un tipo de percepción sensible y la consecuencia implacable que de ello resultada es que no se puede describir adecuadamente una percepción sin contar con el sujeto percipiente, lo cual significaba que o no había "meros hechos" o no nos eran accesibles". Esta es la crítica que desde un "idealismo" próximo a Royce desarrolló L. P. Wessell, *El realismo radical de Xavier Zubiri. Valoración crítica* (Universidad de Salamanca 1992). Esta crítica parecía echar por tierra la base de toda la filosofía de Zubiri, según los propios criterios del filósofo. Pero esta amplia polémica hoy suena anticuada en cuanto se entiende algo en rigor muy sencillo: la *descripción* de la aprehensión primordial no es una aprehensión primordial, del mismo modo que un estudio del cáncer afortunadamente no es sufrirlo: es su actualización en la distancia al menos del "logos", en el que caben verdades y errores y, en todo caso, la verdad no será nunca adecuación, sino solo algún tipo de "coincidencialidad"; por tanto, la cuestión no es si los recursos de que echa mano Zubiri para fijar hechos sobrepasan alguna vez el ámbito de lo "observable para cualquiera", sino si son suficientes para distinguirlos de las elaboraciones teóricas que propician y *exigen*.

En segundo lugar, esto mismo generó otro equívoco que de hecho ha dificultado el acceso a *Sobre la esencia* y hace que los estudiosos, cuando tienen que recurrir a ello, se vean envueltos en una atmósfera de inseguridad crítica. Al poner de relieve el distinto estatuto intelectual que compete a la descripción de hechos y a su elaboración racional, se cargó todo el peso en el primero como si fuese infalible y, en consecuencia, se evitaron las elaboraciones racionales como si se tratase de una aventura innecesaria cuyos resultados son falibles y, por tanto, valen en todos los casos lo mismo. Frente a ello, debe recordarse que el despliegue de la razón es del todo necesario por ineludible exigencia de lo dado; sin alguna concreción racional la ponderada fundamentalidad con que es dado lo real no pasa de una connotación formal. Por ello, los caminos de la razón no son indiferentes, tienen y deben buscar su propia verdad que no puede ser reemplazada por la verdad específica del logos. Por otra parte, la descripción de hechos está expuesta a errores y es siempre corregible; solo la integración adecuada de las tres modalidades puede generar la "comprensión" en que culmina el proceso intelectual.»

[Antonio Pintor-Ramos: *Nudos en la filosofía de Zubiri*. Salamanca, 2006, p. 214-215]



«En 1928, Max Scheler había publicado un opúsculo titulado *El puesto del hombre en el cosmos*, pionero de un modo de hacer antropología filosófica partiendo de los datos de las ciencias empíricas. En un plano similar se instala Zubiri, huyendo de todo planteamiento filosófico puramente especulativo.

Sin embargo, el trabajo que marca decisivamente a Zubiri es *El hombre, su naturaleza y su posición en el mundo* (1940) de Arnold Gehlen, en el que se responde a los planteamientos dualistas de Scheler. Zubiri se enfrentaba en el curso "Cuerpo y alma" con el libro de Gehlen, diciendo que el hombre no se define por lo que tiene de menos, por sus carencias (*Mängelwesen*), sino por lo que tiene de más, por lo que le "sobra", por el "hiper" de la **hiperformalización**.

Scheler considera que, en tanto que animal, el ser humano tiene *medio*, y en tanto que ser espiritual tiene *mundo*. En el cosmos hay "vida natural", enclavada en el interior de un "medio", y "espíritu personal", que es la apertura del hombre hacia sí mismo, hacia el mundo y hacia Dios. La vieja y discutible división del ser humano entre cuerpo y alma es sustituida por un nuevo dualismo de **naturaleza** y **espíritu**.

Arnold Gehlen piensa que el enfoque tiene que ser distinto, unitario, antropobiológico. Desde J. von Uexküll se acepta que el animal vive en un "medio". EL medio tiene la característica de ser cerrado, y por tanto de exigir un tipo de respuestas muy definidas y específicas. Para Gehlen, el hombre, biológicamente considerado, es un ser que no vive en un "medio", sino en un "mundo" caracterizado por su inespecificidad, indeterminación y apertura, y por ello tiene una vida que es, siempre y desde todos los puntos de vista, espiritual. A partir del ser humano la evolución basa su propio progreso en la inestabilidad, la apertura y el desequilibrio y no en la estabilidad, el cierre y el equilibrio animal. La razón de la supervivencia de este ser tan deficitario desde el punto de vista biológico (sin defensas naturales, sin verdaderos instintos, sin agudeza de los sentidos, sin equilibrio natural) hay que buscarla en la **inteligencia**. Su función es primariamente biológica: hacer viable una especie que de otro modo tiene comprometida su supervivencia.

Al igual que Gehlen, Zubiri se propone mostrar que la realidad humana es una unidad estructural, una "**sustantividad**". Solo los seres vivos son sustantividades. Una estructura es sustantiva porque desarrolla unas actividades propias en virtud de las cuales mantiene su propia individualidad, consigue una cierta independencia y ejercer un control sobre el medio. Por ser sustantivo, cualquier ser vivo no es meramente reactivo frente a las cosas que le afectan, sino responsable, desarrolla una conducta por la que se ajusta permanentemente a las situaciones y se articula con ellas.

