

SENTIDOS Y SENTIRES

Ver: *Sentir y inteligir / Sentido y hermenéutica / Modos de impresión de realidad / Aprehensión primordial de realidad*

«Hay otros sentidos, por ejemplo, el sentido de la orientación y del equilibrio, la kinestesia. Vamos a tomarlos unitariamente. En estos sentidos la realidad se me presenta de forma muy distinta; se me presenta en un acto de "ir hacia" algo, en "tensión-hacia". Ahora bien, esto es esencial en nuestra cuestión.

Uno de los grandes prejuicios que han gravitado sobre la filosofía ha sido el pensar que lo esencia de una percepción es tener el objeto "delante". Pero existen percepciones que son *en hacia*, en pura dirección y en las que su objeto no está delante. No se trata de que yo ejecute arbitrariamente un acto mío de ir "hacia" una cosa, sino que la realidad misma, en tanto que realidad, es realidad en su forma de "hacia" y, si voy a ella, es porque la realidad en cuanto tal me lleva justamente "hacia" dimensiones tuyas más hondas. No voy hacia la realidad, sino que siento la "realidad en hacia".

Tenemos, pues, la nuda presencia, la figura, la noticia, la interioridad y el hacia, que son los modos de sentir intelectual porque son modos como la realidad es sentida en cada uno de esos sentires.»

Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 340-341]



«La inteligencia aprehende la realidad, pero no de una manera conceptual, sino de una manera sentiente. En el caso del tacto, la inteligencia es *tanteo*. En el caso de la vista se ha entendido que la inteligencia aprehende precisamente las cosas como algo que está delante, lo que se ha llamado *representación*, pero es completamente falso que inteligir sea representar, aunque el hombre pueda legítimamente tener representaciones.

Cuando el hombre inteligir en el modo del oído, percibe las cosas reales como notificación, es decir, como la *manifestación*. Algo similar cabe decir en el caso de la interiorización propia del acto de cenestesia: inteligir es aprehender íntimamente algo y, sobre todo, en la versión del "hacia". Es absolutamente falso que la forma primaria en que la inteligencia tiene y busca las cosas sea teniéndolas delante (*re-praesentare*); la mayoría de las

veces la realidad le es presente al hombre en forma de dirección, en forma de "hacia".

Estos modos de realidad no están simplemente yuxtapuestos. Inteligencia sentiente y sentir intelectual son, en medio de toda su multiplicidad, manifestaciones de un solo fenómeno: el modo de aprehensión de la realidad. De ahí que la multiplicidad de sentidos y la multiplicidad de modos en que lo real se nos hace presente no es –como diría Kant– una base sobre la que sintéticamente haya que realizar la operación del "yo pienso", con la que concebimos, entendemos y juzgamos.

No hay síntesis. Es exactamente al revés. Los sentidos se nos presentan como *analizadores* de esa unidad primaria que consiste en la versión del hombre a la realidad en cuanto tal. De ahí que esos diversos modos se recubran intrínsecamente entre sí. [...]

Nada es percibido pura y simplemente como algo que está delante, incluso en el caso de la vista, sino como algo "en hacia". En este caso el "hacia" es precisamente la intelección "hacia" lo que hay dentro de lo que se ve, hacia su interior. Tampoco hay nada que sea percibido como mero sonido, sino que el sonido, en cuanto abierto por el "hacia", nos lleva hacia la cosa sonora.

Nos encontramos siempre aquí con esta versión de la inteligencia a algo que está allende de lo inmediatamente presente, no como algo añadido al modo de presentación de lo real, sino como algo constitutivo de la manera misma en que la realidad está presente. Nada nos está presente en su pura presencialidad, sino que todo nos está presente en una dimensión y en una orla de realidad "en hacia".»

[Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 341-343]



«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]



«La impresión de realidad tiene una gran complejidad, porque cada sentido siente la formalidad de realidad de un modo distinto. Los sentidos se distinguen entre sí no sólo por el contenido de la nota sentida, sino también por el modo de sentir la realidad. La **visión** presenta lo real como eidos, el **oído** lo presenta como noticia, el **gusto** como fruición (no olvidemos que

sabiduría es etimológicamente sabor), el **tacto** como tanteado, el **olfato** como rastro y huella, la **kinestesia** me presenta en tensión dinámica la realidad no "ante" mí sino en "hacia"; no es "hacia la realidad", sino la realidad misma en "hacia".

Y aún podría prolongarse la enumeración apelando a la orientación y el equilibrio, etc. No se trata de distintas impresiones de realidad sintéticamente reunidas, sino de distintos momentos de la única impresión de realidad. Por esto, esos momentos parcialmente se recubren. Especialmente, el momento del "hacia" recubre a todos los sentidos: es la presencia direccional de la realidad.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 34-35]



«Cada una de las cosas que sentimos con los sentidos es un modo distinto de sentir la realidad. Sentimos la realidad en sus diversos modos. O bien desde la otra vertiente: la manera como la inteligencia está vertida a las cosas, hacia la realidad, lo está precisamente a través de los muchos sentidos: inteligimos la realidad en modos distintos de sentirla.

Por el primer concepto diremos que el sentir humano es un *sentir intelectual*, puesto que aprehende la realidad en todos sus modos. Por el segundo, que la *intelección es sentiente*. Ambas fórmulas dicen lo mismo, pero tomadas desde puntos de vista diferentes.

El acto de sentir nos da una impresión de realidad. Y como aprehender la realidad es un acto de inteligencia, resulta que el sentir humano es ante todo un sentir intelectual. Lo cual significa que cada sentir siente no solamente una cualidad distinta (por ejemplo, el sonido a diferencia del color o de la temperatura), sino que tiene *un modo distinto de sentir la realidad*. Y esto es lo esencial para nuestro problema: un modo distinto de sentir la realidad. [...]

En primer lugar, tenemos el sentido de la **vista**.

Ciertamente, el sentido de la vista nos presenta muy inmediatamente una realidad, una cosa. Y como los antiguos griegos ya decían, lo primero de la inteligencia visual es justamente presentarnos la figura de una cosa, su figura, que es al fin y al cabo lo que en su sentido primario quiere decir la palabra εἶδος [*éidos*], cualesquiera que sean las complicaciones ulteriores de que este vocablo haya sido objeto en la filosofía griega misma. Nos presenta, pues, inmediatamente la figura de una cosa. Sí; pero no solamente la figura, sino que nos presenta la *cosa real* figurada, como co-presente en la figura misma que tenemos delante. Si yo veo este vaso de agua, no solamente ve la figura del vaso de agua, sino que veo el vaso de agua que tengo delante de mí, de mis propios ojos.

Es un modo de sentir la realidad como algo inmediatamente "delante", la realidad como algo inmediatamente presente. Pero hay otros modos de sentir la realidad. Tomemos el caso del **oído**. Ciertamente, hay una cualidad

en el oído, el sonido, lo sonoro, que es tan inmediatamente presente al oído que puede serlo la figura a la vista, pero con una diferencia: que mientras en la vista la cosa figurada está ella presente exhaustivamente en la figura que tengo ante la vista, ante los ojos, en el caso del sonido la circunstancia es distinta. El sonido es sonido de una cosa que suena; sin embargo, la cosa que suena no está como tal presente al oído; guarda para sí –esto es, fuera del oído– su propia realidad.

Toda percepción auditiva es en este sentido una percepción de algo que no está formalmente presente en la percepción. Pero eso que de ella –de la cosa– está presente en la percepción nos remite a la cosa misma, no por un razonamiento, sino físicamente. El que un sonido sea sonido de una cosa sonora no es una conclusión lógica, es algo que inmediatamente está dado en el sonido. Sólo que la cosa sonora como tal no está presente formalmente en el sonido, como lo está la cosa real en su εἶδος o figura.

Y precisamente esta “relación” que hay entre la cualidad que está presente inmediatamente al oído (el sonido), y la remisión física a una cosa (que como tal no está presente al oído, pero a la cual el oído nos remite físicamente por aquello que de ella percibe, a saber, por el sonido), es justamente lo que llamamos *noticia*. Noticia es el segundo modo de presencia de aprehensión o de percepción de la realidad. La primera era la percepción inmediatamente presente, la segunda es la *percepción en noticia*. Se siente la realidad en noticia.

Hay otras maneras de sentir la realidad.

Tenemos, por ejemplo, el caso del **tacto**, el tacto puro, el mero tacto, bien entendido. Porque el tacto tiene muchas cualidades: temperatura, dolor, etc.... El tacto es de suyo un sentido presencial de la realidad mucho más fuerte que la vista. Lo que la vista ve, a última hora podría no ser sino espectro. Pero el tacto es en cierto modo como la presencia, la *nuda presencia* de una realidad, pero sin figura ni noticia ninguna. Tenemos que apelas a otros sentidos, a la vista y al oído, para tener alguna aprehensión de eso que, en forma de nuda realidad nos es presente precisamente en el tacto.

