SENTIR E INTELIGIR

Sentidos e inteligencia – Unidad de sentir e inteligir – Dualismo tradicional

Ver: *Inteligencia concipiente / Inteligencia sentiente / Filosofía griega / Estímulo y estimulidad / Sentiscencia / Aísthesis / Impresión primordial se realidad / Impresión de realidad y contenido*

La aprehensión de la realidad es un acto unitario en el que participan simultáneamente los sentidos y la inteligencia. Los sentidos son inteligentes y la inteligencia es sentiente, lo cual significa que la realidad no es conocida únicamente por la razón teórica, como enseña la visión racionalista, sino también por mediación de los sentidos.

•

«Lo que de la cosa ha quedado distanciado en el campo de la realidad es lo que aquella cosa real es en realidad. ¿De qué manera? Alejándonos de su unidad con el momento campal de la realidad.

La cosa real no queda por tanto eliminada. Todo lo contrario. Porque es la cosa real la que nos tiene impelidos desde su realidad individual al campo de "la" realidad. Por tanto, esta impelencia no consiste en abandonar la cosa real, sino en mantenernos *en ella*, pero solamente como punto de apoyo para un repliegue intelectivo que deje en suspenso lo que esa cosa es "en realidad".

Esta suspensión es un movimiento propio: es un esfuerzo que llamo *retracción*. Retracción es intelección de la cosa real dejando en suspenso lo que es en realidad. Tomar distancia es pues, en definitiva, "movimiento de retracción". Estar lanzados por la cosa formalmente real al campo de "la" realidad es dejar en suspenso *retractivamente* lo que la cosa es en realidad.

Entonces está claro que la inteligencia sin dejar de estar en la realidad y sin abandonar las cosas reales, se sitúa ciertamente en ellas, pero en cierto modo "sobre" ellas. En "retracción", la inteligencia se sitúa "sobre" lo que las cosas son en realidad.

La articulación de esos dos momentos, entre el momento de retracción, y el momento de estar sobre las cosas, es esencial. Su desconocimiento ha sido fuente de un doble error.

En primer lugar, la inteligencia no "está" sobre las cosas por sí misma –fue un error de todo el idealismo desde Descartes hasta Schelling, y en el fondo hasta Husserl y Heidegeger– sino que "llega a estar" sobre las cosas por un movimiento de retracción frente a ellas. El "sobre" se funda en la "retracción". Y, en segundo lugar, aquello sobre lo que está la intelección no es la pura y simple realidad sino tan sólo lo que las cosas reales son "en realidad". [...]

Es decir, en la retracción inteligimos "la" realidad como algo abierto a lo que las cosas puedan ser en ella. Por tanto, estar en esta forma en "la" realidad, es estar *liberado* por lo pronto de lo que las cosas son en realidad. Pero esto no es abandonarlas. [...] En la retracción por tanto llevamos a cabo una liberación del "en realidad" apoyándonos en "la" realidad. Ver lo que las cosas son en realidad es inteligirlas liberadamente.

La cosa como mero término libre ya no "es" lo que la cosa es en realidad, sino tan sólo lo que "sería" en realidad. El "sería" es el modo propio y formal como la cosa está mantenida en retracción. [...] Las cosas reales, presentes ahora tan sólo como lo terminal de una aprehensión retractiva, tienen entonces una intrínseca ambivalencia. Por un lado, pertenecen a la realidad, y en su virtud son ya reales en su realidad primordial. Pero, por otro lado, lo que sean en realidad es momento meramente terminal de intelección: es simplemente lo que "serían" en realidad.

¿En qué consisten entonces más precisamente estas cosas en retracción? En impelencia, la intelección ya no es *aprehensión primordial* de realidad, sino *simple aprehensión*, mero término de intelección. Lo que la cosa es "en realidad" es ahora, y por lo pronto, simple aprehensión. Simple significa ahora ser mero término de aprehensión.

La filosofía clásica ha conceptuado siempre:

a) que la simple aprehensión es aprehensión de algo que formalmente no tiene ningún carácter de realidad, sino que por el contrario prescinde de este carácter;

b) que esta aprehensión es el primer acto propio de toda posible intelección;

c) que la intelección de algo formalmente real es siempre una intelección ulterior: el juicio.

El juicio es así la única intelección que envuelve formalmente el momento de realidad. Pero estas tres afirmaciones son a mi modo de ver falsas.

La simple aprehensión no prescinde formalmente del carácter de realidad, sino que formalmente lo mantiene: es que lo real aprehendido es en realidad un momento terminal y sólo un momento terminal de "la" realidad.

En cualquier simple aprehensión aprehendemos la cosa formalmente como si fuera un momento de algo que real y efectivamente es una realidad. No

se prescinde de la realidad: es imposible. Es la aprehensión tan sólo de lo que sería la cosa "en realidad".»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial, 1982, p. 84-87]

•

«La filosofía clásica no se ha hecho cuestión de en qué consiste formalmente el acto de inteligir. Ha descrito algunos actos intelectivos, pero no nos ha dicho en qué consiste el inteligir en cuando tal. Pues bien, pienso que inteligir consiste en aprehender formalmente algo como real.

En efecto, la aprehensión de lo real es en primer lugar un acto *exclusivo* de la inteligencia. Los estímulos aprehendidos por la inteligencia no están aprehendidos estimúlicamente, sino que están aprehendidos realmente. Aprehender la realidad es un acto esencialmente exclusivo de la inteligencia. Aprehender algo como real es el *acto elemental* de la inteligencia.

Todo acto intelectivo está constitutiva y esencialmente fundado en el acto de aprehensión de lo real como real. Todo otro acto intelectivo, tal como el idear, el concebir, el juzgar, etc., son maneras de aprehender la realidad. Así, concebir es concebir cómo fuera a ser lo real; juzgar es afirmar cómo la cosa es en realidad, etc. En todos los actos intelectuales aparece siempre este momento de versión a la realidad. La aprehensión de realidad es por esto el aco elemental de la inteligencia.

La filosofía clásica ha descrito mejor o peor algunos de estos actos intelectivos, pero ha resbalado sobre este momento de aprehensión de la cosa como realidad, sobre este acto elemental.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980 / 1991, p. 76-77]

•

«Uno de los grandes prejuicios que han gravitado sobre la filosofía ha sido el de pensar que lo esencial 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 aquí 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 suyas 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 intelectivo porque son modos como la realidad es sentido en cada uno de esos sentires.

A la misma conclusión llegamos tomando las cosas por la vertiente de la inteligencia: es la *inteligencia sentiente*. La inteligencia aprehende la realidad, pero no de una manera conceptiva, 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 delante, lo que se ha llamado *representación*, pero es completamente falto que inteligir sea representar, aunque el hombre pueda legítimamente tener representaciones. Cuando el hombre intelige 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 la 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-presentare*); 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 intelectivo 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 decía Kant– una base sobre la que sintéticamente haya que realizar la operación del "yo pienso", con la que concebimos, inteligimos 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.

La realidad del modo "hacia" se recubre con la realidad en todos los demás modos de presencia. Las consecuencias de esto son importantes, ya que 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 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".

Ahora bien, la inteligencia situada en "hacia" es justamente la razón. De ahí que el orto de la razón sea la inteligencia sentiente. Es el orto de la razón

porque razón es búsqueda, es ir hacia. La inteligencia no va hacia las cosas porque se proponga buscarlas; es al revés: la inteligencia se propone buscarlas precisamente porque está llevada por la realidad en el modo del "hacia".

Cuando Kant nos decía que, a diferencia del interés especulativo que mueve a la razón, necesitaba buscar un interés fundado en la razón práctica, un interés práctico o pragmático, Kant partía siempre del supuesto de que se trata de un "interés", de algo que, por tanto, está por así decirlo inyectado a la inteligencia y a la razón. Esto no es verdad.

Es el modo de presentación de la realidad lo que inexorablemente lleva consigo el que la inteligencia no solamente aprehenda el contenido de lo que está inmediatamente dado, sino que va a lo que está presente en forma de realidad en "hacia" lo que hay en el fondo de toda esa realidad.

No es que la inteligencia vaya "hacia" algo por un interés de ella, sino que la realidad inteligida, por su modo mismo de presentación, la pone aquí y ahora en situación de buscar.

En esta ida "hacia" el objeto, en esta "quaerencia", en este *intellectus quaerens* que va hacia el objeto, la razón hace muchas cosas; concibe efectivamente cómo puedan ser las cosas, se ha inventado el procedimiento de los conceptos abstractos cuya eficacia no puede negarse, etc. Pero no es esto lo único que hace porque, al final de todo eso, la inteligencia necesita confrontar todo lo que ha buscado con la realidad que está inmediata y primariamente presente. En este momento las cosas dan o quitan la razón al hombre.

Aquí es donde aparece la razón objetiva. La razón objetiva no es el concepto; son las cosas dando razón al hombre. […] La fruición intelectual es el calor de ese encuentro verdadero con las cosas *en* su realidad ya presentida.»

[Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 341-344]

•

«Es extraña y paradójica la ausencia de la sensibilidad a lo largo de toda la filosofía moderna. No más ni menos extraña, pero igualmente grave, que la ausencia entera del cuerpo de toda la antropología filosófica de Husserl y Heidegger. Esto es un poco inverosímil, pero así acontece. El hecho es ese: la eliminación radical de la sensibilidad.

Esta ausencia de la sensibilidad tiene una larga prehistoria. Toda ella se nutre de *algo* que, en definitiva, es a su modo verdad. Ese *algo* es el siguiente: Ciertamente, los sentidos nos presentan las cosas. De ello no hay duda ninguna. Pero ¿qué son las cosas? Esto no nos lo pueden decir los sentidos, los cuales solo nos dan los *datos* para contestar a esta pregunta, que, como tal, no se la puede plantear más que la inteligencia.