A la manera primaria de enfrentarse un ser vivo con esas situaciones, Zubiri la llama "**habitud**". El concepto de "habitud" podría, según Diego Gracia,

haber surgido también en la lectura de Gehlen. De hecho, Gehlen dedica mucho espacio al tema del "hábito", y cita en ese contexto el libro de Guillaume, *La formation des habitudes*. No debe olvidarse que el término "habitud" es un galicismo. En los animales esa habitud es el sentir. Lo que caracteriza el sentir animal es que las cosas se presentan como "estímulos"; estimulan una determinada respuesta, pero la riqueza y variedad de las respuestas depende del grado de "formalización" que ha alcanzado cada especie animal. Zubiri llama "formalización" a la capacidad de recortar, ordenar, autonomizar lo sentido y organizar al mismo tiempo las respuestas que lo sentido requiere. Un cangrejo ermitaño, por ejemplo, solo es capaz de percibir su presa como tal presa cuando la ve sobre la superficie de una roca; no reacciona, en cambio, ante la misma presa suspendida de un hilo y colocada dentro de su campo visual. Bien distinta es la capacidad de formalización del perro ante el trozo de carne, cualquiera que sea la situación espacial del alimento.

En la medida que aumenta el grado de formalización, crece la autonomización de lo sentido por parte del animal y el elenco de respuestas y estados vitales que es capaz de desarrollar. Xavier ha llegado al convencimiento de que la función esencial del cerebro no estriba en ser un órgano de mere "integración" (Sherrington), ni en ser un órgano de "significación" (Brickner), sino en ser el órgano por excelencia de la "formalización". Y, precisamente, el sistema nervioso y el cerebro humano han alcanzado el grado máximo de capacidad formalizadora: para el animal humano los estímulos están completamente despegados de las respuestas y de los estados vitales y pueden ser objeto, por lo tanto, de una multitud indefinida de conductas. Las cosas han alcanzado una independencia tal en nuestros sentidos que ya no son aprehendidas como meros estímulos, sino como realidades.

Gracias a esta capacidad del cerebro humano, que Zubiri llama "hiperformalizadora", **un animal que carece de tantas cosas se hace viable como especie**. Esta capacidad hace al hombre único en la naturaleza. Le convierte en un animal inteligente. Tanto la biología como la etología y, dentro de la filosofía, el pragmatismo americano y autores como Bergson y Scheler, definen la inteligencia como la capacidad fabril o de manejar instrumentos, y afirman, en consecuencia, el carácter inteligente de los animales. Zubiri, al igual que Gehlen, se opone a ello. La inteligencia es primariamente apertura a la realidad, y esta apertura es la que transforma el esquema animal en esquema humano: la suscitación se transforma en aprehensión de realidad, la modificación tónica en sentimiento afectante, la respuesta en voluntad tendente, el medio en mundo, la repetición en creación y la rigidez en apertura y distensión.

Al tener la inteligencia una primaria condición biológica, se liquidan las dicotomías entre **espíritu e instintos** o entre diferentes estratos del ser humano. El inteligir no se añade al sentir animal, sino que constituye un modo distinto de sentir: un sentir intelectual, un modo humano de

habérselas con las cosas, la habitud propia del animal de realidades. El hombre no es, por tanto, el resultado de unir un cuerpo y un alma que después interactúan o actúan paralelamente, sino una primaria y radical unidad cuya estructura produce funciones diversas, psíquicas o corporales. El hombre no *tiene* alma y cuerpo, sino que es corpóreo y psíquico.

Diego Gracia presenta muchas otras influencias de Arnold Gehlen: Lo que Gehlen llama "una sensibilidad o receptibilidad frente a las cosas y "autoperceptibilidad" estaría en la base de la "impresión de realidad" de Zubiri. La distinción zubiriana entre acción y acto podría estar inspirada en la distinción de Gehlen ente "acción" como apropiación de realidad y "función" como la sensibilidad o receptibilidad previa frente a las cosas. Los conceptos de "descarga" y "traspaso hacia arriba" darían pie a los conceptos de "subtensión dinámica" y "desgajamiento exigitivo" zubirianos. La "liberación biológica del estímulo" coincidiría con "las funciones liberadas intelectuales y motoras" de Gehlen. La idea de que la moral tiene una primaria dimensión física y biológica, tan clara en Zubiri, es un elemento básico de la Antropología de Gehlen. Cf. D. Gracia, *Biografía intelectual de Xavier Zubiri*.»

[Corominas, Jordi / Vicens, Joan Albert: *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Madrid: Taurus Ediciones, 2006, p. 559-561 y 796-707]



«Zubiri estuvo manteniendo a lo largo de la mayor parte de su vida que la intelección de las cosas como realidades es un salto cualitativo de tal categoría, que hace necesaria la postulación de un principio nuevo, de carácter espiritual, el alma. El animal que carecería de alma espiritual, se movería en el orden del puro estímulo, en tanto que el ser humano, precisamente por su alma, actualizaría las cosas como realidades. Adviértase que ni el alma está dada en aprehensión primordial, ni tampoco el puro sentir animal. ¿Sabemos, acaso, cómo sienten los animales? Si lo sabemos, es por procesos complejÍsimos de deducción, no porque tengamos experiencia directa de ello. ¿Y sabemos algo directamente a propósito del alma, o del puro psiquismo? Evidentemente, no. Todo esto son postulados metafísicos, no datos primarios sacados de la descripción del acto de la aprehensión humana. Lo único que Zubiri hizo con la descripción noológica de la aprehensión humana, es afirmar que esos dos elementos, el sentiente y el intelectual, se daban siempre y necesariamente juntos: que eran indisolubles. Lo que la descripción noológica le permitía afirmar es que nunca podían darse separados, como había venido aceptando la tradición dualista occidental, que por una parte admitía en el ser humano un acto de sentir y de otra un acto de inteligir. Lo que dice Zubiri es que se trata de un solo acto; pero ese acto es, añade, de inteligencia sentiente. El problema es si esto último es necesariamente así.