La presencia inmediata de la realidad, la presencia notificante y la nuda presencia son tres modos de sentir la realidad. Pero hay otros. Por ejemplo, los relativos al sistema de la orientación. No es un solo sentido, hay tres por lo menos: la **kinestesia**, el **sentido muscular** y el **sentido del equilibrio**. Tomados a una, nos dan un modo de sentir el mundo en una forma distinta; nos dan una cualidad que es justamente la **orientación**.

En toda orientación hay un *centro* y un *punto de apoyo*, pero hay también, naturalmente, una orientación *hacia*: percibe el hombre, en cierto modo, las direcciones que hay en el Universo que le circunda.

Entonces sentimos la realidad no como algo que está presente inmediatamente, como en el caso de la vista, ni en forma de nuda

presencia, como en el tacto, ni en forma de noticia, sino puramente *en hacia*. *Hacia* es algo que parece indefinido, pero que, sin embargo, es muy preciso. Porque este *hacia* no es sentido como algo que nos lleva *hacia* una realidad, no; sino que es la forma misma de sentir la realidad *en hacia*. La realidad misma es el *hacia*.

La orientación, en su dimensión de tendencia, porque interviene también el sentido muscular, es un *ir hacia* sentido en forma de una tensión dinámica desde el centro. Y esta tensión dinámica *hacia algo*, desde algo que es un centro y un punto firme de apoyo, es la cuarta manera –la cuarta en la enumeración que acabo de hacer aquí– como aprende el hombre, elemental y sentientemente, la realidad:

Nuda presencia,

Figura,

Noticia y

Dirección tensa.

La inteligencia aprehende la realidad.

La filosofía griega, desde sus comienzos, ha volcado sobre el hombre la tiránica opresión de adscribir la intelección a uno solo de sus momentos, que puede tener desde muchos aspectos un rango preferente –desde otros no lo tiene– que es la vista. Todo el vocabulario de la intelección, a partir de los griegos, está montado sobre el sentido de la vista: visión, evidencia, oscuro, claro, etc.

Aristóteles decía al comienzo de su *Metafísica* que la vista es el sentido que nos presente más diferencias [*Metafísica*, 980^a, 24-26]. Sí, pero cuando Aristóteles quiere decir a última hora en qué está la verdad radical de la vista, dice que el ver es una especie de tocar, *θιγγῆν*. Aparece el sentido del tacto, que en este aspecto tiene, evidentemente, un rango muy preferente sobre el de la vista.

Digo, pues, que se trata de una intelección sentiente, pero no en un solo modo, aunque sea tan excelso como el visual. Y es que, en virtud de esta tradición, se ha propendido entonces a identificar intelección con *representación*, con algo que es un acto visual de representar.

Y en su virtud, todo lo irrepresentable es declarado *eo ipso* como ininteligible. Ahora bien, esto es absolutamente falso: no solamente en filosofía, sino que han hecho falta los avatares de la física atómica actual para comprenderlo.

Cuando se escribieron las primeras ecuaciones del átomo condujeron a una concepción de las partículas elementales, en la que éstas no son corpúsculos, ni puras ondas en el sentido clásico del vocablo. Se declararon ininteligibles. Los físicos han tenido que habituarse a comprender que, efectivamente, inteligir no significa representar: que el que las partículas no sean visualizables, no quiere decir que esas ecuaciones no hagan

inteligible en todo o en parte (esto es asunto de física) la realidad que pretenden describir.

Ahora bien, si examinamos justamente las cuatro formas que hemos enumerado de aprehensión de la realidad, veremos que no todas ellas son presenciales, según el modo en que lo es la vista.

Efectivamente, tomemos la nuda presencia de realidad, que hemos visto en el tacto: la realidad como nuda presencia. En ella la realidad está presente al hombre en una forma muy especial y muy concreta. No sólo en forma de un cuadro de cualidades, sino en forma completamente distinta, precisamente en tanteo. [...]

Hemos visto que en la audición hay una intelección en noticia, una aprehensión de la realidad en noticia. No toda intelección es forzosamente la intelección de algo presencial, sino que puede ser una intelección meramente manifestante. La *manifestación* es otro modo de intelección de la inteligencia sentiente.

Más aún; hemos visto que hay una aprehensión de la realidad, una impresión de realidad *en hacia*; una intelección que no es representativa ni en forma de tanteo, ni en forma manifestativa, ni en forma de presencia de configuración, sino que es una aprehensión intelectual de la realidad como "*versión a algo desde algo*", en forma de "tensión dinámica".

A los cuatro modos como la realidad se nos presenta desde el punto de vista de los sentidos, corresponden desde el punto de vista de la inteligencia cuatro maneras de inteligir:

El representar,

El tanteo,

La manifestación, y

La versión hacia algo.

Ahora bien, lo esencial está en que estos cuatro modos no son independientes. Estos cuatro modos se encuentran unificados, es decir, hay que tomarlos a una para comprender la índole de la inteligencia sentiente, de la intelección sentiente. Y este tomarlos a una es *posible*, y además *necesario*, porque si bien es distinta la cualidad sentida en cada uno de los sentidos, sin embargo, la impresión de realidad es la misma en todos los sentidos.

Por muy distintos que sean, todos sienten en cierto modo lo mismo, a saber: que es real lo que tienen delante, lo que sienten, lo que aprehenden. La unidad de los sentidos humanos es la inteligencia. La unidad de los sentidos humanos no es una *síntesis* de cualidades sensibles, sino una estructuración de la impresión de realidad, de suerte que los sentidos no son sino los *analizadores* de la versión a la realidad.

La unidad es previa. El llamado "sentido común", primero es *primario* respecto de los otros sentidos, y, segundo, su *comunidad* es la impresión de realidad. [...]

Cada sentido entiende la realidad en un modo distinto, y la impresión de realidad es la unidad estructural de estos modos en la intelección.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y la verdad*. Madrid: Alianza Editorial, 1999, p. 56-64]



«La voz de la conciencia dicta de un modo inapelable y irrefragable. Ciertamente este dictado no siempre es unívoco, y por así decirlo igualmente sonoro. Se podría pensar entonces que es lo que Kant llamó imperativo categórico. Y esta interpretación es a mi modo de ver falsa. [...] No se trata de un dictado categórico objetivamente considerado, sino de una voz en cuanto voz.

La voz de la conciencia, en efecto, es ante todo una voz. Y ésta es una forma de intelección sentiente. La realidad es lo que es "de suyo" aquello que está aprehendido. Y este "de suyo" es muy rico. Cada sentido tiene su modo de aprehender lo real. Los once sentidos se distinguen radicalmente no tanto por el contenido de la cualidad sentida, sino por el modo de aprehender este contenido como algo "de suyo".

Son, si se me permite la expresión, once maneras de aprehender algo "de suyo". La **vista** nos hace presente la cosa en su eidos, el **tacto** como mera presencia. Este modo táctil es, en el sentir intelectual, propio por ejemplo de la presencia de Dios en un místico, etc. El sentido **kinestésico**, así como el de la **orientación** y el equilibrio, nos dan la realidad en "hacia". No se trata de sentir "hacia la realidad" sino que se siente la realidad misma en forma de "hacia": es realidad "en hacia".

Estamos torpemente habituados a pensar que aprehender algo consiste en tenerlo *ante* nosotros; es la tiranía de la vista. Hay muchos modos de aprehender lo real, y uno de ellos es aprehenderlo en "hacia". Pues bien, en el **oído**, el sonido está aprehendido ciertamente como algo "de suyo", tan "de suyo" como el color en la vista.

Pero la cosa misma no está aprehendida como presente al oído al igual que lo está sin embargo en la vista. La realidad es algo solamente "notificado". El oído remite a lo que suena; es por esto noticia en el sentido más riguroso del vocablo. La voz de la conciencia es justamente como una remisión notificante a la forma de realidad. Y aquello de que es noticia es la realidad. Desde este punto de vista, el hombre es la voz de la realidad. La voz de la conciencia no es sino el clamor de la realidad camino de lo absoluto.