Entre la inteligencia y los sentidos hay la relación que un matemático establecía entre los datos de un problema y el problema mismo, en que los datos y las incógnitas, en su mutua y determinada relación, van a permitir y forzar la resolución o el despeje de la incógnita.

Es la inteligencia la que, con los datos de los sentidos y las relaciones primarias y elementales que la razón establece entre esos datos, va a plantearse el problema de qué sea la realidad. Y es, naturalmente, la inteligencia la que va a decirnos qué son las cosas reales.

No es difícil ver que esta concepción nutre todo el pensamiento del racionalismo en sus formas más temáticas y más larvadas. Nos dice Hermann Cohen que el verdadero realismo es el idealismo, porque *das Gegeben ist immer das Aufgegebene*, los datos no hacen sino plantear un problema a la inteligencia, que es la que tiene que resolverlo. Los sentidos no nos dicen lo que es la realidad. Ante tal afirmación cabría hacer esta pequeña interrogación. Si en los datos no está el momento de realidad, ¿de dónde lo va a sacar la inteligencia? […]

¿Qué se entiende por *dato*? Si yo veo una pared, unas sillas o unas mesas, estas percepciones mías, ¿son datos? Sí, innegablemente. Pero ¿qué significa ahí *dato*? ¿Significa lo mismo que, por ejemplo, los datos de un problema, datos *para* un problema? Esto será verdad en cierto momento, pero primaria y radicalmente no son datos *para* un problema sino *de* la realidad. Esta es la cuestión.

La función del dato sensible no es plantear un problema a la inteligencia, sino ser la vía primaria de acceso a la realidad. Y esto es lo que aquella preterición de la sensibilidad en el planteamiento del problema filosófico va dejando completamente en el olvido.

La sensibilidad por sí misma es una vía, *la* vía de acceso de la inteligencia y del hombre en general a la realidad. Son datos los datos sensibles, pero no *para* una inteligencia sino *de* la realidad.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 16-18]

•

«No hay dos actos: uno de sentir y otro de inteligir, sino un solo acto para una misma cosa: la realidad estimulante. La inteligencia no "ve" la realidad impasiblemente, como decían Platón y Aristóteles, sino impresivamente. La inteligencia humana está en la realidad no comprensivamente, sino impresivamente.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1986, p. 35]

•

«Necesitamos encontrarnos con algo antes de entender. Un λόγος (logos) que fuese *encuentro*. Schleiermacher diría que es el sentimiento. Pero el sentimiento radica sobre algo que se ha encontrado, pero no es el encuentro. Encuentro es una relación universal.»

[Zubiri, Xavier: *Cursos universitarios. Volumen III (1933-1934)*. Madrid: Alianza Editorial, 2012, p. 385]

•

«Para la filosofía clásica, la realidad está dada por los sentidos "a" la inteligencia. Es el dualismo radical entre inteligir y sentir. La inteligencia concibe y juzga acerca de la realidad que está dada a la inteligencia previamente a su intelección misma. Estos conceptos y juicios conducen a una cierta idea de lo real.

Por lo pronto, a la idea de la realidad articulada según conceptos genéricos supremos: son las categorías aristotélicas. Pero, sobre todo, la intelección conduce a un concepto anterior a los géneros supremos: es el concepto de ente.

Este concepto, se nos dice, está implicado en toda concepción intelectual, y toda concepción intelectual se reduce a él: "ente" es un concepto transcendental. Lo que llamamos cosa es "ente". Y por esto hablaba antes de la entidad de la cosa real.

Toda la idea de relación en sus tres aspectos, categorial, constitutivo y transcendental, está fundada en la idea de ente. Y como a su vez esta conceptuación pende de que lo real es algo dado por los sentidos "a" la inteligencia que concibe y juzga, resulta que todo está pendiente de esta idea de la inteligencia como algo concipiente y hondamente separado del sentir. Ahora bien, ¿es esto verdad? ¿Es verdad que la inteligencia sea primariamente *inteligencia concipiente*?

A mi modo de ver, inteligencia no consiste en concebir lo dado "a" ella por los sentidos, sino que consiste en aprehender como real lo dado sentientemente "en" ella. Por tanto, la inteligencia no es inteligencia concipiente, sino *inteligencia sentiente*.

Inteligir, según pienso, es el acto que consiste formalmente en aprehender las cosas como reales. La filosofía clásica describió algunos actos de intelección, pero no se hizo cuestión expresa del carácter formal de la intelección.»

[Zubiri, Xavier: *Escritos menores* (1953-1983). Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 187]

•

«En una o en otra forma, en esta concepción tanto griega y medieval como kantiana, la metafísica ha sido siempre algo "transfísico" en el sentido de allende lo físico, en el sentido de lo transcendente. Solo una crítica radical de la dualidad del inteligir y del sentir, esto es, solo una *inteligencia sentiente*, puede conducir a una concepción unitaria de lo real.

No se trata de la *unidad del objeto* en cuanto objeto de conocimiento, sino de la *unidad de lo real* mismo unitariamente aprehendido. Es decir, no se trata de inteligencia sensible, sino de inteligencia sentiente: impresión de

realidad. En ella, el momento de realidad y su transcendentalidad son estricta y formalmente físicos.

En este sentido de "física del trans", y solo en este sentido, la transcendentaliad de la impresión e realidad es un carácter formalmente metafísico: es lo metafísico no como intelección de lo transcendente, sino como prehensión sentiente de la física transcendentalidad de lo real.

Con la inteligencia concipiente se pensó que lo transcendental es algo que está no solo allende la realidad física, sino que es una especie de canon de todo lo real. Lo transcendental sería así *a priori*, y además algo *concluso*. Ya hemos visto que lo transcendental no es *a priori*.

Añado ahora que tampoco es algo concluso, es decir, la transcendentalidad no es un conjunto de caracteres de lo real fijos y fijados de una vez para todas. Por el contrario, es un carácter constitutivamente *abierto*.

Ser real en cuanto real es algo que pende de lo que sean las cosas reales y, por tanto, algo abierto, porque no sabemos ni podemos saber si está fijado o no el elenco de tipos de cosas reales; es decir, de lo que es realidad en cuanto realidad. No se trata de que esté abierto el tipo de cosas reales, sino de que esté abierto qué sea la realidad en cuanto tal.

Los griegos pensaron, por ejemplo, que el carácter de sustancia expresaba lo real en cuanto tal. Pero la subsistencia personal es otro tipo de realidad en cuanto tal en el que los griegos no pensaron.

Por esto, al considerar la novedad de la realidad personal en cuanto realidad subsistente, la filosofía se vio forzada a rehacer la idea de realidad en cuanto realidad desde el punto de vista no sustancial sino subsistencial.

Cierto que, en la metafísica clásica, desgraciadamente, se ha considerado la subsistencia como modo sustancial, lo cual, a mi entender, ha desbaratado la subsistencia. Pero ello no obsta para lo que aquí tratamos, a saber, que el carácter de realidad en cuanto realidad sea algo abierto y no fijado de una vez para todas.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1998, p. 130-131]

•

«El hombre se hace cargo de la realidad cuando no le basta con sentir. Por tanto. Lo primero que inteligimos son los estímulos como realidades, y los inteligimos así justo para poder dar una respuesta adecuada. Ambas habitudes se hallan en perfecta continuidad. Porque esta continuidad consiste justamente en la *persistencia de la estimulación*. La estimulación no es solo persistente, sino que confiere una unidad a los dos actos: solo por ello se da continuidad entre ellos. No es una continuidad entre sensibilidad e intelección, sino verdadera unidad.

Se podría pensar que esta *unidad* se funda en el "objeto" de ambos actos: se trataría de una *unidad objetiva*. En el fondo es la concepción clásica:

nada es inteligido si de alguna manera no ha sido sentido. ["Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu", "Nada está en el intelecto que no haya estado primero en los sentidos", cita clásica atribuida a Aristóteles y posteriormente adoptada por los filósofos escolásticos y especialmente por John Locke en el contexto del empirismo: todo conocimiento proviene, en última instancia, de la experiencia sensorial.]

El propio Kant se apoya en esta unidad objetiva. Para ello hace de los conceptos la forma de la objetividad: es una síntesis, una unidad sintética objetiva. Esto es, se piensa que el estímulo es primero sentido y que luego se le convierte en objeto de intelección. Pero esto es imposible.

Primero, porque de hecho la forma más elemental y decisiva de hacernos cargo de la realidad no consiste en ponerse a pensar "sobre" lo que estamos aprehendiendo, sino que esta aprehensión constituye un inmediato modo de referencia a lo estimulante, esto es, un modo que no es objetual.

Pero, además, hay otra razón más honda: es la que concierne al orto mismo de la intelección. Porque la intelección no surge retrotrayéndose en cierto modo de la estimulación, y haciendo de ella un objeto, sino que se intelige la estimulación "estimulando". La estimulación no queda "extrañada" y convertida en objeto, sino que está "entrañada" en su misma estimulación.

No hay solo estímulo, sino también estimulación. Lo cual significa que la unidad entre intelección y aprehensión sensible no consiste en la *unidad de su objeto*, sino que dentro de su esencial irreductibilidad es una *unidad en el modo* mismo de aprehensión. ¿Cuál es esta unidad modal? Es lo que hay que precisar.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1986, p. 32-33]

•

«Por tanto la idea misma de ente está viciada de raíz en la inteligencia concipiente. Realidad no es ente, sino formalidad del «de suyo». Y lo real es ente sólo como actualidad en un mundo.

Finalmente, el ser de que se nos habla es el ser de la inteligencia concipiente: es el *ser entendido*. Ahora bien, primaria y radicalmente el ser no es algo entendido, sino que es *ser sentido*: es la oblicuidad de la aprehensión sentiente del ser.