Veamos qué cambios hay que introducir en la doctrina de Zubiri de la inteligencia sentiente cuando se aceptan los postulados del último Zubiri. Recordemos en qué consisten estos:

Desaparece el término alma. Zubiri lo sustituye por el de psiquismo, y dice que las notas psíquicas son un subsistema del único sistema real, el sistema sustantivo en que consiste la realidad humana. Pero hay más. Añade que esa sustantividad tiene una génesis, y que el psiquismo específicamente humano es el resultado de un proceso, de un dar de sí de las propias estructuras orgánicas, que emerge de ellas. Esto obliga a matizar el término de "subsistema" que había utilizado antes. Con la palabra subsistema se puede dar a entender que dentro del sistema sustantivo hay unas notas constitutivas o elementales que son orgánicas y hay otra u otras notas constitutivas o elementales que son las psíquicas. Pero esto no es compatible con la propia idea de génesis del sistema sustantivo humano. Si hay génesis, es preciso aceptar que lo específicamente humano es el resultado de esa génesis, y que por tanto lo específicamente humano, la inteligencia, no es una nota constitutiva o elemental sino una nota constitucional o sistemática. La inteligencia surge por sistematismo. Llegada a un cierto punto la complejidad del organismo humano, aparecería la inteligencia como resultado de ese mismo sistematismo. La actualización de las cosas como realidades sería, en este caso, el resultado de ese salto cualitativo, el que se produce en los seres de la especie humana a partir de un cierto momento de su desarrollo o evolución.

Esa propiedad, que es sistemática, es decir, integral, que abarca a todo el sistema, lo resume o sintetiza en su conjunto. Si es así, no tiene sentido decir que la inteligencia humana es sentiente. Lo único que cabría decir es que el ser humano tiene esa cualidad que llamamos inteligencia, que le permite actualizar las cosas como realidades. Esa cualidad abarca todo, desde las sensaciones de los sentidos hasta los actos más elevados del pensamiento. No tendría, pues, sentido hablar de un "puro sentir" y de un "puro inteligir". Lo único de lo que el ser humano tiene experiencia es de su "sentir" peculiar, ese que es "intelectivo", y que por tanto se identifica compactamente con el inteligir. Tanto se identifica, que no sabe ni utilizar dos términos para denominarlo.

Pero aún hay más. Porque si esto es así, tampoco tiene mucho sentido afirmar, como constantemente hace Zubiri, que la inteligencia es privativa del ser humano, y que los animales no actualizan las cosas más que como estímulos, de modo que tienen pura formalidad de estimulidad, pero no inteligencia.

«La filosofía clásica ha resbalado sobre la impresión de realidad. Es esta impresión, sin embargo, lo que constituye el inteligir primordial, y no las combinaciones, incluso selectivas, de lo que suele llamarse inteligencia animal. Mucho menos aún puede hablarse, como es hoy frecuente, de inteligencia artificial» (IRE 85).

Esto es de nuevo consecuencia de su prejuicio metafísico. La estimulidad no hay duda de que es también, como la inteligencia, una nota sistemática, que permite a los animales actualizar las cosas en formalidades que son muy distintas según la escala zoológica. No actualizan las cosas lo mismo las amebas que los perros, ni estos que los monos. Hay muchos niveles. Por supuesto, el nivel humano es distinto de todos los otros. Pero se encuentra en línea con ellos. Es un salto cualitativo nuevo, pero surgido de la misma manera, como dice el propio Zubiri en sus últimos textos, a partir de la materia. Pero si esto es así, ¿por qué no afirmar que se trata de distintos tipos de inteligencia? ¿Por qué ese empeño en establecer una cesura infranqueable entre los animales y el ser humano, y decir que aquellos solo actualizan las cosas como estímulos? Ya sabemos que el ser humano no tiene aprehensión directa de los puros estímulos. De lo único que tiene aprehensión directa es de su tipo específico de aprehensión de las cosas, la que hemos llamado aprehensión de realidad. Si a la capacidad de hacer esto la llamamos inteligencia, lo lógico sería decir que los animales tienen grados distintos y menores de inteligencia, pero no completamente distinto. En última instancia, se trata de distintos saltos cualitativos, pero todos en la misma línea. ¿Por qué no denominar todos con la misma palabra, inteligencia, si bien añadiendo que esa inteligencia es cualitativamente distinta en cada caso? Lo lógico sería proceder así, ya que desde la aprehensión humana o podemos más que nombrar nuestro modo de aprehender o actualizar las cosas, y si a este la llamamos "inteligente", entonces tenemos que decir que el único nombre que tenemos para designar la actualización de las cosas es el de inteligencia.

El cambio operado en los últimos escritos de Zubiri revierte sobre muchas de sus tesis anteriores y obliga a introducir en ella ciertas correcciones, que en algunos casos llegan a ser importantes. Una de ellas, no sé si la mayor es sin duda la del concepto de inteligencia sentiente. En esa expresión hay un lastre metafísico difícilmente compatible con sus últimos planteamientos. En estricta teoría noológica no es posible definir lo que es "puro sentir", ni lo que es "puro inteligir", ni tampoco cabe aplicar a los animales la categoría de puro sentir para diferenciarles radicalmente del inteligir humano. Lo más lógico sería decir que se trata de diferentes niveles de actualización de las cosas, y, por tanto, partiendo de la experiencia específicamente humana, que es la experiencia intelectual, decir que se trata de distintos niveles de inteligencia, si bien cualitativamente distintos del humano.»

[Gracia, Diego: *El poder de lo real*. Madrid: Ed. Triacastela, 2017, p. 460-462]



La inteligencia sentiente es el órgano de la aprehensión inmediata de lo real como lo que es "de suyo" tal o cual cosa. Inteligir no es decir algo sobre lo sentido, sino sentir las cosas intelectivamente: no como estímulos, sino como realidades. En su sentir, el hombre aprehende lo real con sus estructuras propias.