Y esta voz, este clamor, esta notificación no es meramente un informe, sino que esta voz "clama", esto es, nos lanza físicamente y no sólo intencionalmente hacia el poder de lo real como enigma. Es la voz del problematismo del enigma de lo real, hacia el cual vamos lanzados. En este

preciso sentido es como físicamente estamos lanzados hacia lo real en su realidad, por la voz de la conciencia. Es otro momento radical del problematismo de la fundamentalidad.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 102-104]



«La unidad de los sentires y la intelección

Como la diferencia esencial de los sentires estriba en los modos de presentación de la realidad y no en el contenido cualitativo específico de la nota sentida, resulta que la unidad de los sentires tiene caracteres peculiares.

Ante todo, los diversos sentidos no están meramente yuxtapuestos entre sí, sino que, por el contrario, se recubren total o parcialmente. Si se tratara del contenido cualitativo de cada sentir, este recubrimiento sería imposible. Sería absurdo pretender, por ejemplo, tener un sabor del fuego o de la estrella polar. Pero se trata de modos de presentación de lo real. Y estos modos, y no las cualidades, son los que se recubren.

Puedo tener perfecta intelección fuente de la estrella polar. Aunque no aprehendemos la cualidad propia de un sentido en una cosa determinada, sin embargo, aprehendemos el modo de presentación propio de este sentido al aprehender lo real por otros sentidos. Para aclararlo voy a limitarme a aludir solamente a algunos casos típicos de especial importancia.

Así, la **vista** me da la realidad “ante” mí. El **tacto** me da la “nuda” realidad. El recubrimiento de los dos modos de presencia es obvio: tengo “ante mí la nuda realidad”. No se trata de una visión del eidos más un contacto de este eidos; esto es generalmente absurdo. Se trata de que lo real me esté presente “ante” mí como “nuda” realidad.

El “ante” mí es el modo propio de presentación de lo real en la vista, y la “nuda” realidad es el modo de presentación en el tacto. Estos dos modos pueden también recubrirse con el modo de presentación del **gusto**. La realidad, en efecto, no es tan sólo algo presente ante mí, y en su nuda realidad, sino algo también en principio “fruible” como realidad y por ser realidad.

Esta fruibilidad se funda en el modo según el cual la realidad me está presente en el gusto. La vista y el tacto nos dan la nuda realidad ante mí, y añado ahora como fruible por ser realidad. La vista y el tacto recubriendo al **oído** me presentan la realidad a que éste remite: la cosa sonora se aprehende como algo que suena ante mí y en su nuda realidad. Lo propio acontece con el calor y el frío: puedo sentirme **atemperado** en toda realidad en cuanto realidad.

En otro aspecto, la **orientación** y el **equilibrio** se recubren con los demás modos de intelección sentiente de lo real. En toda intelección hay una

orientación, y toda orientación se orienta en la realidad por ser realidad, aunque sea ésta meramente notificada. Por otro lado, toda intelección de lo real externo, recubierta por la intelección de intimidad, hace de toda intelección, incluso externa, un conato de intimación con lo aprehendido.

Pero hay un modo de presencia de lo real cuya importancia es extrema: el modo de aprehender la realidad en "hacia", la presencia direccional de lo real. Recubriendo los demás sentidos, el "hacia" determina modos específicos de intelección.

Así, recubriendo la presencia eidética de la realidad en la vista, determina en ésta un conato de visión hacia "dentro". Recubriendo la auscultación de la noticia, el "hacia" determina en ella una notificación *a través* de la noticia, hacia lo noticable. Recubriendo todo lo aprehendido en todas sus demás formas, la intelección en "hacia" nos lanza a lo real *allende* lo aprendido.

Recubriendo la sensibilidad cinestésica, el "hacia" determina en ella una intelección sumamente importante. La cenestesia me da mi realidad como intimidad; esto es, me aprehendo como estando en mí. Pero con el recubrimiento del "hacia", este estar en mí me lanza hacia dentro de mi propio estar en mí. Y esta intelección de mi propia intimidad en su "dentro" es una intelección del "mí" a través del "estar": es justo la reflexión. [...]

Todas estas formas de recubrimiento son auténtico recubrimiento, es decir, cada modo está intrínseca y formalmente en los demás como momento estructural de todos ellos. No hay prerrogativa de ningún modo, ni tan siquiera del modo visual. En esta diversidad de modos recubiertos es en lo que consiste la riqueza inmensa de la aprehensión de realidad. [...]

Podría pensarse que los diversos sentidos constituyen una diversidad primaria, de suerte que lo que llamamos "aprehensión impresiva de realidad" sería una "síntesis": la inteligencia sería lo que sintetiza el sentir. A mi modo de ver, esto es falso porque no responde a los hechos. La unidad de estos sentidos está ya constituida por el mero hecho de ser sentires "de realidad", por ser modos de aprehensión de realidad.

La unidad de los sentires no es, pues, una síntesis, sino una unidad primaria: la física unidad de ser aprehensores de realidad. Y como aprehender realidad es inteligencia, resulta que la unidad de los sentires está en ser momentos de una misma "intelección sentiente". Por tanto, la aprehensión de realidad no es una síntesis de sentires, sino que por el contrario "los" sentires son "analizadores" de la aprehensión de realidad.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980 / 1991, p. 106-111]



«¿Es posible que una misma verdad lo sea "a la vez" de razón y de fe? [...] Claro está, se entiende que se trata de un "a la vez" para mí. Un dificultoso teorema es siempre una verdad de razón "en sí", pero para un lego en matemáticas es una verdad de simple creencia. Y entonces aquella pregunta

significa: cómo es posible que una misma verdad sea para mí a la vez verdad de razón y verdad de fe. Porque si la razón me ha probado la realidad de Dios, no tiene sentido que esta realidad sea para mí objeto de fe, y mucho menos de una fe cuyo carácter esencial es ser opción libre. [...]

Se parte de que la fe es "creer lo que no vemos", lo cual lleva sobreentendido que "saber es ver". Entonces el "a la vez" de la razón y de la fe, sería el "a la vez" del no-ver y del ver. Y esto es imposible. [...]

Se comienza por decir, mejor dicho, se da por supuesto que "saber es ver". ¿Es esto verdad? Me refiero, claro está al saber intelectual. Pues bien, sólo una noción angosta de lo que sea la inteligencia ha podido llevar a este concepto como a algo obvio desde el tiempo de los griegos. Inteligir, según pienso, no es formalmente ver sino tener en mi inteligencia la actualidad de lo real aprehendido como real.

Es cierto que no basta con tener algo actualmente en la inteligencia para decir que sabemos lo que es; pero es innegable que todo lo que haga falta para llegar a este saber ha de moverse *formalmente* en esta actualidad, y consiste en hacerla más plenaria. Lo esencial está, pues, en esta actualización primaria. Su forma primaria es impresión. Ahora bien, la visión no es la forma exclusiva de saber, precisamente porque no es la forma exclusiva de impresión de realidad ni por tanto de intelección.

Cada sentido nos presenta no sólo lo que es real, sino la realidad misma, en forma propia. En la visión (así suele pensarse cuando menos) está presente formalmente la cosa misma; en la audición la cosa está presente en forma de "noticia", etc. En todos los sentidos y en especial en los de la orientación y equilibrio, tenemos la realidad aprehendida en forma de "hacia". Ello lanza a la inteligencia por la ruta de la búsqueda: es el orto de la razón. Y claro está, lanzados por la ruta de este "hacia" no está dicho en ninguna parte que lo que por ella encontremos sea "ver" la cosa buscada, ni mucho menos. Puede ser que lo mejor de nuestra intelección no tenga este carácter visual.

Cuando la física de las partículas elementales formuló las ecuaciones a que obedecen, quedó bien de manifiesto que las partículas no son ni corpúsculos ni ondas clásicas. Comparten con los corpúsculos y las ondas ciertos caracteres, y en esto consiste nuestro verdadero saber de ellas; pero esas partículas no solamente no se han visto, sino que ni tan siquiera son visualizables como creían los físicos.

El hombre sabe de las partículas elementales moviéndose en la realidad "en hacia", no teniéndola delante como en la vista. Y la realidad así encontrada lo está en una ley, pero no es visual. El saber de las partículas elementales no es ver. Y he insistido en este ejemplo, tan fundamental en la moderna ciencia, para que no se piense que la negación de la identidad entre saber y ver se refiere en primera línea a temas teológicos. Saber, no es forzosamente ver.

Pero es que tampoco fe es "creer lo que no se ve". Como se piensa que saber es ver, resulta que lo no-visto queda eliminado de la inteligencia y se aloja en el dominio de lo irracional: es la fe ciega. Pero esto no es verdad. ¿Es verdad que en la fe no se ve nada? Aquí suele tomarse por "ver" la presencia de lo inteligido en la inteligencia. Y entonces hay que afirmar que en la fe se ve algo, en el sentido de que hay algo de lo creído que está presenta en la inteligencia.