La vieja tesis de Parménides canonizó la oposición entre inteligir y sentir, que ha gravitado a lo largo de toda nuestra filosofía. Sin embargo, esta oposición no existe. Inteligir es aprehender lo real, y esta aprehensión es sentiente. El ser no es sino el momento oblicuo de lo aprehendido en impresión de realidad.

Desde la inteligencia concipiente, lo inteligido en modo recto es el «ser». De aquí resultaría que lo oblicuo sería la aprensión de lo real: sería lo que podríamos llamar la *oblicuidad de lo real*. Y esto constituye a mi modo de

ver el vicio radical de la filosofía europea en este punto (sólo en este punto, naturalmente).

El ser entendido, tomado y por sí mismo, es siempre y sólo la expresión humana del ser oblicuamente sentido en la impresión de realidad.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980 / 1991, p. 227-228]

•

«Las cosas no están presentes solamente en los conceptos, sino también en el sentir. [...] Todo lo real es *extra animam*, es extra-objetivo; pero no todo lo extra-objetivo o *extra animam* tiene carácter de realidad.

Entre el *esse objectivum*, que no es sino *intra animam*, y el *esse* real *extra animam*, hay el *esse* de la cosa-estímulo *qua* estímulo, que es extra-objetivo y *extra animam*, y que, sin embargo, no tiene la formalidad de lo real. Realidad, pues, no es sinónimo de extra-animidad.

Por consiguiente, el dualismo decisivo en este punto no es el dualismo "objetivo-extraobjetivo", sino el dualismo "estímulo-realidad". El primero se refiere a la función meramente concipiente de la inteligencia, mientras que el segundo se refiere a la función primaria de ésta: es el dualismo "puro sentir-inteligencia sentiente".

Aquí, y no en la extraobjetividad conceptual, en la extra-animidad, es donde hay que incardinar el problema de la realidad.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1962, p. 392-393]

•

«Kant opera constantemente con la frase: "las impresiones que las cosas producen en nosotros". Para entenderla debidamente es preciso recordar lo que la tradición misma, viviente aún en Leibniz, nos enseña acerca de estas impresiones.

Las cosas corpóreas manifiestan su ser no sólo actuando sobre las demás cosas, sino muy especialmente sobre el hombre, y ello en sentido eminente, porque sólo en él se da el manifestarse en cuanto tal.

Por esto, la manifestación de las cosas corpóreas se llama "impresión sensible". Pero no ha de verse en este vocablo lo que más tarde llamará la psicología empírica "sensación".

Desde Aristóteles, la afección sensible, el *pathos* sensible, no significa esa peculiar conmoción humana que tiene el vocablo en su sentido usual, sino que el adjetivo "sensible" viene a indicar ya que en la impresión de algo se hace sensible este algo, y que, por tanto, la impresión consiste primariamente en una presencia o manifestación. Hay en ella dos dimensiones.

Por un lado, en la impresión "*me* siento impresionado"; por otro, se me hace presente la cualidad de la cosa, "tengo la impresión *de la cosa*". Así, por ejemplo, tratándose del calor, "siento calor" y siento también a una la temperatura de la cosa caliente.

A esta doble actualización se refiere Kant cuando trata los fenómenos como impresiones sensibles. No son un *efecto* que, por ejemplo, el calor produce sobre mi vista. No es que mi sensación de color, como efecto, manifieste la actividad de una causa extraña –el color real–, sino que en el color sentido –que es, a una, sensación mía y color de la cosa– se manifiesta, se patentiza lo que es la cosa coloreada.

El "ser-sentido" no crea el contenido del fenómeno: lo hace tan sólo patente. Es cierto que la metafísica, desde el siglo XIV hasta Suárez, ha acentuado cada vez más la parte activa que tiene el hombre en la constitución de esa "patencia", y ha ido complicando, por esto, la idea de fenómeno con la de subjetividad.

Pero ello no obsta para que, cualquiera que sea el *mecanismo* de la impresión sensible y la participación que en él pueda tener la actividad subjetiva, su *resultado formal* sea, para esa misma metafísica, el que acabamos de describir. Sin esto no se entendería la filosofía moderna, desde Descartes hasta Kant, incluyendo el empirismo inglés.»

[Zubiri, Xavier: *Naturaleza, Historia, Dios.* Madrid: Editora Nacional, 1944, p. 83-84]

•

«Experiencia no es forzosamente esto que Aristóteles llamó *empeiría*. Porque lo percibido y retenido no es sólo la cualidad sino la formalidad de realidad.

Aristóteles separó tajantemente lo sensible y lo inteligible, y por tanto jamás conceptuó ese sentir intelectivo, cuyo momento formal he llamado impresión de realidad.

Experiencia no es sólo mismidad empírica. La *empeiría* es tan sólo un modo de experiencia.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza Editorial, 1983, p. 224-225]

•

«Es que es imposible una prioridad intrínseca del saber sobre la realidad ni de la realidad sobre el saber. El saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres. No hay prioridad de lo uno sobre lo otro. [...] Realidad es el carácter formal – la formalidad – según el cual lo aprehendido es algo «en propio», algo «de suyo». Y saber es aprehender algo según esta formalidad. [...]

La presunta anterioridad crítica del saber sobre la realidad, esto es sobre lo sabido, no es en el fondo sino una especie de timorato titubeo en el arranque mismo del filosofar. Algo así a como si alguien que quiere abrir una puerta se pasara horas estudiando el movimiento de los músculos de su mano; probablemente no llegará nunca a abrir la puerta. [...]

Publicar este estudio sobre la inteligencia después de haber publicado un estudio sobre la esencia, no significa colmar el vacío de una necesidad insatisfecha; significa por el contrario mostrar sobre la marcha que el estudio del saber no es anterior al estudio de la realidad.

El «después» a que antes me refería no es pues una mera constatación de hecho sino la mostración en acto de la deliberada repulsa de toda crítica del saber como fundamento previo al estudio de lo real. [...]

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. No se trata de que sea una intelección vertida primariamente a lo sensible, sino que se trata del inteligir y del sentir en su propia estructura formal.

No se trata de inteligir lo sensible y de sentir lo inteligible, sino de que inteligir y sentir constituyen estructuralmente –si se quiere emplear un vocablo y un concepto impropios en este lugar– una sola facultad, la inteligencia sentiente.

El sentir humano y el inteligir no sólo 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 intelectivo 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.

¿Cuál es la índole formal de este acto? Es lo que llamo la mera actualidad de lo real.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1998, pp. 10-13]

•

«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'enérgein*), 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.

Pero aquí es donde se desliza un segundo equívoco. En la filosofía griega y medieval, la filosofía se deslizó desde el acto a la facultad. Pues bien, en la filosofía moderna hay desde Descartes un deslizamiento en otra dirección. Es un deslizamiento dentro del acto mismo de intelección. Se ha considerado, en efecto, que tanto el inteligir como el sentir son distintas maneras de darse cuenta de las cosas. Inteligir y sentir serían dos modos de darse cuenta, es decir, dos *modos de conciencia*. Dejando de lado por el momento el sentir, se nos dice que intelección es conciencia, con lo cual la intelección como acto es acto de conciencia.

Es la idea que ha corrido por toda la filosofía moderna y que culmina en la fenomenología de Husserl. La filosofía de Husserl quiere ser un análisis de la conciencia y de sus actos.

Sin embargo, esta concepción resbala sobre la esencia de la intelección como acto. Al rechazar la idea de acto de una facultad, lo que la filosofía ha hecho es sustantivar el "darse cuenta" haciendo de la intelección un acto de conciencia.»

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

•

«La filosofía desde sus orígenes comenzó oponiendo lo que llamamos inteligir a lo que llamamos sentir. Se ha limitado a estudiar los diversos actos intelectivos, pero no nos ha dicho qué sea inteligir. Y lo extraño es que esto mismo ha acontecido en la filosofía con el sentir.

Se han estudiado los diversos sentires según los diversos "sentidos" que el hombre posee. Pero si se pregunte en qué consiste la índole formal del sentir, esto es qué es el sentir en cuanto tal, nos encontramos con que en el fondo la cuestión misma no fue ni planteada.

De ahí una consecuencia, a mi modo de ver sumamente grave. Como no se ha determinado qué sean el inteligir y el sentir en cuanto tales, resulta que su presunta oposición queda entonces en el aire. ¿A qué y en qué se oponen inteligir y sentir si no se nos dice antes en qué consiste cada uno formalmente?»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980 / 1991, p. 24-25]

•

«Sentir no es lo mismo que inteligir. Pero esta diferencia, ¿es una oposición? La filosofía clásica ha opuesto siempre el inteligir al sentir. Inclusive cuando ha intentado alguna vez con Kant unificarlos se ha tratado siempre de "unificación", pero no de "unidad" estructural formal. Es que la filosofía clásica, al igual que no conceptuó qué sea formalmente inteligir, así tampoco conceptuó qué sea formalmente sentir.

Con lo cual aquella presunta oposición quedó en el aire. Ya hemos visto qué sea inteligir: es aprehender algo como real, es decir en formalidad de realidad. ¿Qué es sentir? Aquí se oculta una confusión que es menester disipar.

El no haber reparado en ello cargó a la filosofía de penosas consecuencias. Sentir, en efecto, consiste en aprehender algo impresivamente. Pero sentir puede denotar "sólo sentir". El "sólo" no es una precisión conceptual meramente negativa, sino que es un modo positivo propio del sentir como impresión: es lo que he llamado puro sentir.

El sentir aprehende algo impresivamente. El puro sentir aprehende este algo impresionante en formalidad de estimulidad. Por tanto, sentir no es formalmente idéntico a puro sentir. El puro sentir es tan sólo un modo del sentir en cuanto tal.

De ahí que haya que distinguir cuidadosamente estos dos aspectos en eso que designamos con el único vocablo "sentir": sentir en cuanto sentir y puro sentir.