[Corominas, Jordi / Vicens, Joan Albert: *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Madrid: Taurus Ediciones, 2006, p. 606]



«La idea central de Zubiri en su *Trilogía* es que la intelección humana es mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente. Dentro de todo acto intelectual, Zubiri distingue tres modos de actualización de las cosas, a los que denomina aprehensión primordial, logos y razón. La aprehensión primordial es la que describe en el primer volumen de su obra y consiste simplemente en aprehender algo como real. La aprehensión primordial nos instala en la realidad como en una isla bordeada por un peligroso mar en el que toda navegación marcha hacia lo desconocido y quizás radicalmente incognoscible. Si es verdad que el mar no está cerrado, sino abierto ante nuestra aprehensión, también lo que es no podemos navegar por él con plena seguridad y a saldo de posibles naufragios. Zubiri se hace fuerte en esta isla delimitada por nuestra aprehensión antes de emprender una singladura por el océano. La aprehensión primordial es inefable, es “lo místico”, pero puede intentar describirse mediante el lenguaje. Diego Gracia ha señalado que a Wittgenstein la teoría de las paradojas del lenguaje le lleva a pensar que el decir algo sobre lo que no se puede decir (lo místico) es una paradoja más; sin embargo, para Zubiri no es que la descripción de “lo místico” sea en sí una paradoja, sino que hay paradojas en su descripción siempre imperfecta, que es cosa muy distinta (cf. D. Gracia, *Biografía intelectual de Xavier Zubiri*).

A partir de esta luz que se hace en nosotros, desde el poder que nos precede, comienza la gran aventura de nuestra vida, donde nos jugamos nuestro destino. Esa asombrosa e inquietante apertura es la fuente prístina de donde surgen dos grandes cauces incógnitos. Aquel que nos arrastra hacia la alteridad del mundo, y aquel que nos sumerge en el misterio de nosotros mismos. Las explicaciones metafísicas, científicas, psicológicas o de cualquier índole, siempre necesarias, nunca podrán colmar esas dos grandes brechas.»

[Corominas, Jordi / Vicens, Joan Albert: *Xavier Zubiri. La soledad sonora*. Madrid: Taurus Ediciones, 2006, p. 693-694]



«La inteligencia consiste solo en actualización. Los principios de identidad, contradicción, etcétera, no son de la inteligencia sino de la realidad. La inteligencia meramente actualiza. No hay caja negra, ni programa especial, ni principios lógicos, ni juicios analíticos. Lo que sucede es que la actualización es un proceso complejo, que incluye la percepción, la ficción, la concepción y el pensar racional. De ahí que Zubiri hable de unas “categorías” de la actualización. Para Zubiri, las categorías no son del ser, como pensó Aristóteles, ni del entendimiento, como afirmó Kant, sino de la actualización (cf. *Inteligencia y razón*, pp. 187-198). Lo que Zubiri hace es

restituir la filosofía a su intuición originaria: no hay dos órdenes sino solo uno, el orden de la realidad.

La realidad es actualidad, y la inteligencia es actualización. De este modo, al final Zubiri llegó a un sistema rigurosamente coherente, aunque le fuera preciso el trabajo de toda su vida para llegar a él. Una vez alcanzado este punto, había que reconstruir todo el edificio de la filosofía desde él: la tarea filosófica que quedaba abierta era ingente.

A partir de entonces [publicación de la *Trilogía* o *Noología* (1980-1983)], el concepto de sustantividad quedó supeditado al de actualidad y se relativizó: podía ser usado como sinónimo del momento de *reidad*, del momento de realidad en la aprehensión (*Inteligencia y realidad*, p. 202) y también para definir los diferentes niveles de organización de lo real: la glucosa tiene su sustantividad, pero el organismo vivo en el que está, también, y de nivel superior, y ese organismo está dentro de una sustantividad superior que es el cosmos, etcétera. (Cf. D. Gracia, *Biografía intelectual de X. Zubiri*).»

[Corominas, Jordi / Vicens, Joan Albert: *Xavier Zubiri. La soledad sonora*. Madrid: Taurus Ediciones, 2006, p. 836]



«A partir de la información genética, se inicia lo que siguiendo a Zubiri cabe llamar un «proceso constituyente». Este es el que dotará de una constitución y una sustantividad individuales y propias al proceso.

Este proceso de hominización o de constitución puede seguirse explicando de acuerdo con los propios conceptos zubirianos. Todo consiste en considerar las notas psíquicas específicamente humanas como notas sistemáticas y no como notas elementales. El sistematismo surge como resultado del proceso morfogenético. Así, Zubiri ha defendido siempre que la inteligencia sentiente no es una potencia sino una facultad. Las potencias, decía, eran la potencia de sentir y potencia de inteligir, pero la inteligencia sentiente es una única facultad. Ahora bien, la facultad es resultado de la morfogénesis, y por tanto inteligencia sentiente no existe más que al término de ese proceso. Por otra parte, una vez que se dice que toda célula está elevada, ya no tiene sentido hablar de una potencia intelectual pura, sino que más bien habría que aceptar que la intelección sentiente es una nota sistemática surgida en el proceso morfogenético desde las propias estructuras celulares, que la dan desde sí mismas y por sí misma, como consecuencia de la elevación. La elevación hace que «pueda» brotar de ellas la inteligencia, y por tanto ahí está ya la potencia. Pero esa potencia no es ya sin más inteligencia, y prueba de ello es que esta no acaba brotando de cualquier célula elevada. Se requiere toro un proceso morfogenético. Se le mire por donde se le mire, la inteligencia específicamente humana aparece siempre como el resultado de un proceso. Es una nota sistemática, resultado de un complejo proceso morfogenético.»