Porque la realidad puede estar presente de muchas maneras, tantas cuantos son los sentidos que el hombre posee. [...] La presunta pobreza del oído se nutre de nuestra aprehensión del mundo físico. Pero en cuanto entramos en el dominio de las realidades personales, el oído cobra súbitamente un enorme volumen, hasta el punto de que podría perfectamente pensarse que este volumen es mayor que el de la vista. [...]

Lo único que aquí nos importa es que lo real nos está presente no sólo en forma visual, sino también en formas no visuales, y en formas tal vez no visualizables. Y sin embargo en todas ellas nos está estrictamente presente. [...] La intelección en cuanto tal es "a uno" la aprehensión de lo real *en todos sus modos*. [...]

De ahí que deba hablarse de *diversos tipos de intelección*: hay una intelección de tipo auditivo, de tipo táctil, de tipo direccional, etc. No son expresiones metafóricas; mejor dicho, no son más metafóricas de lo que puedan serlo los vocablos de origen visual con que ha solido expresarse y conceptuarse la intelección: intuición, evidencia, etc. Se ha tomado como estructura de la inteligencia humana lo que no es más que la estructura del tipo de intelección visual. Por eso he intentado elaborar una teoría de la inteligencia sentiente en cuanto tal en todos sus aspectos y modos. [...]

Lo no visual no es forzosamente irracional. E lo que sucede con la fe en Dios. Dios no nos está presente como una cosa vista o visualizable; pero esto no significa que no nos esté intelectivamente presente de ninguna manera. Y en este sentido, la fe nunca es absolutamente ciega. Envuelve siempre alguna presencia de lo real, en noticia, nudez y dirección. Por tanto envuelve siempre un momento intelectual.

En definitiva, ni saber es ver ni creer es ser ciego. [...]

Dios no es una realidad que nos está presente como una cosa como lo está a la vista, ni su intelección es la propia de una realidad que encontramos en nuestra vida, esto es, en la construcción de mi ser de lo sustantivo, de mi Yo. Sin embargo, hay cierta presencia de Dios en la realidad y con ello hay cierta intelección de Él en la vida humana.

El hombre es una esencia abierta a las cosas como reales en la construcción de su Yo. En esta construcción, lo real es un poder, el poder de lo real. Y este poder nos tiene y mantiene constitutivamente religados. Este poder de lo real nos es, pues, inmediatamente presente en la religación.

Pero este poder de lo real nos hace presente el enigma constitutivo de todo lo real. Toda cosa real es, en efecto, ambivalente. Es, por un lado, su "propia" realidad, pero, por otro lado, su realidad nos muestra que es en alguna manera "más que ella" misma. Es el enigma constitutivo de toda cosa real. Y este enigma nos es también inmediatamente presente. En la religación al poder de lo real nos es inmediatamente presente el carácter formalmente enigmático de lo real en cuanto tal. [...]

Tratándose del enigma de la realidad, la presencia inmediata de este enigma nos tiene lanzados hacia su fundamento "en" las cosas mismas. Esta fundamentación es, pues, una "prueba" del término del "hacia" como raíz del enigma, y, por tanto, en cierto modo, de su "solución": es Dios. La presencia inmediata del enigma de la realidad en la religación al poder de lo real es una presencia direccional de la realidad de "algo", que la inteligencia prueba ser Dios.

No es una intelección visual de Dios porque Dios no sólo no está "visto" sino que no es "visualizable". Pero es estricta intelección direccional de Él. Dios está presente en lo real sólo direccionalmente; direccionalmente sí está realmente presente en lo real. El hombre no sabe sin más que lo que está direccionalmente presente es Dios. Por eso tiene que probarlo, y por lo mismo, la prueba no lo es tanto de que hay Dios, sino de que algo de lo que hay realmente es Dios. [...]

Pues bien, decimos, el problema de la diferencia entre inteligencia y fe es un problema situado por entero en el carácter del término a que nuestra prueba nos ha conducido: Dios como fundamento de nuestro ser relativamente absoluto.

En efecto, el término a que la prueba conduce es Dios. Pero Dios, no como una realidad que fuera objeto de investigación, sino una realidad como fundamento del poder de lo real en la religación. No es lo mismo *realidad-objeto* y *realidad-fundamento*. La realidad-objeto "está en frente" de mí y su presencia se agota en afirmarse, por así decirlo, como siendo lo que es en y por sí misma.

En cambio, una realidad-fundamento es ciertamente una realidad en y por sí misma (si no, no sería fundamento), pero su presencia no es la de afirmarse en lo que ella es, sino que consiste en "estarme" fundamentando, está *en mí* fundamentándose.

Como fundamento, una realidad-fundamento está aconteciendo en mí, cosa distinta del mero ser en y por sí mismo. No "está en frente" de mí, sino que "acontece en mí", está aconteciendo en mí. Está presente religándose en el poder de lo real. El término formal de la prueba de la existencia de Dios es Dios como fundamento del poder de lo real en la religación, es decir, como realidad que está aconteciendo en mí.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 222-231]

•

«Los sentidos difieren entre sí por la distinta riqueza de las cualidades sentidas. Ya Aristóteles decía que la vista es el sentido que nos muestra más diversidad de información: *pollás deloi diaphorás*. Hoy, estos sentidos están especificados por la distinción de los órganos receptores. Son en número de unos once:

visión, audición, olfato, gusto, sensibilidad laberíntica y vestibular, contacto-presión, calor, frío, dolor, kinestesia (abarcando el sentido muscular, tendinoso y articular), y la cenestesia o sensibilidad visceral.

Prescindo de que se discute la especificidad de algunos de estos receptores; este es un asunto de psico-fisiología.

Sin embargo, a mi modo de ver, esta no es la diferencia radical de los sentidos en el caso del sentir humano. Los órganos de los sentidos humanos sienten con un sentir en que lo sentido es aprehendido como realidad. Como cada sentido me presenta la realidad en forma distinta, resulta que hay diversos modos de impresión de realidad.

Pues bien, la diferencia radical de los sentires no está en las cualidades que nos ofrecen, no está en el contenido de la impresión, sino en la forma en que nos presentan la realidad. La filosofía ha resbalado sobre este punto. Ha pensado sin más que la cosa sentido es siempre algo que está "delante" de mí. Y esto además de ser una ingente vaguedad, oculta una gran falsedad, porque estar delante de mí es sólo unas de las distintas maneras de presentármeme la cosa real.

Como el que la aprehensión lo sea de realidad es lo que formalmente constituye la intelección, resulta que los modos de presentármenos la realidad en los sentires humanos son *eo ipso* diversos modos de intelección. Para mayor claridad examinaré los modos de presentación de lo real en el sentir sucesivamente como modos de sentir intelectual y como modos de intelección sentiente.

La **vista** aprehende la cosa real como algo que está "delante", digamos que está "ante mí". La cosa está ante mí según su propia configuración, según su *eidos*. No acontece este con el **oído**. Ciertamente el sonido está tan inmediatamente aprehendido en el oído como pueda estarlo un color en la vista. Pero en el sonido, la cosa sonora no está incluida en la audición, sino que el sonido nos remite a ella.

Esta "remisión" es lo que según la significación etimológica del vocablo llamará "noticia". Lo real del sonido es un modo de presentación propia: presentación *notificante*. En el **olfato**, el olor está aprehendido inmediatamente como el color o como el sonido. Pero la cosa ni está presente como en la vista, ni meramente notificada como en el oído. En el olfato, la realidad se nos presenta aprehendida en forma distinta: como *rastro*. El olfato es el sentido del rastro.

En el **gusto**, por el contrario, la cosa está presente como realidad poseída, "de-gustada". El sabor es más que noticia, o rastro: es la realidad misma presente como *fruible*. Es la realidad misma la que como tal realidad tiene un momento formal de fruición.

En el **tacto** (contacto y presión) la cosa está presente, pero sin *eidos* ni gusto: es la *nuda presentación* de la realidad. Pero los sentires me presentan también la realidad en otra forma. En la **kinestesia** ya no tengo presente la realidad, ni su noticia, etc. Solo tengo la realidad como algo en "hacia". No es un "hacia" la realidad, sino la realidad misma como un "hacia". Es un modo de *presentación direccional*. [...]

Pero ni la realidad ni mi sentir se agotan en estos tipos de aprehensión sentiente. Tenemos ante todo el calor y el frío: son la presentación primaria de la realidad como *temperante*. Hay además la aprehensión de la realidad no simplemente como temperante sino también como *afectante*: el dolor y el placer son el exponente primario de esta afección. La realidad es temperante y afectante. Pero la aprehensión de realidad tiene aún otro momento: es la realidad como *posición*. Es lo propio de la sensibilidad laberíntica y vestibular. Según esto, yo aprehendo la realidad como algo *centrado*.