El no haber reparado en ello ha dado lugar a graves consecuencias. La primera y radical es la idea de la oposición entre inteligir y sentir. Pero esta oposición no es tal. Inteligir y sentir no se oponen. Los que se oponen son el puro sentir y el inteligir. El puro sentir siente lo aprehendido en formalidad de realidad. Si de facultades quiere hablarse, habrá que decir que el puro sentir es la facultad de estimulidad, y que el inteligir es la facultad de realidad. [...]

Entonces es claro que el puro sentir y el inteligir son tan sólo modos de aprehensión sensible. Por tanto, se inscriben ambos dentro del sentir. Por tanto, se inscriben ambos dentro del sentir. Al puro sentir corresponde otro modo de sentir que es un sentir intelectivo. Esta es la estricta oposición: puro sentir y sentir intelectivo. Pero ambos son dos modos de sentir.

La filosofía clásica confundió el sentir con el puro sentir, con lo cual conceptuó que entre sentir y inteligir hay oposición. No es así. La prueba está en que hay impresión de realidad. Impresión de realidad en cuanto impresión es sentir.

Pero por ser de realidad es inteligir. Impresión de realidad es formalmente sentir y inteligir. En la impresión de realidad sentir y inteligir no son sino dos momentos suyos. Es una superación radical y esencial del dualismo entre sentir y inteligir. Desde Parménides hasta Platón y Aristóteles, la

filosofía se ha constituido desde el dualismo según el cual la cosa es algo "sentido", y a la vez algo que "es".

En medio de todas las discusiones sobre el dualismo o no dualismo de las cosas, se ha dejado intacta la dualidad de los dos actos: el acto de sentir y el acto de inteligir. Pues bien, pienso que en el hombre sentir y inteligir no son dos actos, cada uno completo en su orden, sino que son dos momentos de un solo acto, de una impresión una y única, de la impresión de realidad. Es necesario determinar ahora esta intrínseca y formal unidad. [...]

Separado del inteligir, el término que nos quede no es "sentir", sino que es "puro sentir". Jamás tendremos un sentir separado sin formalidad propia. Al no tener la formalidad de realidad (puesto que hemos separado el sentir de la inteligencia), el sentir tiene la formalidad de estimulidad. No hay, pues, dos actos, sino dos momentos de un acto único. El momento siempre es "impresión", el momento intelectivo es "de realidad". La unidad de ambos momentos es la impresión de realidad. ¿Qué es esta unidad?

Esta unidad no es una síntesis, como podría pensar Kant. Porque nos e trata de que los actos conformen un solo objeto. La unidad en cuestión no es una *síntesis objetiva*, sino que es *unidad formal estructural*. Es esencial subrayarlo: es el sentir el que siente la realidad, y es el inteligir el que intelige lo real impresivamente.

La impresión de realidad en su unidad estructural es un hecho. Y este hecho es la superación del dualismo clásico entre sentir y inteligir, que ha gravitado imperturbablemente a lo largo de la historia de la filosofía. Para superar este dualismo no se trata, pues, de llevar a cabo esfuerzos conceptuales, sino de llevar a cabo un esfuerzo de atención al hecho mismo de la impresión de realidad.

En la concepción de los dos actos, un acto de sentir y otro de inteligir, se piensa que lo aprendido por el sentir está dado "a" la inteligencia para que ésta lo intelija. Inteligir sería 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 eso esta inteligencia sería lo que yo llamo *inteligencia sentiente*. Pero esto no es así: la impresión de realidad es sólo y único acto, el acto de aprehensión primordial de realidad. [...]

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. Por tanto, es un sentir que es intelectivo en cuanto sentir.

Entonces la *inteligencia* es *sentiente*. Inteligencia sentiente consiste en que el inteligir mismo no es sino un momento de la impresión: el momento de la formalidad de su alteridad. Sentir algo real es formalmente estar sintiendo intelectivamente. La intelección no es intelección "de" lo sensible, sino que es intelección "en" el sentir mismo. [...] Intelección sentiente es aprehensión impresiva de un contenido en formalidad de realidad: es justo la impresión de realidad.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980 / 1991, p. 79-84]

•

«Se ha dicho que los datos sensibles consisten en ser una *intuición*. Tengo una intuición de lo que es un color, de lo que es un sonido, de lo que es una mesa. Tengo una intuición en un sentido muy general. No hagamos cuestión de si la percepción está estructurada en una forma o en otra.

Comoquiera que sea, una vez terminada la percepción, el hombre tiene una intuición de lo que es una mesa, por ejemplo. Tenemos, por tanto, una intuición; y como el hombre carece de intuición intelectual, se concede de buen grado que los sentidos tienen una función esencial que desempeñar en la intelección humana, *pero* en tanto que intuición. Y ésta es la cuestión. Pues uno no puede dejar de interrogarse sobre lo que quiere decirse al hablar de intuición.

¿Qué se entiende por *intuición*? Se dice, desde los tiempos de Aristóteles, que este carácter intuitivo es un conocimiento, una *ignoticia*, una γνῶσις [gnôsis, 'conocimiento']. Aristóteles y Platón lo llamaban también una αἴσθησις [aísthesis, 'percepción'], que se caracteriza por ser una presencia in-mediata de la cosa sentida ante el hombre (Platón, *Theait*., 193d5-e4; y Aristóteles, *Met.* I, 1, 981b10-11).

Pero, si se urge y se pregunta qué se entiende por esa inmediatez, se nos da un concepto negativo: que no haya conceptos interpuestos entre la mente y las cosas, que no haya interpuestos otros tipos de mediación, como las imágenes, los recuerdos, etc., los que se quiera, sino que sea una cosa absolutamente in-mediata.

Con lo cual aparece la intuición sensible como una especie de singular y minúsculo acto cognoscitivo respecto a lo que sería la inteligencia, la cual puede hacer otras cosas, como elaborar ideas, conceptos generales, afirmaciones, razonamientos complicados, pero nunca puede producir intuición.

Y la intuición, al revés, sería una especie de conocimiento κατ'έξοχήν, el conocimiento por excelencia, justo en lo que tiene de intuición. Con lo cual, a su vez, aparece la inteligencia como un *Ersatz*, como una especie de sucedáneo, *faut de mieux* [a falta de algo mejor], de lo que el hombre puede hacer cuando no tiene intuición de las cosas.

Esta subsunción de la sensibilidad en la intuición, a mi modo de ver, ha sido nefasta en la historia entera de la filosofía. Pues no veo por qué razón se va a eliminar de la intuición sensible ese momento que más la caracteriza formalmente, en tanto que sensible, y se le va a restar de todos los otros momentos, para no quedarse sino con la intuición, que *de facto* se afirma que es sensible, pero que podría ser exactamente igual, qué sé yo, introducida en el espíritu del hombre por un acto *de potencia Dei absoluta*.

Y, en efecto, alguna vez ha cruzado por la mente de los filósofos esta pregunta u objeción. Al menos las cosas que se dicen de esta intuición denuncian que la cuestión estaba allí latente.

Así, nos encontramos con que Husserl nos dice qué quiere entender por intuición y afirma, por lo pronto, que en la intuición tenemos la presencia *originaria* de un objeto (*Ideen*, § 1 y 3, pp. 7-8 y11). No se trata de que yo esté pensando, por ejemplo, en Toledo o de que, a través de un cuadro que tengo enfrente, está fijándome en Toledo de una manera indirecta.

No, Yo tendría Toledo en sí mismo, por ejemplo, si, cerrando los ojos, estuviese viendo el Toledo que he visto muchas veces, al estar pensando en él. Tendríamos entonces una presencia originaria: la de Toledo mismo, y no la de Toledo visto *a través* de una imagen de dicha ciudad. Pero no basta con esto –dice Husserl–.

Las cosas pueden estar originariamente presentes de muchas maneras; por ejemplo, la que se consigue cerrando los ojos y tratando de reavivar mi percepción de las distintas calles de Toledo. Y, sin embargo, esto no es una intuición sensible. ¿Por qué razón? Porque le falta –diría Husserl– el carácter decisivo de la intuición sensible, consistente –según él– en que su objeto está no sólo presente originariamente, sino que además está *corporalmente*, *leibhaftig* –en expresión suya–, en carne y hueso. Toledo en sí mismo, caso de nuestro ejemplo.

No puede dejarse de reconocer que esto es un avance innegable en el problema. Pero uno tiene derecho a preguntar a Husserl qué entiende por estar presente *en carne y hueso*. Con lo que la cuestión queda, pues, sumergida de nuevo en la oscuridad.

Y es que, a pesar de todos estos esfuerzos por acotar el fenómeno de la sensibilidad, se ha eliminado el momento característico de la intuición sensible a favor de lo que la misma tiene de acto cognoscitivo, elemental y definitivo, al olvidar justamente el modo preciso y formal de cómo transcurre la presencia del objeto en la intuición sensible, a saber, por impresión.

Se atiende sólo a la intuición, olvidando en que consiste lo *sensible* de esa intuición. Esto es esencial en el problema. ¿Cómo se va a negar que los objetos de la sensibilidad, sea cualquiera el carácter de ser datos de la realidad, sea cualquiera la función intuitiva que dentro de un conocimiento pueden desempeñar, están presentes al hombre por impresión? […]

La filosofía no ha operado sobre el carácter impresivo de esos objetos. Ahora bien, esto es una grave limitación que impedirá aprehender lo propio y específico del fenómeno sensible: el objeto, intuitivamente dado, está presente en carne y hueso precisamente por vía de impresión.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 19-22]

•

«Cuando Aristóteles quiere establecer la diferencia entre el νοῦς y la αἴσθησις, el primer carácter que señala en esa diferencia es que el objeto de la αἴσθησις, de la sensibilidad, afecta; dice, en cambio, que el entendimiento es ἀπαθής, impasible, que la intelección es impasible.

Sea o no así –ésta es otra historia–, aquí lo cierto es que se caracteriza el objeto de la sensibilidad por ser una impresión.