[Gracia, Diego: *El poder de lo real*. Madrid: Ed. Triacastela, 2017, p. 455-456]

•

«Puede decirse, entonces, que la trilogía sobre la **inteligencia**, entendida ésta no como facultad sino como el abstracto de la **intelección**, es un análisis descriptivo de corte fenomenológico. La determinación radical de la intelección la da el concepto de actualidad. La actualidad es el *estar* presente una cosa en otra. En nuestro caso, el *estar* presente lo inteligido en la intelección. “Estar” indica plenitud física –real, en su significado común–. Lo inteligido es algo que verdaderamente *está* en la intelección, no es algo fantasmagórico. Lo radical no es la **presencia**, sino el estar. La presencia se apoya en el estar y no lo contrario. La **intelección** es un acto de aprehensión física de lo inteligido. Lo que Zubiri expresa diciendo que la intelección es **noérgica**.»

[Ferraz Fayós, Antonio: *Zubiri: el realismo radical*. Madrid: Ediciones Pedagógicas, 1995, p. 231]

•

Resumen:

“Todos los hombres desean por naturaleza saber. Así lo indica el amor a los sentidos; pues, al margen de su utilidad, son amados a causa de sí mismos, y el que más de todos, el de la vista.” Así comienza Aristóteles el libro I de su *Metafísica*, planteando en toda su crudeza el «problema del saber», uno de los más graves de la filosofía y de los más persistentes a todo lo largo de su historia. ¿Qué podemos saber? ¿Y cómo podemos saberlo? Tales son las preguntas a las que intentan dar respuesta el Platón del libro VII de la *República*, el Aristóteles del *Organon*, Descartes en su *Discurso del método*, Kant en la *Crítica de la razón pura*, Hegel en la *Lógica*, Husserl en las *Investigaciones lógicas*, y tantos más. Hoy el tema, si cabe, se halla en una situación aún más inquietante que en ninguna época anterior. La bibliografía sobre el problema crítico, la epistemología o la teoría del conocimiento es inundatoria. No así las soluciones, que Xavier Zubiri califica, ya desde el prólogo mismo de esta obra, de conceptistas y, en último término, de idealistas. Fue en 1935 cuando Zubiri abordó por primera vez el tema, exigiendo ya entonces una superación de las posturas clásicas en favor de lo que él entonces denominaba „lógica de la realidad”. Más de medio siglo después, instalado en la plena madurez de su filosofía, Zubiri retomó la cuestión con un vigor y un rigor excepcionales. En un diálogo continuo con la tradición filosófica, Zubiri va página a página describiendo el acto de la intelección humana y desmontando el cúmulo de hipótesis y teorías que subyacen al llamado “problema del conocimiento”. Al finalizar el libro el lector es consciente del tinglado sobre el que descansan las tesis más clásicas y el cúmulo de seudoproblemas que dificultan el acercamiento al tema, que es tanto como decir a la realidad. Soslayando tanto la ingenuidad como el prejuicio, Zubiri consigue descubrir, mediante el recurso a un

procedimiento puramente descriptivo, en qué consiste el acto humano por excelencia, la intelección. No se trata de una nueva teoría sino de la pura descripción del inteligir humano. „Esta explicación -dice- no es cuestión de razonamientos conceptuales, sino que es cuestión de un análisis de los hechos de intelección. Ciertamente es un análisis complejo y no fácil... Pero es mero análisis.”

Inteligencia sentiente es parangonable en alcance a aquella obra que desencadenó, hace ahora exactamente dos siglos, el denominado problema crítico, la Crítica de la razón pura de Kant. Para Kant la intelección es síntesis trascendental. Pero la intelección humana, dice Zubiri, no es una síntesis trascendental, como Kant erróneamente pensó, sino algo más simple a la vez que más radical, la mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente. „He aquí la idea -escribe Zubiri en el prólogo-, la única idea que hay en todo este libro a lo largo de sus centenares de páginas.”

[Fuente: <http://www.zubiri.net/librosire.html>]



«Es fácil oponer al típico concepto zubiriano de “inteligencia sentiente” la concepción kantiana de una “inteligencia sensible”, que es una forma de primacía de la “inteligencia concipiente”, la antítesis contra la cual desarrolla Zubiri todo su pensamiento; la razón última de ello provendría de un dualismo de facultades (“sentir” como opuesto a “inteligir”) que, en el caso concreto de Kant, hace muy costoso garantizar la unidad del *objeto*, la cual exige la intervención de dos facultades de naturaleza heterogénea. Todo ello es verdad, pero tengo la impresión de que, visto desde fuera, sonará a sutilezas típicas del peculiar “dialecto zubiriano” y todo se evaporará en una confrontación extrínseca de sabor acentuadamente academicista. Sin embargo, aquí es donde reside la clave del problema.

Esto confirma que Kant no es para Zubiri un filósofo “determinante”; al fin, el dualismo de facultades, lejos de ser algo específico suyo, “fue la tesis inicial de la filosofía desde Parménides, que ha venido gravitando imperturbablemente, con mil variantes, sobre toda la filosofía europea” (IRE 11-12). Pero la variante kantiana no es otra más, y por eso Kant es un filósofo “muy importante”. No es otra variante más, en primer lugar, por su alcance en el despliegue de la filosofía crítica; si, como parece, la “gran luz” del año 1769 fue la definitiva certeza de una radical escisión entre sensibilidad e inteligencia, rompiendo así con el principio leibniziano de una esencial continuidad –pero rompiendo también con la idea empirista opuesta, que sólo admitía una diferencia de grado entre sensaciones e ideas–, y si esa escisión no fuese admisible, los fundamentos del kantismo crujirían. [...] La respuesta zubiriana a lo que él llama alguna vez “el razonismo” kantiano (PFMO 246) también se inserta en una amplia línea del siglo XX que busca revalorizar las posibilidades de la sensibilidad; ello no

impide, sin embargo, que Zubiri piense que lo irreductible de su posición en este punto se compendia en la conocida expresión "inteligencia sentiente".