Pero aprehendo la realidad todavía en otra forma. Al aprehender nuestra propia realidad tenemos una sensibilidad interna o visceral que está variamente diversificada, pero que globalmente llamaré cenestesia. Gracias a este sentir, el hombre está en sí mismo. Es lo que llamamos intimidad. Intimidad significa pura y simplemente "realidad mía". Es un modo de presentación de lo real. La cenestesia en cierto modo es el sentido del "mí" en cuanto tal. Los demás sentidos no dan el "mí" en cuanto tal si no están recubiertos por la cenestesia. [...]

Presencia eidética, noticia, rastro, gusto, nuda realidad, hacia, atemperamiento, afección, posición, intimidad, son en primera línea modos de presentación de lo real, son por tanto modos de impresión de realidad.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980 / 1991, p. 100-103]



«La intelección determina los afectos y modificaciones tónicas. Hablo de "afectos" para distinguirlos de las afecciones propias de toda impresión. La modificación de los afectos animales por la impresión de realidad es lo que constituye el *sentimiento*. El sentimiento es afecto de lo real. No es algo meramente "subjetivo" como suele decirse. Todo sentimiento presenta la realidad en cuanto tonificante como realidad. El sentimiento es en sí mismo un modo de versión a la realidad. A su vez, la respuesta es determinación en la realidad: es la volición.

Cuando las tendencias sentientes nos descubren la realidad como determinable, determinanda y determinada, entonces la respuesta es

voluntad. Sentimiento es afecto sentiente de lo real; volición es tendencia determinante en lo real. Así como la intelección es formalmente intelección sentiente, así también el sentimiento es sentimiento afectante y la volición es voluntad tendente.

Lo propio del sentir en sus tres momentos de suscitación, modificación tónica y respuesta queda estructurado formalmente en aprehensión intelectual, en sentimiento y en volición. Solo porque hay aprehensión sentiente de lo real, es decir, solo porque hay impresión de realidad hay sentimiento y volición. La intelección es así el determinante de las estructuras específicas 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 la 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 caelo* distinto: es lo que yo llamaría un *inteleccionismo*. Se trata de la intelección como aprehensión sentiente de lo real. Y sin esta instalación no habría, ni podría haber sentimiento y volición.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980 / 1991, p. 282-283]



«La inteligencia es la capacidad de aprehender las cosas como reales. Pero estas cosas son "sentidas"; y lo son no solo 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. La realidad es sentida en su propia formalidad 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 modo propio. Y esto es lo esencial. La vista siente la realidad de la cosa en cuanto presente en su eîdos (griego: εἶδος) 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.

Peor no ausente *simpliciter*, sino que el sonido nos remite a la cosa en una forma muy especial: manifestándonos 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 eso, 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 intelegir 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 no es presente, pero en una forma especial: por tanteo. Tantear no es solo 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. Peor no toda intelección es presencial, porque realidad no es solo presencialidad ni en forma representable ni en forma tanteable. En la intelección, por modo auditivo, inteligimos solo 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 e inteligimos la realidad del contenido de la noticia como realidad notificante. Por esto, la mera manifestación es un modo de estricta intelección.

Hay otro modo de intelección no presencial que no es ni tan siquiera manifestante: es la intelección en un "hacia". No es que vayamos hacia una realidad, sino que la realidad misma nos es dada en "realidad en hacia".

Inteligir es, entonces, ir desde algo hacia algo otro apoyándonos en el primer algo. Representación, tanteo, manifestación, versión desde algo a algo son otros tantos modos de inteligir la realidad. No son ciertamente de mismo rango ni de misma riqueza, pero son, sin embargo, estricta intelección.

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.»

[Zubiri, X.: *Sobre la religión*. Madrid: Alianza Editorial, 2017, p. 213-215]

COMENTARIOS

«No experimentamos el mundo a través de canales sensoriales aislados. Percibir es una conversación entre los sentidos.» [Christopher Moore]



Todo lo que aprehendemos lo aprehendemos por los sentidos. No hay otros elementos que nos pongan en contacto con la realidad. Todo lo aprehendido es sentiente y lo aprehendemos por los sentidos. Y los sentidos son los mismos siempre.



«Debe destacarse por su especial importancia el sentido cinestésico, el sentido del movimiento. En él la realidad se nos ofrece en "hacia". No hacia la realidad, sino la realidad en "hacia". El "hacia" es un modo de lo real, modo de representación direccional.

Este modo de aprehender lo real es importante, porque en él se condensa como singular modo del sentir un rasgo esencial de lo real aprehendido intelectivamente. Me refiero al carácter difusivo, transcendental que tiene la realidad como formalidad del sentir intelectual.

Ese es, según Zubiri, el fundamento sensorial de la ciencia y de la metafísica. Superado el dualismo sentir-inteligir desaparece también el antagonismo entre ciencia y metafísica. Ambas son producto de la intelección como razón; no se confunden ni tampoco se oponen.»

[Ferraz Fayos, Antonio: *Zubiri: El realismo radical*. Madrid: Cincel, 1988, p. 34-35]



«La teoría de la percepción de Katz, muy influido por la psicología de la forma, está muy presente en Zubiri. En su biblioteca está el libro de D. Katz, *Animales y hombres, estudio de psicología comparada*, Madrid: Espasa Calpe, 1942. Seguramente lo utilizó para su curso "Ciencia y realidad" (1945). Katz identifica los 11 sentidos a los que Zubiri se refiere y lo que Zubiri llama "recubrimiento" (IRE, 106-113):

"Mientras que hasta hace poco tiempo se aceptaba que las diferentes sensaciones sensoriales no tenían relación entre ellas, se tiende ahora a la concepción de que existen ciertas semejanzas (axioma de la unidad de los sentidos). La oposición entre claro u oscuro, más fácil de comprobar en los colores, se nos ofrece también en otros territorios sensoriales.

Hay sonidos, temperaturas, sabores y olores, claros y oscuros. Los sonidos agudos son claros, los graves oscuros. El frío es claro, el calor oscuro. El azúcar de caña tiene un sabor claro, el sulfato de magnesio oscuro. El olor del licor de menta es claro, el de alquitrán oscuro" (cf. Katz, "El mundo de la percepción como objeto de la psicología", *Manual de psicología*, Madrid: Morata, 1977. Citado por Francisco Ortega, *La teología de X. Zubiri, con*

contextualización en la teología contemporánea, Huelva: Hergué, 2000, p. 169). F. Ortega remarca también que la noción de estímulo como "signo objetivo" de respuesta utilizada por Zubiri fue acuñada por el psicólogo E. C. Toman, muy influenciado por la Gestalt (cf. E. C. Toman, *Purposive Behavior in Animals and Men*, Nueva York: Century, 1932).

Según Pedro Laín Entralgo, la doctrina del círculo figural del neurofisiólogo Viktor von Weizsäcker [1886-1957] está en el origen de la noción de formalización (Laín Entralgo, *Cuerpo y alma*, Madrid: Espasa, 1991, p. 153). El concepto de "formalización" e "hiperformalización" podría también estar influido por la lectura de Gehlen (cf. D. Gracia, *Biografía intelectual de Xavier Zubiri*).»

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



«Todo lo que aprehendemos lo aprehendemos por los sentidos. No hay otros elementos que nos pongan en contacto con la realidad. La lectura apresurada de los textos nos lleva a veces a pensar que la inteligencia es sentiente, y que por tanto parte de los datos de los sentidos, pero que el sentimiento es afectante, lo que parecería dar a entender que su contacto con la realidad tiene lugar a través de una vía distinta de los sentidos.

Esto, como es bien sabido, dio lugar, en la época de Shaftesbury y Hutcheson, a la postulación de unos sentidos especiales llamados "sentidos internos", a la cabeza de todos, el estético.

En Zubiri no hay nada de eso. Más bien dice lo contrario, que todo lo aprehendido es sentiente y que lo aprehendemos por los sentidos. Y los sentidos son los mismos siempre, los que describe en el capítulo cuarto de *Inteligencia sentiente*. No es un azar que al final de ese libro, cuando introduce el tema del sentimiento afectante y la voluntad tendente, remita precisamente a este capítulo (IRE 282).