Y, en efecto, por le nos la filosofía antigua ha utilizado este concepto de impresión, quizás sin haber sacado de él el partido que debe sacársele, y habiendo dado lugar a que cada vez más se haya olvidado el momento de impresión a beneficio del momento de intuición.

Después, en el comienzo de la filosofía moderna, se ha insistido en que la impresión es siempre algo subjetivo: Los objetos me afectan, sí, mas ¡allá yo con mis afecciones! Entonces, ¿qué tiene que ver eso con la realidad afectante en sí misma?

Todo el empirismo montaba su argumentación idealista frente al mundo sensible, o al mundo material, sobre esta doble consideración: que, efectivamente, ese mundo es impresión, de él tenemos impresión, y que toda impresión es subjetiva, es una mera afección del sujeto. No llegó, sin embargo, a hacerse cuestión detallada de qué es eso de una impresión. [...]

Pero si nos atenemos a los hechos, esa afección está caracterizada por otro momento, a saber: que en ella nos es presente lo que nos afecta, nos es presente la alteridad en la afección. Y esto es propiamente hablando lo que constituye la impresión.

La impresión no es tan sólo una afección que la realidad psicosomática humana posee, sino que es una afección en la que nos es presente la alteridad, algo otro, o el sí mismo en tanto que otro –poco importa para el caso–, y en virtud de la cual esa impresión es justamente una intuición, un dato; mas un dato que nos es presente en afección y en impresión.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 22-23]

•

«No sólo en la historia entera de la filosofía sino en toda la historia de los saberes humanos, se ha considerado que los sentidos nos dan cosas reales y que es así como éstas están dadas. Por consiguiente, la inteligencia, si algo tiene que hacer con ellas, es lo que los sentidos no pueden hacer, que es entenderlas y saber lo que son.

Pero en cuanto tales, las cosas reales nos están ya dadas por los sentidos. Tenemos, pues, aquí una dualidad, sensibilidad-inteligencia, que es menester esclarecer en el exordio mismo del problema, ya que es la que nos conducirá de una manera directa a descubrir en qué consiste concretamente el modo como eso que llamamos *realidad en cuanto tal* le es presente al hombre, y sobre la cual se pregunta el hombre muchas cosas.

Que estos presuntos *datos* exclusivos de la sensibilidad son una cosa ancestral en filosofía es evidente, pero también es terriblemente dudosa. Para ver esto, basta con echar mano de tres libros contemporáneos. El primero de ellos es la *Fenomenología* de Edmund Husserl.

Husserl hace un análisis de los actos intencionales con que el hombre se refiere a las cosas. Y nos dice que no en todos, pero sí en casi todos hay aprehensión del mundo sensible: así, en una percepción hay unos momentos intencionales según los cuales mi conciencia se refiere, por ejemplo, a esta mesa, que tiene una determinada forma, que se queda aquí cuando yo me voy, que puede estar aún, aunque yo no la mire, etc.

Este momento claramente intencional está compuesto, como toda intencionalidad, de dos aspectos: el aspecto noético del acto, por el cual yo me refiero a la mesa, y su noema, aquello que el acto menciona.

Pero Husserl dice, además, que, si vamos quitando las intenciones, nos quedamos en la percepción con algo que no es intención y que él llama *materia*, ὕλη, el elemento hilético de la percepción.

De este elemento hilético de la percepción, se esperaría que Husserl hubiera dicho grandes cosas. Pero uno abre el libro y con gran pasmo lee: "Lo que llamamos sensibilidad en sentido estricto represente el residuo fenomenológico de lo que en una percepción externa normal nos queda, después que hemos quitado la intención".

¿Se puede llamar a lo hilético un mero residuo, sin más? Residuo ¿de qué? La cosa no deja de ser pasmosa en un fenomenólogo, cuando, más aún, dice luego que esta diferencia pertenece a uno de los problemas fundamentales de la fenomenología.

Sí, pero resulta que la materia nunca desempeñó ningún papel en la fenomenología de Husserl, como no fuera para apoyar en ella una intención *única*, sobre la cual va a hacer incidir su reflexión filosófica. Porque ¿qué función desempeña la materia que no sea meramente residual? Y, si lo es, ¿por qué es ésta la función de los sentidos? ¿Se puede llamar a la sensibilidad en bloque un residuo fenomenológico, *die Sinnlichkeit ein phänomenologisches Residuum*?

Unos años más tarde, un discípulo suyo, Martin Heidegger, describe la existencia del hombre en el mundo, el existir humano, como un encontrarse con las cosas, *das Dasein der Bedinflichkeit*.

Y este encontrarse con las cosas –nos dice– es una facticidad. Ahora bien –añade Heidegger inmediatamente–, la facticidad, *Facktizität*, no es *die Tatsächlichkeit*, es decir, no consiste en que de hecho las cosas me está presentes, *Vorhanden*, sino que es un carácter que la existencia absorbe en sí misma; por tanto, las cosas son aquello sobre lo cual se apoya la existencia para hacerse a sí misma transcender y estar en el mundo, etc.

En fin, venimos a lo mismo. ¿Se puede llamar al punto de partida, sobre el cual se apoya el *Dasein* entero del hombre, su acto transcendental –sea cualquiera la opinión que de ese acto se tenga– un mero *factum brutum*? ¿Se elimina así, tan tranquilamente?

Hay otro tercer representante de esta misma orientación que quiero traer a colación. Su nombre es Jean-Paul Sartre.

Sartre se plantea el problema de la libertad humana, y, para convencernos de que el hombre es libre en todas sus estructuras, cuando menos más radicales, habla, por ejemplo, de la roca que alguien va a escalar, que puede dejarse o no escalar, etc.; en definitiva, de todo lo que la libertad puede intentar haber con una roca.

Y nos dice que, si es posible pensar incluso en lo que puede ser la roca en sí mismo, *s'il est même posible d'envisager ce qu'il peut éter en lui-même*, nos aparece como algo neutro, es decir, algo que está esperando ser esclarecido por el fin que el hombre persigue al enfrentarse con la roca. Cierto.

Después de estas consideraciones, y tras desarrollar largamente lo que es escalar una roca, dice: "Sin ninguna duda, después de estas observaciones queda siempre un residuo innombrable e impensable, que pertenece al en sí de la roca, y que hace que en un mundo esclarecido por nuestra libertad esta roca sea más propicia a ser escalada que otra".

Pero este residuo no se opone a la libertad, sino que la hace posible, etc., etc. En el desarrollo del problema habla el pensador francés de lo que Heidegger ha llamado *existentes brutos*, traduciendo ahí el *factum brutum* por *existencia bruta*.

Ante estos testimonios de la filosofía actual uno no puede menos de preguntarse: ¿Está justificada esta ausencia radical de la sensibilidad en el problema de la filosofía? ¿Es posible eliminarla so pretexto de que es un residuo, un punto de apoyo, algo bruto que, como quien dice, no entre en cuenta, y que el verdadero problema comienza con lo que el hombre hace sobre eso que se llama *brutalidad*? Porque no vaya a resultar que la partida se ha jugado ya en esa brutalidad.

En ese caso tenemos que plantearnos dos cuestiones, que enuncia mediante estas dos preguntas:

En primer lugar, cómo se presentan las cosas a diferencia de lo que nos describen estas presuntas *brutalidades*.

En segundo lugar, cuál es el problema que estas cosas nos plantean.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 12-15]

•

«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.

Esta unidad consistiría en que ambos actos, el sensible y el intelectivo, son conocimientos, son actos cognoscitivos. El intelectivo es cognoscitivo porque conoce y juzga lo que los sentidos aprehenden, y el acto de sentir es también un conocimiento intuitivo, una gnósis.

Son dos modos de conocimiento. En su virtud, el propio **Aristóteles** atribuyó a veces caracteres noéticos al sentir.

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 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 esencial irreductibilidad. La prueba está en que pueden separarse.

El animal siente, pero no tiene impresión de realidad, no aprehende la realidad, no intelige. Y en el hombre mismo, la inmensa mayoría de sus sentires son puro sentir. Sentir no es algo exclusivo de esos complejos que llamamos órganos de los sentidos. Toda célula siente a su modo y la transmisión nerviosa es una estricta liberación del estímulo, es decir, es un auténtico sentir.

Sin embargo, ninguna de estas funciones constituye un "hacerse cargo de la situación" ni contiene una impresión de realidad. ¿Qué sería del hombre si tuviera que hacerse cargo de la situación a propósito, por ejemplo, de cada transmisión sináptica?; no podría ni empezar a vivir. Hay, pues, un sentir puro, esto es, un sentir que no es intelectivo, que para nada necesita del momento intelectivo 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. Y el momento de versión a la realidad es intrínseco y formalmente un momento intelectivo; sólo por eso es por lo que existe una impresión de realidad en los sentidos.

En cierto nivel humano, cuando faltan las respuestas adecuadas al estímulo, el hombre se hace cargo de la situación real, esto es, siente la realidad o, lo que es lo mismo, intelige sentimentalmente lo real.

En este nivel no hay dos actos: uno, de sentir, y otro, de inteligir, sino un solo acto para el mismo "objeto": la formalidad de realidad. Inteligencia sentiente expresa, no la subordinación de lo inteligible a lo sensible ni tan sólo la unidad del objeto, sino la estricta unidad numérica del acto aprehensor de la formalidad de realidad.

La inteligencia humana, en tanto que inteligencia en su acto formal y propio (la aprehensión de realidad), está constitutiva y unitariamente inmersa en el acto del puro sentir; y el sentir, en su nivel no-puro, está formalmente constituido por un momento intelectivo. T

rátase, pues, de la unidad de un solo acto de intelección sentiente. No es una unidad objetiva, sino una unidad subjetiva del acto en cuanto acto. 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, no vamos a entrar en el problema) 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 ejecutaría 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. Ello no

significa reducir la inteligencia al puro sentir (sería un absurdo sensualismo) ni hacer del sentir, como **Leibniz**, una intelección oscura o confusa.