Esta terminología ya tópica arrastra consigo desde el comienzo una dificultad que se caracteriza precisamente por su carácter simple. Así se entiende que no resulte fácil de explicar y que quizá dentro de su propia obra Zubiri haya evolucionado en su modo de tratarla para ir superando ciertas ambigüedades que surgían de sus exposiciones; la prueba de ello es que reiteradamente se tiende a pensar que "inteligencia sentiente" es un intento extremo de aproximar la tradicional "inteligencia" al también tradicional "sentir", cuando de hecho la conceptualización de Zubiri obliga a rectificar el significado habitual de ambos. Si se trata de una expresión doble, es evidente que podemos tomar dos opciones que deberían conducir a la misma meta: replantear el significado de inteligencia hasta que precise intrínsecamente la dimensión sentiente o, por el contrario, examinar el sentir hasta que desde dentro exija la dimensión inteligente. El primer camino sería el que determina el peculiar "intelecționismo" zubiriano (IRE 284), y es el que prefiere Zubiri en sus exposiciones; el segundo camino viene marcado por el también peculiar "sensismo" zubiriano. Zubiri, en lo que creo que es un neologismo semántico, da al término "sensismo" un sentido no sólo distinto, sino opuesto al de "sensualismo", cuando habitualmente se utilizan como sinónimos: "La unidad física y formal del momento de realidad como impresión no es por tanto sensualismo. Es más bien, *sensismo*": IRA 89. Texto claramente paralelo en HD 35-36. [...] "El empirismo tiene una metafísica o, más exactamente, es una metafísica": SR 166.

Se trata nada más que de describir lo que en cuanto tal significa *sentir*. Zubiri dice que lo específico del sentir es ser *impresión* (IRE 31) y el carácter estructural de esta impresión implica tres momentos; afección, alteridad y fuerza de imposición. Aunque el propio Zubiri dice que "la filosofía, tanto antigua como moderna, casi no ha atendido más que a la afección" (IRE 34), no me parece ésta una buena dirección para nuestro análisis porque nos llevaría a la simpleza de afirmar que el análisis kantiano de la sensibilidad redujo ésta a afección mientras que lo decisivo para Zubiri es la alteridad; creo que esto no es del todo cierto porque, si esa estructura formal lo es del sentir como tal, afectará a todas sus modalizaciones y el carácter "estimúlico" del puro sentir es también un tipo de alteridad (Cf. SR 169). El problema reside en determinar si la concepción del sentir como suscitación por parte de un estímulo que desencadena una respuesta es adecuada o, por el contrario, es sólo una modalidad del sentir. De otra manera: ¿qué nos es dado en el sentir? Este es el problema e inmediatamente Zubiri centra la discusión: "La filosofía nunca ha atendido más que al contenido de la impresión" (IRE 36); pero ¿es que hay algo más?

Tradicionalmente se ha dicho que no hay nada más, de tal manera que los sentidos sólo podían aportar materiales *para* una inteligencia, pero ellos mismos no generaban intelección y, por tanto, no admitían predicados

veritativos. "Es correcto decir que los sentidos no se equivocan, pero no porque juzguen correctamente, sino porque no juzgan de ninguna manera. Así, pues, la verdad y el error [...] sólo pueden encontrarse en el juicio [...]. No hay error en una representación de los sentidos puesto que no incluye juicio alguno": KrV A 293-294/B 350). Como se sabe, Kant recoge aquí una vieja tradición ya sistematizada en Aristóteles. Es muy cierto que "los pensamientos sin contenido son vacíos" (¿es esto algo más que una tautología?, pero está por ver que "las intuiciones sin conceptos sean ciegas": KrV A 51/B 75. Kant es más explícito en otro lugar menos conocido: "El entendimiento y la sensibilidad que nosotros tenemos solamente pueden determinar objetos si actúan de *manera conjunta*. Si los separamos, tendremos intuiciones sin conceptos o conceptos sin intuiciones": KrV A 258/B 314. Obsérvese que la mayor parte de las dificultades e incluso las oscuridades del pensamiento de Kant derivan de la necesidad de que actúen conjuntamente dos "facultades" cuya diferencia no es puramente "lógica", sino "evidentemente transcendental": KrV A 44/B 61. Este es el punto de partida de la *Dissertatio* de 1770.

Kant ha leído a Hume lo suficiente como para darse cuenta de que, si reducimos todos los elementos de la experiencia a afecciones estimulantes, ningún conocimiento es posible porque faltarían "la necesidad y la seguridad" (KrV B 4); sólo tendríamos "materia bruta" (KrV A 1) que, aun contando con algunos mecanismos de asociación, terminaría diluyéndose en su carácter instantáneo y efímero. Kant opta por entender como "materia" del conocimiento a lo fenoméricamente dado en la sensación; pero esa materia precisa de alguna "forma" sensible que, si no le otorga plenitud objetiva desde el punto de vista cognoscitivo, al menos "lo ordena conforma a determinadas relaciones" (KrV A 20/B34). Como tal forma goza de cierta universalidad, no puede ser *dada* y, por tanto, no procede de la experiencia, sino es puesta –"esse est poni" (SR 152)– *a priori* por el sujeto: "Entendemos por conocimiento *a priori* el que es independiente de toda experiencia posible" (KrV B 3-4). Es cierto que se trata de formas *a priori* de la sensibilidad y, por tanto, son "intuiciones" y no conceptos, como alguna vez quiso Zubiri en su juventud, pero no se trata de intuiciones empíricas, sino de "intuiciones puras"; por ello, Kant apenas toca la materia dada y concentra sus esfuerzos en esos elementos "formales".