En el capítulo cuarto, trata de la diversidad de los sentires y de los distintos sentidos. Basándose en los datos de la fisiología, y por tanto en los tipos conocidos de receptores sensitivos, distingue "unos once" sentidos: vista, oído, olfato, sensibilidad laberíntica y vestibular, contacto-presión, calor, frío, dolor, kinestesia (abarcando el sentido muscular, tendinoso y articular) y la cenestesia o sensibilidad visceral. (IRE 100)

Como tantas veces sucede en Zubiri, es una descripción, pero no una descripción ingenua sino basada en datos científicos, en este caso en los aportados por la fisiología de los sentidos. Podría ser que hubiera más, o que no fueran exactamente estos.

Zubiri deja claro que ese "es un asunto de psico-fisiología." (IRE 100) Y acto seguido añade lo que él considera fundamental desde el punto de vista de la descripción: "Los órganos de los sentidos sienten con un sentir en que lo sentido es aprehendido como realidad. Como cada sentido me presenta la

realidad en forma distinta, resulta que hay diversos modos de impresión de realidad [...] Como el que la aprehensión sea de realidad es lo que formalmente constituye la intelección, resulta que los modos de representárenos la realidad en los sentires humanos son *eo ipso* diversos modos de intelección." (IRE 100)

Hay, pues, modos de intelección distintos que vienen determinados modalmente por los distintos sentidos. Todos son modos de intelección, de tal forma que, si los sentidos cubren no solo el área del conocimiento, sino también el del sentimiento y la tendencia, entonces habremos de concluir necesariamente que aquí la palabra intelección se entiende de modo amplio, referida no solo al primer momento sino a los tres, y por consiguiente al conjunto de la impresión de realidad.

¿Nos actualizan los sentidos la realidad solo en el primero de los momentos de la aprehensión humana, el de la intelección sentiente, y no en el del sentimiento afectante y la voluntad tendente? O dicho de otro modo: ¿lo que nos presentan los sentidos es la "nuda realidad" de la cosa, pero no sus posibles "actualidades", ya sean simultáneas, ya ulteriores? Parece que a la altura de 1964 y 1975 Zubiri tendría a pensarlo así, pero en 1980 ya no tiene tan claro.

Eso que Zubiri llama en sus escritos la "nuda realidad" de la cosa parece claramente relacionado con dos sentidos específicos, que son la vista y el tacto. [...] La preferencia de Zubiri por el tacto está en la base de que denominara al acto primordial de la inteligencia "aprehensión", aprehensión primordial de realidad. Cuando se le preguntaba por el sentido de este término, siempre agarraba algo con la mano y recordaba el término alemán *greifen*, que significa coger o agarrar. Eso que cogemos o agarramos es la nuda realidad de algo.

El problema es que hay otros muchos sentidos. Al referirse al gusto, escribe: "En el gusto, la cosa está presente como realidad poseída, 'de-gustada'. El sabor es más que noticia, o rastro: es la realidad misma presente como *fruitable*. Es la realidad misma la que como tal realidad tiene un momento formal de fruición." (IRE 101) Y surge la pregunta: la fruición qué es, ¿un sentimiento o una nota similar al color?

A Zubiri no hay duda de que este tema le generaba una cierta incomodidad, precisamente porque aún no lo había conceptuado claramente. Y quizá por eso añade la última frase: "Es la realidad misma lo que como tal realidad tiene un momento formal de fruición." Lo que hace, pues, es elevarse al orden trascendental, el que ya había estudiado en el curso de 1975 sobre la estética, en el que, en efecto, hizo de la fruición el sentimiento trascendental. Allí escribe:

"Los sentimientos son muchos y muy diversos desde el punto de vista de los actos que el hombre ejecuta. Pero, sin embargo, desde el punto de vista de la realidad que en todo sentimiento se actualiza, no hay más que dos sentimientos: fruición o gusto y disgusto. Gusto y disgusto no son dos

sentimientos más en la lista: amor, odio, alegría, compasión, gusto, disgusto, etc. No, no. Todos los sentimientos pueden tener esta doble modalidad del gusto y del disgusto; innegablemente. Son dos dimensiones de todo sentimiento según el modo de actualidad de lo real en él.” (SSV 340) [...]

¿Los sentimientos actualizan notas de la nuda realidad de la cosa, o solo son modos de actualidad en nosotros? Las notas actualizadas por los sentimientos, ¿pertenecen al orden de la nuda realidad de la cosa, o pertenecen al orden de su actualidad? A la altura de 1980, la respuesta parece clara: los sentimientos actualizan notas de la realidad tan subjetivas u objetivas como los colores. He aquí un párrafo que viene a confirmarlo:

“Hay 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: entender 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 realidad. NO olvidemos que saber y sabiduría son etimológicamente sabor. Los latinos tradujeron *sophía* por *sapientia*.” (IRE 105) Y la enumeración sigue.

¿Qué deducir de todo esto? Que la aprehensión de realidad cubre tanto la inteligencia sentiente como el sentimiento afectante y la voluntad tendente. En tanto que esa aprehensión es siempre sentiente o sensible, parte de los datos de los sentidos.

Estos datos afectan no solo a la inteligencia, ni nos dan solo la nuda realidad de la cosa, sino también a las otras dos dimensiones, y más en concreto al sentimiento. Hay un sentimiento trascendental, que es lo que Zubiri llamó “atemperamiento”, y que da lugar al trascendental *pulchrum*. Pero está también la dimensión talitativa, los sentimientos en tanto que tales, que también están dados en aprehensión y que, como dice Zubiri en el último texto citado, no son consecutivos a la intelección, sino modos de intelección de la realidad.

A la altura de 1980 parece que ya no le es de mucha ayuda la vieja distinción entre la “nuda realidad” de la cosa y su “actualidad”, ni el decir que los sentimientos son de la realidad, pero no como notas de su nuda realidad sino como notas de actualidad. No es un azar que esta distinción entre la nuda realidad y actualidad fuera difuminándose con el paso de los años, y que al final realidad y sustantividad se vinieran a identificar con actualidad. Pero este es otro problema.»

[Gracia, Diego: "Zubiri en los retos actuales de la antropología", en Pintor-Ramos, Antonio (Coord.): *Zubiri desde el siglo XXI*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2009, p. 140 ss.]



«El análisis de los sentidos es capital en el tema del sentimiento estético. No es que tengamos unos sentidos que proporcionan ciertos datos de la realidad al sentimiento, sino que el sentimiento es, en sí mismo, "sentiente", "afectante"; es "sentimiento afectante". Por ser sentiente, o afectante, el sentimiento posee un origen "impresivo".

Pero por ser una afección "sentimental", lo que en esa impresión impresiones es la "realidad". La "impresión de realidad" es, por tanto, no solo la estructura primaria de la intelección, el término del acto de intelección, sino también del sentimiento. La descripción de algunos sentidos nos pone de manifiesto la modalidad sentimental de la impresión de realidad.

Los sentidos son no solo "distintos", sino "diversos". No solo aprehendemos las cosas "impresivamente" según los distintos sentidos, sino que cada sentido nos da un modo diverso de aprehender las cosas como "realidad". Una cosa son las cualidades de las cosas aprehendidas por los distintos sentidos, y otra cosa son los modos diversos que tienen esas cualidades de quedar aprehendidas según los distintos sentidos.

"Los órganos de los sentidos sienten con un sentir en que lo sentido es aprehendido como realidad. Como cada sentido me presenta la realidad en forma distinta, resulta que hay diversos modos de impresión de realidad" (IRE, 100).

Zubiri, fundándose en los datos de la fisiología, describe hasta once "sentidos", por tanto, once "modos" de impresión de realidad. Y estos once modos no tienen que ver únicamente con el momento intelectual de la aprehensión, sino también con el momento sentimental.

La vista, por ejemplo, ha sido considerada desde la cultura griega como el sentido más rico en cualidades, y en su modo de presentación de la realidad se ha montada buena parte de toda la filosofía occidental, desde Platón hasta Husserl.

"La **vista** aprehende la cosa real como algo que está 'delante', digamos que está 'ante mí'. La cosa misma está ante mí según su propia configuración, según su *Eidos*" (IRE, 101). Otras culturas, como la semita, han montado su concepción del mundo en otros sentidos, como el **oído**.

"Ciertamente el sonido, está tan inmediatamente aprehendido como pueda estarlo un color en la vista. Pero en el sonido, la cosa sonora no está incluida en la audición, sino que el sonido nos remite a ella. Esta "remisión" es lo que según la significación etimológica del vocablo llamaré "noticia". Lo real del sonido es un modo de presentación propia: presentación notificante." (IRE, 101)

El “**olfato**”, cuyo modo de presentación es el “rastros”, etc.