En su esencial irreductibilidad, sin embargo, sentir humano e inteligir humano ejecutan conjuntamente un solo y mismo acto por su intrínseca unidad estructural.

No es una cuestión de alcance meramente dialéctico, es algo, a mi modo de ver, decisivo en el problema del hombre entero (no sólo en su aspecto intelectivo) y en especial en el problema de todos sus conocimientos, inclusive los científicos y los filosóficos.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 256-259]

•

«Para la ciencia, se nos dice, las cualidades sensibles son algo meramente subjetivo. Todo lo más se admite que se establece hasta cierto punto una "correspondencia", más o menos biunívoca, entre estas cualidades presuntamente subjetivas y las cosas que son reales allende la percepción. Pero admitir así y sin más que las cualidades sensibles sean subjetivas por el hecho de no pertenecer a las cosas reales allende la percepción, es un *subjetivismo ingenuo*.

Si es un realismo ingenuo –y lo es– hacer de las cualidades sensibles propiedades de las cosas fuera de la percepción, es un subjetivismo ingenuo declararlas simplemente subjetivas. Se parte de las cosas reales de la zona allende la percepción, y se acantona el resto en la zona de lo subjetivo. "Subjetivo" es el cajón de sastre de todo lo que la ciencia no conceptúa en este problema. El ciencismo y el realismo crítico son subjetivismo ingenuo. Y esto es inadmisible por varias razones. [...]

Porque si todo el orden sensorial es subjetivo, ¿de dónde y cómo puede la inteligencia salirse de lo sensorial y saltar a la realidad? El racionalismo en todas sus formas entiende que ese salto lo da el concepto: el concepto me dice lo que la cosa es.

La realidad del sol, se nos dice, no es lo que yo percibo de él, sino lo que del sol me dicen los conceptos de la astronomía. Pero si se toma esta afirmación con todo rigor, no es tanto que los conceptos astronómicos no conceptúen de hecho la realidad del sol, sino que además por sí mismos son incapaces de conceptuarla. Porque los conceptos por sí mismos no pasan de ser conceptos objetivos; jamás son por sí mismos conceptos de realidad real y efectiva.

Realidad no es lo mismo que objetividad; es algo abismáticamente diferente de toda objetividad. Entonces la ciencia sería pura y simplemente un sistema coherente de conceptos objetivos, pero no una aprehensión de realidad. Para que los conceptos lo sean de realidad han de apoyarse intrínsecamente y formalmente en la realidad sentida.

Los conceptos son imprescindibles, pero lo concebido en ellos es real solamente si lo real está ya dado como real, eso es, si la realidad es sentida. Sólo entonces cobra el concepto alcance de realidad; sólo entonces el concepto del sol puede decirme lo que es sol.

Con sólo la percepción del sol, ciertamente no habría ciencia astronómica del sol, pero sin la realidad solar dada de alguna manera en mi percepción, tampoco habría ciencia astronómica del sol, porque lo que no habría es "sol". Y la astronomía no es la ciencia de los conceptos del sol, sino ciencia del sol. [...]

Pero en segundo lugar, es que la ciencia no se ha hecho problema de ese modo de realidad que ligeramente llama "subjetivo". Llama subjetivo a todo lo que es relativo a un sujeto.

Así, llama subjetivas a las cualidades porque estima que son algo forzosamente relativo a los órganos sensoriales y dependiente de ellos. Pero esto no tiene que ver lo más mínimo con la subjetividad. Subjetividad no es ser propiedad de un sujeto sino simplemente ser "mío", aunque sea mío por ser de la cualidad real, esto es, por ser esta realidad "de suyo". [...]

Pero lo aprehendido mismo, pese a su relatividad e individualidad orgánica, no por eso deja de ser real. Lo que sucede es que esta realidad es "única". La zona de lo real en la percepción tiene este carácter de unicidad. Pero no tiene carácter de subjetividad.

La impresión de realidad propia de las cualidades es una mera actualización impresiva "única" pero no "subjetiva" en la acepción que tiene este vocablo en la ciencia. Afirmar que lo único, por ser fugaz y relativa, es subjetivo, es tan falso como afirmar que sólo es real lo que está allende la percepción.

Es que, en definitiva, la ciencia no se ha hecho cuestión de qué sea la subjetividad. En la ciencia la apelación a la subjetividad no pasa de ser un expediente cómodo para soslayar una explicación científica tanto de las cualidades sensibles como de la subjetividad misma.

Pero hay en tercer lugar algo mucho más grave, y que es raíz de esta idea que discutimos. Es que se parte del supuesto de que sentir, lo que yo llamo intelección sentiente, es una relación entre un sujeto y un objeto. Y esto es radicalmente falso.

La intelección no es ni relación ni correlación: es pura y simplemente actualidad respectiva. De ahí que todo este andamiaje de subjetividad y de realidad sea una construcción apoyada en algo radical y formalmente falso, y por tanto algo falseado en todos sus pasos.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980 / 1991, p. 177 ss.]

•

«Es claro que lo que hay que contraponer no es lo que es "real-objetivo" a lo que es "irreal-subjetivo". Lo que hay que contraponer es dos zonas de

cosas reales: cosas reales "en" la percepción, y cosas reales "allende" la percepción.

Pero la realidad de estas cosas reales no consiste solamente en estar allende la percepción, sino en estar en ella "de suyo", porque realidad no es sino la formalidad del "de suyo".

El no haber conceptuado la realidad más que desde el punto de vista de lo que son las cosas allende la percepción, ha sido una gran conquista de la ciencia, pero conquista limitada, porque tal conquista no autoriza a reducir la realidad al "allende". Hay realidad "en" la percepción y realidad "allende" la percepción. Notemos de paso que la cosa allende lo inmediatamente percibido nada tiene que ver con la cosa en sí kantiana.

Lo real allende la percepción es una realidad que, desde el punto de vista kantiano, pertenecería al fenómeno. Fenómeno es para Kant simplemente objeto. Realidad allende no es una entidad metafísica.

En ambas zonas se trata, pues, de realidad, de auténtica y estricta realidad. Realidad o reidad es el término en que se inscriben las dos zonas. ¿Qué es esta realidad que "se" divide en realidad en la percepción y realidad allende la percepción? Es ser "de suyo" lo que es, serlo "en propio", es decir, ser reidad.

Las dos zonas de cosas reales son realmente "de suyo", son igualmente reidad. Las cosas allende la percepción son reales no por ser cosas "allende", sino por ser "de suyo" lo que son en ese allende.

Las cualidades son reales en la percepción porque son "de suyo" lo que en ellas está presente. Realidad no es ni cosa ni propiedad, ni zona de cosas, sino que realidad es mera formalidad: el "de suyo", la reidad.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980 / 1991, p. 182-183]

•

«El sentir humano es un sentir intelectivo, y por tanto lo que nosotros hombres sentimos son todas las cualidades sensibles, pero en su formalidad de realidad.

El sentir, para los efectos de una filosofía de la inteligencia, es ante todo *impresión de realidad*. Realidad, pues, no es algo concebido o inferido, etc., sino que es algo impresivamente dado en estricta formalidad, es el "de suyo", es lo dado. Está dado "físicamente".

Toda intelección ulterior físicamente dada se mueve físicamente en esta física realidad.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza Editorial, 1983, p. 231]

•

«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 presentárseme la cosa real. Como el que la aprehensión lo sea de realidad es lo que formalmente constituye la intelección, resulta que los modos de presentársenos 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 intelectivo y como modos de intelección sentiente. [...]

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]

•

«El animal siente lo sentido en formalidad meramente estimúlica. El hombre, aunque siente lo mismo que el animal, lo siente, sin embargo, en formalidad de realidad, como algo "de suyo". Es un sentir intelectivo. 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 sólo 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 intelectivo.

Gracias a ello, el hombre queda inamisiblemente retenido en y por la realidad: queda en ella sabiendo de ella. Sabiendo ¿qué? Algo, muy poro, 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 sentiente / Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza Editorial, 1983, 351-352]

•

«La intelección es mera actualización de la realidad de lo inteligido. Esta intelección es sentiente; es decir, intelige lo real impresivamente, en impresión de realidad. Y a esta intelección compete no sólo la formalidad de realidad sino también su contenido sentido: es este contenido justamente el que tiene formalidad de realidad.

Por tanto, este contenido en cuanto tal es real, es realidad meramente actualizada. La aprehensión de las llamadas cualidades sensibles, el color, el sonido, el sabor, etc., es por tanto una aprehensión de una cualidad real. Esto es, las cualidades sensibles son reales. [...]

Son sensibles porque están aprehendidas en impresión; pero son reales porque son algo "de suyo". [...] Sea cual fuera la estructura psico-orgánica de mis sensaciones y de mis percepciones, lo que en ellas me es presente está presente "de suyo". Realidad es formalidad del "de suyo". Por tanto, las cualidades son algo estricta y rigurosamente real. Que sean impresiones nuestras no significa que no sean reales, sino que su realidad está presente impresivamente.

Esta realidad del "de suyo" es mera actualidad. [...] Ser sentido no consiste sino en estar presente en la visión. Y esto es realidad en la acepción más estricta del vocablo. [...]

Esta realidad es formalidad. Por consiguiente, realidad no es una "zona" especial de las cosas, por así decirlo. No se trata de una zona de cosas reales que estuviera "allende" la zona de nuestras impresiones. Realidad no es un estar "allende" la impresión, sino que realidad es mera formalidad.

En su virtud lo que hay que distinguir no es realidad y nuestras impresiones, sino lo que es real "en" la impresión y lo que es real "allende" la impresión.

No se trata, por tanto, de contraponer realidades a mis impresiones, sino de dos maneras de ser real, o si se quiere de dos zonas que poseen ambas la formalidad de realidad.