Zubiri discreta totalmente de este análisis de Kant. Si no hay un sujeto previamente constituido, es inútil buscar en él unas formas universalizadoras porque quedaría por explicar cómo accede cada sujeto a esa universalidad; es cierto que el momento de la afección descubre (actualiza) alguna realidad que es afectada y se podría decir que la co-actualiza (IRE 159) en la forma común de realidad; pero esa realidad en Zubiri significa la alteridad "de suyo" inicialmente sólo "en" la aprehensión y, por tanto, no concuerda con la idea cartesiana de la segunda de las *Meditationes de prima philosophia* que postula la suficiencia de un sujeto como realidad independiente –eso exigiría un complejo proceso ulterior– ya que, en caso contrario, volveríamos a encontrarnos con otra versión de un

dualismo de sujeto-objeto. Además, espacio y tiempo no son formas *a priori*; no lo son porque toda la compleja elaboración kantiana está referida a unas concepciones del espacio y del tiempo en las que éstos aparecen como universales y únicos; eso es lo que significa la “substantivación” moderna del espacio y del tiempo (Cf. SE 437, NHD 16) y que hoy ha quedado obsoleta por las mismas razones que llevaron a Kant a sostenerla: el desarrollo del conocimiento científico; por ello Zubiri afirma taxativamente que no existe “el” espacio único (sólo realidades “espaciosas”) (Cf. ETM 58, 195) y la sustancia que muestra “el” tiempo es aun más etérea; de esta manera ni espacio y tiempo pueden entenderse como intuiciones puras ni tampoco es sostenible la primacía que Kant otorgaba al tiempo, sino que, por el contrario, Zubiri concede cierta primacía al espacio (EDR 281). Es cierto que esto va “contra la Estética trascendental kantiana”, pero ¿quién defiende hoy un espacio y un tiempo universales y únicos, completamente homogéneos en su extensión y anchura?: si las “pruebas” definitivas de Kant procedían de las matemáticas, ¿quién explicaría las matemáticas actuales desde la fidelidad literal a Kant? Esto lleva una última sospecha: si no hay ninguna subjetividad originariamente constituida, no hay ningún conocimiento “independiente de toda experiencia posible”, es decir no existe ningún elemento *a priori* para informar la materia dispersa. Dicho de otra manera: el empirismo tendría razón cuando afirma que todo lo que aparece en la intelección de alguna manera tiene que estar *dado*; lo que sucede es que eso no implica, como postula el empirismo, que esté restringido su alcance por la contingencia de los órganos receptores; en realidad, la disputa entre innatismo o experimentalismo es secundaria, pues la información de los hechos dados e incluso la actividad racional con sus intentos de universalización no se oponen a que las estructuras intelectivas sean siempre activadas desde la experiencia. Zubiri expresa esto diciendo que lo aprehendido como realidad no es *a priori* ni tampoco *a posteriori*: cf. SR 92.

En realidad, para Zubiri no existen juicios sintéticos *a priori* y, por tanto, la cuestión clave a la que buscaba responder Kant –“¿Cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*? (KrV B 19)– resulta ser un artificio. [...]

Zubiri intenta mostrar que el análisis adecuado del sentir lleva a resultados completamente distintos.»

[Pintor-Ramos, Antonio: *Nudos en la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2006, p. 170-174]



«Como intelección es constitutivamente sentiente y en ella la realidad excede de los contenidos aprehendidos, no será posible un movimiento intelectual dentro de la realidad si no tenemos capacidad de apropiarnos la fuerza y el poder de lo real. Dicho brevemente, una inteligencia sentiente es invariable si no está intrínsecamente vertida a una voluntad tendente y un sentimiento afectante; Zubiri insiste reiteradamente en que la tendencia

sólo se modaliza como voluntad por el momento de alteridad que, como tal, es intelectual, y lo mismo sucede en el caso de la afección para que se pueda modalizar en sentimiento. Por ello, podría hablarse también, como propone J. Bañón, de una "congeneridad" de intelección (sentiente), volición (tendente) y sentimiento (afectante). Pero, de nuevo, ¿qué significa "congeneridad"? La cuestión es muy importante porque, al referirse a lo dado primordialmente, afecta a la concepción del orden transcendental; sin embargo, la posición de Zubiri no permite ningún tipo de vacilación: "Sólo porque hay aprehensión sentiente de lo real, es decir, sólo porque hay impresión de realidad hay sentimiento y volición (IRE 283); como se ve, estamos ante otra expresión del *prius* con que es dada la formalidad de realidad y, por tanto, si hubiese que hablar de congeneridad de inteligencia, voluntad y sentimiento, ello exigiría algún tipo de asimetría a favor del primado de la intelección, so pena de recaer de nuevo en las mismas consecuencias "idealistas" antes apuntadas. A pesar de que Zubiri dice a continuación que esto "no es una construcción teórica, sino que es un simple análisis" (IRE 284; SH 457). Hay que reconocer que, por "simple análisis" que se quiera, Zubiri no está afortunado en la presentación del tema; rechaza el término "intelectualismo" porque, según él, es propio de una inteligencia concipiente que asigna a los conceptos la función primaria dentro del acto de intelección (IRE 283, SH 457), pero crea el neologismo "inteleccionismo", que parece fabricado *ad hoc* y que respondería a lo peculiar de la inteligencia sentiente, sin que parezca alterarse la relación interna con volición y sentimiento respecto a lo que clásicamente ha defendido el intelectualismo. Dada la cantidad de críticas que las filosofías de las últimas décadas han amontonado respecto a cualquier tenue espectro de intelectualismo, no es extraño que muchas teman que "inteleccionismo" sea una evasiva fabricada para salir del paso, que no altera la raíz del problema que arrastra toda forma de intelectualismo.