La importancia del tema procede de que hay sentidos que nos dan modos de presentación muy próximos al sentimiento, que son, diríamos, la estructura impresiva del sentimiento de realidad. Así como el sentido de la vista se ha visto como la estructura impresiva del modo de presentación de lo real en la intelección, hay sentidos que hacen lo propio respecto del sentimiento. Es el caso, por ejemplo, del sentido del gusto.

“En el **gusto**, por el contrario, la cosa está presente, pero como realidad poseída, ‘de-gustada’. El sabor es más que noticia, o rastro: es la realidad misma presente como fruíble. Es la realidad misma la que como tal realidad tiene un momento formal de fruición” (IRE, 101).

La fruición parece que es al sentimiento lo que el *eidos* es a la intelección. Si el *eidos* es *eidos* de realidad, la fruición es fruición de realidad. De hecho, el término fruición nos volverá a salir al paso. La fruición, dice Zubiri, es el modo de estar presente lo real al sentimiento. Se trata, pro tanto, de un modo importante de presentación de lo real, tan importante, que es el origen estructural e impresivo del sentimiento estético.

Hay otros sentidos que también tienen que ver con el sentimiento.

“Tenemos ante todo el calor y el frío: son la presentación primaria de la realidad como **temperante**. Hay además la aprehensión de la realidad no simplemente como atemperante sino también como **afectante**: el dolor y el placer son el exponente primario de esta afección. La realidad es temperante y afectante” (IRE, 102).

No es casual que Zubiri repita aquí, en 1980, términos que ha utilizado en el curso sobre la estética, en 1975: la realidad como “atemperante”, como “temperie”, etc., ni que el sentimiento aparezca adjetivado como “afectante”, “sentimiento afectante”.

Son signos de lo que Zubiri venía pensando en sus últimos años sobre el sentimiento y que por razones múltiples no ha podido elevar a definitivo, como ha hecho con el acto de aprehensión intelectual. En este sentido, tampoco es nada casual que *Inteligencia y realidad* termine con la sugerencia de que habría que completar el análisis del acto propiamente intelectual atendiendo a los momentos de sentimiento afectante y voluntad tendente.

Al final, estos son momentos determinados por la estructura del inteligir mismo, esto es, por la estructura de la impresión de realidad. “Solo porque hay aprehensión sentiente de lo real, es decir, solo porque hay impresión de realidad hay sentimiento y volición” (IRE, 283). [...]

Modificación tónica y respuesta, o lo que es lo mismo, sentimiento afectante y voluntad tendente. Son el complemento de la intelección sentiente. La consideración del sentimiento afectante y voluntad tendente como complemento de la intelección sentiente significa dos cosas.

Primero, que, en la trilogía sobre la inteligencia sentiente, Zubiri ha fijado la mirada sobre el momento propiamente intelectual del acto de aprehensión de realidad, pero considera que este acto no agota completamente el análisis de la aprehensión de realidad, que es no solo sentiente, sino a la vez afectante y tendente, o mejor, no es solo intelectual, sino a la vez sentimental y volitivo.

Segundo, que esos otros dos momentos de la aprehensión es posible analizarlos posteriormente, sin que por ello queden dislocados, dado que ya ha quedado descrita la estructura o raíz originaria de todo acto de aprehensión: la "impresión de realidad". Por lo tanto, el acto de sentimiento en Zubiri hay que verlo surgir de la estructura misma del acto de aprehensión de realidad, si bien posee peculiaridades propias. [...]

Los sentimientos son de la realidad, y por tanto nos actualizan dimensiones de la misma, tan reales como la intelección o la volición. La realidad nos es dada en impresión, es decir, a través de los sentidos. La realidad, o mejor, la formalidad de realidad, es del sentimiento, igual que lo es de la intelección y de la volición.

"Es la realidad misma la que es entristeciente, la que es alegre o alegrante, la que puede ser amable, antipática u odiosa" (SSV, 337).

Por eso, frente a la concepción moderna de los sentimientos, Zubiri insiste en que los sentimientos no son meramente subjetivos. No es que la intelección nos dé la realidad y el sentimiento no. No existe ninguna diferencia en este aspecto.

El sentimiento actualiza notas de la realidad, igual que la intelección o el sentimiento. Ciertamente, se trata siempre de realidad actualizada en la aprehensión, y no lo que el realismo ingenuo o crítico entendía por realidad.»

[Pose Varela, Carlos: "La estética de Zubiri", en: Nicolás, Juan Antonio (ed.): *Guía Comares de Zubiri*. Granada: Editorial Comares, 2011, p. 490 ss.]



«Sin advertirlo explícitamente, se piensa que las cosas se nos dan de la misma forma a través de todos los sentidos. Pero no es así, Y con esto entro de lleno en el campo de la filosofía de Zubiri. Cada sentido del hombre es un modo peculiar de acceder a las cosas y, a la vez, una manera característica de manifestarse la realidad de esas cosas. Que esos modos de acceso y de manifestación se entrecrucen entre sí, puesto que todos ellos se "encuentran" en la realidad puesta de manifiesto, es algo perfectamente constatable. Pero cada uno de ellos tiene su peculiar forma de hacer manifiesta la realidad. Me detendré brevemente en unos pocos ejemplos:

La **vista** nos ofrece las cosas en tanto que aparecen "delante" de nosotros. La vista no ve lo que está "detrás", solo lo que está "delante" de nosotros.

El ámbito de la vista es la "delantidad". Las cosas se nos presentan entonces en tanto que "enfrentan" con nosotros, en tanto que nos da "la cara". Y esto hace que las cosas muestren su realidad como "pre-sencia": como un estar siendo enfrente de nosotros.

Pero el objeto formal de la vista –lo visible, o la visibilidad–, que abarca también la oscuridad misma, no atañe tan sólo a las "cosas" presentes, sino también al "campo visual" entero que se abre para ella. Dentro de ese campo visual, que es el horizonte de la "delantidad", aparecen las cosas con su "figura" propia. Las cosas se manifiestan a la vista dentro de un campo visual abarcado por ella, pero lo hacen en el modo de la "figuralidad": nos dan la "cara", como diría Platón.

Muy diferente es el modo de acceder a la realidad y de manifestarse la realidad de las cosas en el sentido del **oído**. Por medio de él se oye también lo que está lejos del alcance de la vista: oigo el sonido del viento en el tejado de mi casa; oigo el romper de las olas del mar en la lejanía; oigo a quien me habla detrás de mí.

En el oír no tengo –formal y propiamente– las cosas "delante". El sonar de lo sonoro "resuena" en mí –en mi propia realidad–. pero ese sonar que resuena en mí, me saca fuera de mí, hacia la cosa sonante "misma". Oigo el mar que suena a lo lejos. Oigo a las personas que pasan por la calle conversando. Las oigo a ellas mismas. Soy remitido por el sonido que oigo a la cosa misma que suena. Aquí no hay ninguna delante ni tendría por qué haberla. Aquí no hay un enfrentamiento con las cosas.

En el **tacto**, la realidad de las cosas se nos ofrece de forma más radical que cabe. La mejor manera de cerciorarse de que algo no es fantasmal o imaginario es tocarlo. Cuando toco una cosa, soy a la vez tocado por ella. El tacto de las cosas es siempre con-tacto. Ni delante ni lejanía: el tacto me proporciona inmediatez de lo real o, si se quiere, la realidad misma como inmediatez. Zubiri diría: la "nuda realidad".

Habría que continuar con el **olfato**, que nos proporciona la huella de la cosa, es decir, la cosa como ausencia, y con el **gusto**, donde aprehendemos la realidad fruitivamente, es decir, "a través" de la fruición.

Habría que continuar también con los sentidos internos. Basten los ejemplos facilitados para comprender la variedad y multiplicidad de modos en que se nos dan las cosas en su realidad.

Pues bien, volviendo a Sócrates, pienso que con él comienza la primacía de ver en la filosofía griega. ¡Qué lejos de él está –por ejemplo– Heráclito, en quien el sentido del oído es primordial! [...]

Es cierto que Sócrates pregunta habitualmente por cosas que conocemos de un modo diferente al de la vista: por la justicia o por el coraje. Pero su pregunta va orientada por el modo como se nos dan las cosas a la vista. Y así lo seguirá haciendo toda la filosofía desde los griegos hasta nosotros: filosofía será "teoría", será ver. [...] El modelo sobre el cual se basa el

enunciado –que es, sin embargo, algo que oímos– es el modelo del ver y del “hacer ver”. [...]

[En el mundo hebreo], el ver está supeditado al escuchar, Exactamente al revés de lo que ocurre en la filosofía griega a partir de Sócrates, donde todo sentir está supeditado al ver, y donde cualquier comprensión es interpretada como ver.»