Lo real "en" la impresión puede no ser real más que en la impresión. Pero esto no quiere decir que no sea real "en" ella. Hoy sabemos que, si desaparecieran los animales videntes, desaparecerían los colores reales; no desaparecerían meramente unas afecciones impresivas, sino que desaparecerían realidades. Lo que sucede es que estas realidades no lo son más que "en" la impresión.

Lo real "allende" la impresión continúa incólume. Ahora bien, esto no es un juego de palabras. Porque lo real es siempre y sólo lo que es "de suyo". Lo real "allende" no es real por ser "allende", sino que es real por ser "de suyo" algo "allende". Allende no es sino un modo de realidad.

Realidad, repito, es formalidad del "de suyo" sea "en la impresión, sea "allende" la impresión. Lo impresivamente real y lo real allende coinciden, pues, en ser formalidad del "de suyo"; esto es, coinciden en ser reales. [...]

La impresión de realidad actualiza, en efecto, la formalidad de realidad en modos distintos, y entre ellos está el modo "hacia". Lo cual significa que es lo real mismo en impresión de realidad lo que nos está llevando realmente hacia un "allende" lo percibido.

Por tanto, no es un ir a la realidad allende la percepción, sino que es un ir de lo real percibido a lo real "allende". [...] De hecho, hoy sabemos que las cualidades sensibles no son reales allende la percepción, pero debemos afirmar enérgicamente que son reales en la percepción.

Es una distinción dentro de lo real mismo. Y lo que a estas cualidades reales en la percepción pueda corresponder de realidad allende lo percibido, es algo que sólo puede ser inteligido fundándonos en la realidad de esas cualidades "en" la percepción.

En definitiva, la intelección sentiente en lo que tiene de sentiente es mera actualización de realidad.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980 / 1991, p. 150-153]

•

«Cada acto de sentir, en efecto, tiene tres momentos: un momento receptor, un momento tónico y un momento efector. […] La recepción lo es de estímulo: toda recepción es formalmente *estimulación* y solo estimulación. Todo estímulo modifica estimúlicamente el tono vital del estado del animal; el tono resulta estimúlicamente afectado. […]

Esta modificación desencadena en el animal la *tendencia* o impulso a la afección, la cual no es sino la respuesta dirigida a una nueva situación estimúlicamente constituida. La unidad intrínseca de estos tres momentos

(estimulación, afección, tendencia) es lo que formalmente constituye el sentir.

En el hombre la formalidad de lo impresivamente aprehendido no es estimulidad sin realidad: lo impresivamente aprehendido es aprehendido como algo "**de suyo**". Es un **sentir intelectivo**. Y esta formalidad no se limita a ser formalidad de un acto, sino que constituye el *ámbito* mismo en que se despliegan todos los actos humanos. Ante todo, ha cambiado el carácter de la modificación del tono vital.

El tono vital animal es "afección", es el modo de sentirse estimúlicamente afectado por el estímulo. Ahora en cambio, el hombre siente la modificación tónica de otra manera: me siento no solo a gusto o a disgusto, sino que me siente de una manera o de otra en la realidad.

La afección tónica se toma ahora en manera de sentirme como realidad en la realidad: es el *sentimiento*. No es lo mismo afección que ***sentimiento***. Solo hay sentimiento cuando el afecto envuelve formalmente el momento de realidad.

Además, la aprehensión de esto real al modificar mis sentimientos me lanza a responder. Ya no es tender estimúlicamente a una nueva situación animal, sino que es tender a situarse realmente de otra manera en la realidad. Para esto hay que optar. La tendencia y el apetito ceden el paso a la ***volición***.

La volición tiene esencialmente un momento de realidad: se quiere un modo de estar en la realidad. Con ella la unidad procesual animal, esto es, la unidad meramente estimúlica de estimulación, afección tónica y tendencia, se torna en unidad procesual "humana"; esto es, en proceso de realización (aprehensión de lo real, sentimiento de lo real, volición de lo real).»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 44 ss.]

•

«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 intelectivo*. 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]

•

«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]

COMENTARIOS

Una tesis central de Zubiri es que la filosofía occidental opuso equivocadamente la inteligencia a los sentidos. Ya para Aristóteles los sentidos aprenden las cualidades sensibles, pero solo en la inteligencia se puede llegar a la verdad y a conocer el ser de las cosas.

Para Zubiri la inteligencia aprehende la realidad sentientemente, pues los sentidos no sólo aprehenden su respectivo contenido sensible o talitativo, sino que lo aprenden bajo la formalidad de realidad, como algo real. Pero aprehender lo real es lo propio del acto de inteligir. Inteligir y sentir no pueden ser, por tanto, dos actos diferentes sino uno solo.

La inteligencia y los sentidos realizan un acto único que es el inteligir sentiente o el sentir inteligente, de ahí que debamos hablar de la inteligencia sentiente. La filosofía tradicional consideró el acto de inteligir como posterior al de sentir y, por ello, los opuso. Tradicionalmente se ha entendido inteligir como si únicamente fuera conceptuar o juzgar lo que los sentidos le presentan, pero, para Zubiri, nunca se aclaró propiamente en qué consiste formalmente inteligir.

•

«En la visión zubiriana, el sentir humano y el inteligir no solo no se oponen, sino que se constituyen en su intrínseca y formal unidad en un solo y único acto de aprehensión de realidad (IRE 13 y 79). No se trata de una mera continuidad objetiva en el sentido de que ambos versaran sobre el mismo objetivo, sino de una unidad estructural y sistemática.

Para Zubiri, la aprehensión de realidad arranca con el proceso sentiente del animal humano, pero aquí no hay distinción o dualidad entre sensibilidad y aprehensión de realidad o intelección.

La tesis escolástica de que *no hay nadada en el intelecto que no haya empezado en los sentidos*, es para Zubiri radicalmente falsa, porque supone una dualidad entre sentir e inteligir. Lo que hay en realidad es un único acto, un solo proceso unitario que Zubiri denomina *aprehensión sentiente de realidad*. […]

La inteligencia es sentiente y el sentir es intelectivo. Y por el sentir intelectivo el hombre siente impresivamente la transcendentalidad de la realidad, la respectividad de lo real y la actualización de la realidad mundanal que es el ser.

Esto no supone un realismo ingenio porque no se está afirmando que la inteligencia sepa inmediatamente lo que es la cosa aprehendida en su estructura mundanal (IRE 233).

La formalidad de realidad solo concierne a la formalidad de lo aprehendido como algo *de suyo*, no a lo que la cosa es "en realidad" (logos) y menos todavía a lo que la cosa es "en la realidad" (razón).

En la intelección sentiente el hombre se abre a lo transcendental (a lo real en tanto que real), y precisamente por ello le quedan abiertos no solo todo el campo de lo real, sino también todo el campo de lo irreal, es decir, se le hacen factibles todas sus posibilidades intelectivas y práxicas.»

[Samour, Héctor: "Zubiri y la Filosofía de la Liberación", en Nicolás, Juan Antonio / Barroso Fernández Óscar (eds.): *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri.* Granada: Comares, 2004, p. 604]

•

«En las páginas de *Inteligencia y razón*, dice Zubiri que, de los tres momentos del demostrar en Aristóteles, el rigor del razonamiento, la intelección de los principios en que se apoya y la impresión sensible de aquello a que se aplica, los dos primeros se adscribieron al ámbito del *noûs*, al inteligir, en tanto que el tercero al sentir.

"Es el dualismo radical de inteligir y sentir. De ahí que esos tres momentos han corrido disociados a lo largo de la historia de la filosofía, precisamente porque se encuentran radicalmente dislocados en la contraposición de inteligir y sentir" (IRA 350). Este es el problema que Zubiri ver a la altura de 1935, y que intenta resolver definitivamente en *Inteligencia sentiente*.»

[Gracia, Diego: *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri.* Madrid: Triacastela, 2007, p. 99]

•

«Para Zubiri es "imposible una prioridad intrínseca del saber sobre la realidad ni de la realidad sobre el saber. El saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres (IRE 10).

Esto implica que el estudio del saber no es anterior al estudio de la realidad. […]

En Zubiri hay una deliberada repulsa de toda crítica del saber como fundamento previo de lo real. "Porque la filosofía moderna no comienza con el saber sin más, sino con ese modo de saber que se llama conocimiento. La crítica es así crítica del conocimiento, de la episteme, o como suele decirse, es epistemología, ciencia del conocimiento". Y lo reafirma categóricamente: "Porque el conocimiento no reposa sobre sí mismo… Porque lo primero del conocimiento está en ser un modo de intelección" (IRE 11).

"La epistemología presupone una investigación de lo que estructural y formalmente sea la inteligencia, el Nous, el estudio de lo noología" (IRE 11). Zubiri se alza contra la concepción tradicional de toda la filosofía occidental desde Parménides, la que separa dos acciones intrínsecamente enlazadas, consubstanciales, si acaso es procedente el uso del término al hablar de la filosofía de Zubiri.

"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" (IRE 11 y 12).

"Se nos dice a lo sumo que los sentidos dan a la inteligencia las cosas reales sentidas para que la inteligencia las conceptúe y juzgue de ellas […] El sentir humano y la intelección no son dos actos numéricamente distintos, cada uno complejo en su orden, sino que constituyen dos momentos de un solo acto de aprehensión sentiente de lo real: es la inteligencia sentiente" (IRE 12).»

[Serrano Caldera, Alejandro: "El filósofo ante el reto de una nueva ética. En torno a Hegel y Zubiri", en Nicolás, Juan Antonio / Barroso Fernández Óscar (eds.): *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri.* Granada: Comares, 2004, p. 653]

•

«Es en Parménides donde Zubiri sitúa ya, al menos explícitamente, la cuestión de la inteligencia como problema, es decir, el privilegio de un determinado modo de intelección, que para Zubiri no es el fundamental, no es el modo primario de intelección. De tal manera que desde Parménides la historia de la metafísica se habría constituido como la historia de una progresiva desviación respecto a la realidad. […]

¿Cómo se ha conceptualizado la inteligencia desde Grecia?