Concedido esto, no queda resuelto lo que hay detrás y es preciso profundizar en el trasfondo del pensamiento de Zubiri. ¿Significará lo mismo el término "inteligencia" cuando se critica una *inteligencia* concipiente y cuando se postula una *inteligencia* sentiente? Si no significasen lo mismo, puede ser que el término "inteleccionismo" no sea muy feliz (en mi personal opinión, es un término "peculiar" poco feliz), pero ¿cuál sería la alternativa a lo que realmente se quiere decir? ¿Defendería alguien en Zubiri alguna forma de voluntarismo o de sentimentalismo? ¿Acaso alguna primacía filosófica de la praxis? Es muy cierto que, dada la aprehensión de realidad, del mismo modo que Zubiri escribió una obra sobre su actualidad intelectual, podría haber elaborado tratamientos filosóficos a la misma altura sobre su actualidad volitiva o sentimental; no parece tan difícil imaginar que hubiese escritos éstos sin tener previamente, al menos de modo implícito, su desarrollo intelectual; en todo caso, tampoco es definitivamente seguro que el mero análisis de la voluntad tendente o del sentimiento afectante tenga que seguir una modalización triádica en exacto paralelo con la inteligencia sentiente, porque eso es copiar literalmente el

esquema propio de la inteligencia cayendo, ahora sí, en un poco larvado "intelectualismo". Porque, aun si se trata de tres notas de un único proceso, eso no significa que tengan entre sí una posición sistemática intercambiable y mucho menos que se agoten en su núcleo común, pues en ese caso no serían notas distintas. La tendencia es volición porque aquello a lo que tiende es otro que el movimiento mismo de la tendencia y esa alteridad como "de suyo" en Zubiri sólo se torna actual por un acto de inteligencia sentiente; lo mismo diríamos en el caso de la afección que se modaliza en sentimiento porque aquello que nos envuelve es otro "de suyo" que el acto de quedar afectados.

Podría utilizarse la idea de Zubiri –para mí gusto personal, preferible– que propone insistir en el común carácter sentiente del proceso y, de esta manera, hablar de un *sensismo* (IRA 89; HD 35-36) que, para evitar equívocos "sensualistas", podríamos adjetivas como "inteleccionista", lo cual no significa que un acto volitivo o sentimental dependa de uno intelectual, sino que en todos ellos hay una alteridad, que formalmente es intelectual y sin la cual los actos volitivos o sentimentales carecerían de toda inteligibilidad; si no se concede esto o se considera sospechoso de larvado intelectualismo, no sé cómo podría mantenerse el *prius* que compete a una realidad como tal. Por tanto, se puede hablar de "congeneridad" de inteligencia, voluntad y sentimiento, pero ese núcleo congénere será la realidad que, como tal, es una formalidad intelectual, aunque en el caso de la voluntad se modalice como "bondad" y en el caso del sentimiento quizá como "pulchrum", aspectos importantes porque afectan a la estructura transcendental. Si la realidad que es inteligida aparece como *nuda* realidad, la realidad como querer aparece como *fuerza* y como sentimiento es *poder*.

No veo, en cambio, ninguna necesidad de introducir un transcendental como *sentido*, puesto que "sentido" en Zubiri no añade ninguna nota ni determinación transcendental, sino que es la actualización de una línea concreta de respectividad: la de las cosas reales a la vida humana por lo que el logos, al actualizar la cosa-sentido, no "saca" nada de ninguna parte; no entiendo tampoco qué sería un "sentido primordial" pues, por muy perfecto que para algunos contenidos resulte el acto unitario de comprensión, la inteligencia es formalmente aprehensión de realidad y nunca "comprensión"; también en esto Zubiri es rotundo: "la inteligencia no está abierta a la realidad como comprensión, sino sentientemente, por impresión" (HRI 92). En cambio, dado el *prius* que compete al momento de realidad, sí parece que podría hablarse de un momento primordial de la libertad porque los actos volitivos, precisamente porque dicen relación a una realidad "de suyo", necesitan una fuerza que los mueva y que no es una tendencia que responda reactivamente a un estímulo; como se ha hecho notar, parece que la libertad primordial *en* la realidad sería *constitutiva*, y no operativa, de tal modo que sólo podría significar *posibilitación* dentro de una sustantividad abierta.»

[Pintor-Ramos, Antonio: *Nudos en la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2006, p. 125]



«También en este punto la peculiar introducción del ser le permite a Zubiri abordar el tema de lo que él ha llamado la entificación de la realidad llevada a cabo desde el tiempo de los griegos y a la que corresponde su respectiva logificación de la inteligencia.

Estos dos temas son, lo hemos visto ya, los dos frentes de batalla de toda la filosofía de Zubiri: hay que des-entificar la realidad y des-logificar la inteligencia. La desentificación de la realidad se llevó a cabo en *Sobre la Esencia*, y la deslogificación de la inteligencia se realiza en el tríptico sobre la inteligencia. Desentificar la realidad significa mostrar que la realidad no es un modo de ser y deslogificar la inteligencia quiere decir que el inteligir no es primariamente entender o comprender.

Para Zubiri, Heidegger sería, en cierta forma, el último gran representante de este doble vicio de la filosofía occidental: para Heidegger el hombre es, antes que nada, comprensor del Ser. Zubiri se opondrá diciendo que el hombre es primariamente aprehensor de realidad. La comprensión y el ser están respectivamente fundados en la aprehensión y en la realidad. Sintéticamente: el marco en el que Zubiri introduce la cuestión del ser es el de la desentificación de la realidad, la deslogificación de la inteligencia y la polémica con Heidegger, pero más radicalmente afirmamos que la introducción de la cuestión del ser responde a la necesidad de cerrar la cuestión del logos explicitando su "distancia" respecto de lo real.»

[Pino Canales, José Florentino: *Inteligencia y tiempo en Xavier Zubiri. La estructura tempórea de la intelección*. Madrid, Universidad de Comilla, 1992. In: <http://www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/jfp15.html>]

[Impressum](#) | [Datenschutzerklärung und Cookies](#)

Copyright © [Hispanoteca](#) - Alle Rechte vorbehalten