[Rivera, J. E.: “Zubiri y Heidegger”, en Nicolás, Juan Antonio / Espinoza, Ricardo (eds.): *Zubiri ante Heidegger*. Barcelona: Herder, 2008, p. 18-21]



«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 "inteleccionismo" 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 "estimulico" 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 fenoménicamente 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]



«Kant, dando por buenos los análisis empiristas, parece entender que la alteridad es tan efímera y dispersa como los contenidos, limitándose a la acción de estimular los sentidos, algo que está muy próximo a lo que Zubiri llama "mero sentir" (antes "sentir estímulo") en el que las cosas son sólo "signos objetivos" (IRE 52) de una respuesta.

Pero esto no caracteriza al sentir como tal, sino sólo a una de sus modalidades. Hay otra modalidad en la que las notas también producen una afección, pero su forma de alteridad es que quedan aprehendidas como perteneciendo "de suyo" a la cosa que en ella nos afecta; esa formalidad es lo que Zubiri llamó "realidad" y lo que hay que destacar inmediatamente es que no se significa con ello ningún tipo de contenido ni nada tiene que ver con una supuesta existencia independiente, algo que habría que analizar después.

Lo único que se afirma es que las notas aparecen actualizadas, no como parte del acto de aprehenderlas (la aprehensión, a su vez, sólo es real en su acto), sino como "de suyo" *otras* que el acto en el que se tornan actuales; intelección, por tanto, no es algo previo, sino precisamente el acto en que las cosas se actualizan como reales. Las cosas aparecen, pues, como de suyo *en* la aprehensión y, entonces, "de suyo" nunca significa "en sí", como tantas veces se malentendió no sin cierta culpa de la exposición zubiriana; lo que habría que conceder al idealismo es que el modo de darse en aprehensión es siempre la referencia primera de cualquier acceso intelectual a las cosas y, por ello, no puede concederse al realismo tradicional que aprehendamos directamente las cosas en sí y menos todavía que las cosas sean en sí como las aprehendemos.

Pero si es preciso hablar de una "co-actualidad" de cosa real e intelección bajo la formalidad común de "realidad"; si por ello saber y realidad son "estricta y rigurosamente congéneres" (IRE 10), en la aprehensión misma la realidad aparece dada como un *prius* respecto a todo acto de actualización intelectual y, aunque su interpretación cree muchas dificultades, ésta es una tesis constante e irrenunciable de la obra de Zubiri. De hecho, se repite constantemente sin sombra de duda a lo largo de toda su madurez: SE 116, 381-382, 394-395, 406, 446-447; IRE 62, 140, 143, 146, 160, etc. Si no se acepta esta prioridad, la filosofía de Zubiri se viene abajo.

Por ello tampoco podrá concederse al idealismo que las notas aprehendidas lo sean originariamente "en mí" ni que sea alguna actividad del sujeto la que "informa", "concibe", "construye", "constituye" o "da sentido" primordialmente a los objetos, no porque sea del todo imposible algún tipo de "actividad" intelectual del sujeto, sino porque será siempre un momento muy parcial, derivado de algo dado originariamente, que, por otra parte, será el motor de esa actividad.

Aprehender las cosas como "realidad" es lo específico del inteligir. Por tanto, hay otra modalidad del sentir en la que éste es constitutivamente intelectual, un *sentir inteligente* o una *inteligencia sentiente*, algo que se actualiza en el acto intelectual y, por tanto, ignoramos inicialmente qué forma de realidad le corresponde: eso es lo que dice Zubiri cuando afirma que va a analizar la intelección *kath'énérgeia* y no *katà dýnamis*, en el fondo porque, como ya había dicho en su primer libro (PE 152), una "facultad" es

una problemática entidad metafísica y, aunque su estudio puede ser necesario (IRA 89-97), pertenece a un ámbito muy ulterior.

Realidad no es un contenido al lado de los contenidos concretos, como si se tratase de un gran continente vacío en el que vamos colocando las cosas reales; en rigor, "la" realidad no nos es dada, sino que siempre la aprehendemos en contenidos *reales* y en ellos es dada como un carácter inespecífico que hace que las cosas no se agoten en su concretez, sino que en ellas es dado algo que excede esa concretez y, por tanto, trasciende su efímera afección; la realidad misma es *transcendental*.

"Lo que es transcendental es aquello que constituye el término formal de la inteligencia, a saber, la realidad. Y esta realidad nos está presente en impresión. Por tanto, quien es transcendental es la realidad en impresión" (IRE 114). Aquí está el abismo infranqueable que separa a Zubiri de Kant: La filosofía es el estudio del ámbito transcendental y eso transcendental está *dado impresivamente* como forma de todos los contenidos de la impresión, pero de manera particular en el sentido de la kinestesia que muestra el contenido real direccionalmente –"realidad en hacia"– y, además, recubre todos los demás sentidos (IRE 108). ¿"Hacia dónde"?

Esa es toda la complejidad de la intelección: como la realidad en sí misma es transcendental, es preciso actualizar los dinamismos intelectivos para intentar determinar lo que sea en concreto esa realidad que fue aprehendida de modo inespecífico; sin embargo, nuestras intelecciones jamás alcanzarán plena adecuación porque la realidad, que aparece como un *prius*, seguirá presentándose siempre como algo que excede todas las intelecciones concretas. [...]

Zubiri está diciendo ni más ni menos que lo transcendental, es decir, aquello que es universalizable a todas las cosas, está dado en el sentir. [...] El objeto de la filosofía sólo puede ser el estudio de las cosas reales en tanto que "reales", es decir, en tanto que se insertan en el orden transcendental; como este orden no es nada distinto de las notas reales que configuran cada cosa, la filosofía no amplía nuestro conocimiento con objetos inéditos, sino los enfoca a la luz del orden transcendental, aslgo sin lo cual nuestro sistema de saberes no pasaría de un agregado de verdades azarosas.»

(1) La utilización del término clave "realidad" es en Zubiri un neologismo semántico. No encuentro manera de traducir en lenguaje kantiano la significación zubiriana del término: evidentemente no es *Realität* (como categoría del grupo de la "cualidad"), pero menos todavía *Dasein* (categoría de la "modalidad"). este me parece un punto álgido, que muestra de modo descarnado el abismo que separa a los mundos de Kant y Zubiri.

[Pintor-Ramos, Antonio: *Nudos en la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2006, p. 175-177]



«Lo que propiamente nos es presente no son las cosas sino colores y las figuras que los colores forman; resistencias a nuestras manos y miembros, mayores o menores, de uno u otro cariz; esto es, durezas y blanduras, la dureza del sólido, la resistencia deslizante del líquido o del fluido, del agua, del aire; olores buenos y malos, etéreos, aromáticos, especiosos, hedores, balsámicos, almizclados, punzantes, cabríos, repugnantes; rumores que son murmullos, ruidos, runrún, chirridos, estridores, zumbidos, estrépitos, estampidos, estruendos, y así hasta once clases de presencias que llamamos "objetos de los sentidos", pues es de advertir que el hombre no posee solo cinco sentidos, como reza la tradición, sino, por lo menos, once, que los psicólogos nos han enseñado a diferenciar muy bien.

Pero llamándolos "objetos de los sentidos" sustituimos los nombres directos de las cosas patentes que integran *prima facie* nuestro contorno con otros nombres que no los designan directamente, sino que pretenden indicar el mecanismo por el cual los advertimos o percibimos.

En vez de decir cosas que son colores y figuras, ruidos, olores, etc., tangibles, audibles, etc. Ahora bien, que existen para nosotros colores y figuras, sonidos, etc., *gracias a que* tenemos órganos corporales que cumplen la función psico-fisiológica de hacérselos sentir, de producir en nosotros las sensaciones de ellos, será todo lo verosímil que ustedes quieran, pero es solo una hipótesis, un intento nuestro de explicar esta maravillosa presencia a nosotros de nuestro contorno.

Se trata de dos verdades, muy elementales y básicas, pero de calidad u orden muy diferente: que las cosas cromáticas y sus formas, que los ruidos, las resistencias, lo duro y lo blando, lo áspero y lo pulimentado *está ahí*, es una verdad firme. Que todo eso está ahí *porque* tenemos órganos de los sentidos y estos son los que se llama en fisiología "energías específicas", es una verdad probable, solo probable, es decir, hipotética.»

[Ortega y Gasset, José: "El hombre y la gente" (1957). *Obras Completas*. Madrid: Revista de Occidente, vol. VII, 1964, p. 121-122]

Copyright © [Hispanoteca.eu](http://www.hispanoteca.eu) – 2023 – Alle Rechte vorbehalten