Ya desde los griegos se ha resbalado sobre el carácter impresivo del acto de inteligir, del *noeín*; esto es, se ha resbalado sobre la unidad formal con la *aísthesis*, con el sentir (IRA, 93-94).

La tendencia fue justamente la contraria. Vieron "en el logos la forma suprema de *nous*, de la *inteligencia*, esto es, el *nous* expresado o expresable" (IL, 49). "El *logos* tiene los dos significados de 'decir' (*légon*) y de 'lo dicho' (*legómenon*).

Los griegos afincaron su reflexión en lo dicho mismo. Cuando esto que se dice es una declaración de lo que la cosa es, entonces los griegos decían que se trata del *logos* por antonomasia: logos declarativo (*logos apophantikós*). Este logos declarativo consiste en 'declarar algo acerca de algo' (*légein ti katà tinós*)" (IL, 48).

Desde Parménides, solo esta intelección lógica es estricta intelección: lo demás es mera *dóxa*, opinión (IL, 49). *Dóxa* que Platón y Aristóteles entendieron como "*aísthesis*, sentir" (IL, 49).

Aquí está el problema, resbalaron sobre la unidad de inteligir y sentir y la filosofía empezó a afincarse sobre la radical oposición del inteligir y el sentir. Inteligir sería, sin más, decir lo que las cosas son (logos predicativo); y se conceptúa como logos opuesto al sentir.

Para Zubiri, los términos que se oponen no son sentir e inteligir, sino "el puro sentir y el inteligir. El puro sentir siente lo aprehendido en formalidad de estimulidad; el inteligir aprehende lo inteligido en formalidad de realidad" (IRE, 77). Este segundo no es "puro sentir" sino "sentir inteligido" (IRE, 80). Inteligir es "aprehender algo como real" (IRE, 77).

Además de esta primera oposición, la oposición entre inteligir y sentir, se sigue esta otra: la oposición o el dualismo de (o en) las cosas, en tanto que algo sentido, y en tanto que son. Inteligir es inteligir que es.

Lo inteligido es el ser: "Instalado así Parménides en el *nous*, nos dice de él que inteligir es idénticamente (*tautón*) inteligir que este algo es: lo inteligido es *ón*, ente. La logificación de la intelección trajo consigo la entificación de la realidad" (IL, 49).

De acuerdo con una de sus tesis centrales (según la cual el objeto formal de la intelección no es ser, sino realidad; o lo inteligido no es primariamente ser, sino realidad), Zubiri critica la identificación del "tener en propio" con ser: "Al decir 'el sol es caliente' el verbo 'es' no hace sino indicar que lo inteligido, el calor, tiene los caracteres que le pertenecen en propio. ("Que este 'en propio' consiste en ser, esto es realmente una concepción falsa y caduca)" (IRE, 56 y 217).»

[Andaluz Romanillos, Ana María: "Zubiri en (frente a) la historia de la metafísica", en Pintor-Ramos, Antonio (Coord.): *Zubiri desde el siglo XXI*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2009, p. 346 s.]

•

«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 intelectivo, 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 coas, 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 intelectiva, 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 realidad no es tal por ser aprehendida, sino que es aprehendida porque prius es realidad. Con otras palabras, "*la cosa no está presente porque me doy cuenta, sino que me doy cuenta porque está presente"* (IRE 21-22). La congenereidad (IRE 10) no significa un solapado idealismo en el que se afirmara que la realidad solo lo es para la inteligencia, como si solo existiera la realidad gracias a la inteligencia. La realidad solo se actualiza en la intelección, pero la realidad no es realidad gracias a la intelección. El acento, más que ponerse en el darse cuenta, como hizo la filosofía moderna, hay que ponerlo en el "estar presente". No podemos identificar "intelección" con "darme cuenta", y ello por dos razones.

En primer lugar, porque el darse cuenta es solo un momento del acto de intelección, que equivaldría al de la aprehensión, con lo que no se podría identificar conocimiento. Y, en segundo lugar, porque intelección no es "darme cuenta de la cosa" sino asumir que me está presente algo de lo que me doy cuenta.

Con esta variante zubiriana respecto de la tradicional intencionalidad, se está indicando que no se trata de un mero carácter intencional sino del carácter físico de la cosa. En HD 146, abordando la dimensión "en hacia" de la realidad, afirma Zubiri que la "inteligencia no está tan solo intencionalmente dirigida hacia, sino físicamente lanzada hacia".

Pues bien, la razón se encuentra lanzada en esa búsqueda, y por ello la razón no es otra cosa que intelección *quaerente* o inquiriente. […]

Las bases del dinamismo que hace realidad esta búsqueda y lanuza a la razón hacia una *marcha* no hacia la realidad sino dentro de la realidad misma, solo se comprenden desde la *inteligencia sentiente*, de la que hay que distinguir bien tanto la inteligencia concipiente como la inteligencia sensible.

Se trata de superar esa visión según la cual los sentidos actúan por sí solos antes que nada, y presentan a la inteligencia su conquista para que la inteligencia actúe ya sobre lo aportado por los sentidos: en definitiva, serían dos actos.

La inteligencia sentiente, por el contrario, significa que, en acto único, la inteligencia aprehende la realidad no fuera o al margen de los sentidos, sino en ellos, por la sencilla razón de que el inteligir es sentiente y el sentir es inteligente. Aprehender la realidad es, según Zubiri, estar ya en la realidad, no en cuanto contenido sino en cuanto formalidad.»

[Muñoz Atalaya, F.: "Realidad y verdad: Base metafísica y base noológica del inconformismo epistemológico de un investigador", en Pintor-Ramos, A. (coord.): *Zubiri desde el siglo XXI*. Salamanca, 2009, p. 104-105]

•

«En el curso "Sobre la realidad" del mes de noviembre de 1966, mostró Zubiri cómo había una ausencia radical de la sensibilidad en Husserl, Heidegger y Sartre y que en su análisis era donde se jugaba la partida de la filosofía.

En 1967, a partir de lo expuesto en la primera lección del curso "Sobre la realidad", publicó en *Asclepio* "Notas sobre la inteligencia humana", donde mostraba su concepto unitario de inteligencia sentiente superando el dualismo de inteligencia y sentidos. X. Zubiri, *Sobre la realidad*, Madrid, Alianza Editorial, 2001.»

[Corominas, Jordi y Vicens, Joan Albert: *Xavier Zubiri: la soledad sonora*. Madrid: Santillana, 2006, p. 813 n. 27]

•

«En julio de 1926 Zubiri participa junto con Zaragüeta en la Semana de Estudios Vascos, dedicada este año a la psicología experimental, y también ese mismo mes aparece en la *Revista de Pedagogía* un artículo suyo: "Filosofía del ejemplo", que cuestiona los tópicos formalistas en los que se irá asentando la pedagogía durante el siglo XX.

El director de la revista, Lorenzo Luzuriaga, quiere introducir en el ámbito de la pedagogía, como Ortega en la filosofía, Rey Pastor en la matemática, o Cabrera en la física, las corrientes más novedosas del pensamiento europeo.

Algo parecido intenta Zubiri en su artículo, cuando desde la nueva perspectiva fenomenológica, expone lo que de ser la educación intelectual. Como no hay discurso si no están dadas las cosas concretas de que se habla, la educación intelectual no consiste primariamente en enseñar a pensar, según reza el tópico, sino en enseñar a hacerse adecuadamente con las cosas mismas.

Pero nuestro contacto con las cosas no es inicialmente ni sensible ni intelectual, sino algo que constituye una cierta unidad de las dos funciones: antes que "entendimiento" (capacidad de entender por razones), el intelecto es "inteligencia" (capacidad de ver, intuir, *intus legere*). La unidad del sentir y el inteligir, para cuya formulación definitiva en Zubiri habrá que esperar a su última obra, ya empieza a apuntar aquí:

"La función esencial del intelecto no es juzgar, sino "tener" objetos; encerrarlos en una fórmula "predicativa", en un juicio, en una ley, será siempre un problema secundario".

Los objetos se hacen inmediatamente presente con sus cualidades sensibles e inteligibles, y esta presencia inmediata constituye el "presupuesto irracional" de cualquier discurso.

Las consecuencias educativas de esta tesis son claras: "La educación intelectual ha de cifrar sus esfuerzos en enseñar a contemplar los objetos para "intuir" sus propiedades inteligibles": debe enseñarnos a ver en ellos el ejemplo de una idea.

Por lo tanto, "el ejemplo es el instrumento esencial de la educación intelectual" y el método de formación de ejemplos, que es lo que caracteriza a la fenomenología, debe anteceder a los métodos discursivos: "El verdadero educador de la inteligencia es el que enseña s sus discípulos a ver el "sentido" de los hechos, la "esencia" de todo acontecimiento. La misión del maestro es colocar al discípulo en el "punto de vista" adecuado para que vea el objeto.»

[Corominas, Jordi / Vicens, Joan Albert: *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Madrid: Taurus Ediciones, 2006, p. 173-174]

•

«En el primer volumen de la *Trilogía*, que hubiera correspondido titular *Inteligencia y realidad*, Zubiri remarca la permanencia de un prejuicio básico a lo largo de la historia: la contraposición entre sentir e inteligir. De acuerdo con su análisis, esta distinción casi nunca cuestionada entre sentir e inteligir es, cuando menos, una construcción teórica.

Si aplazamos las explicaciones teóricas y nos demoramos en una descripción de cualquiera de las cosas que sentimos en un determinado instante, lo que sentimos son determinados contenidos muy concretos y cambiantes: el color blanco de la taza, el sonido estridente de una bocina, la dureza de una piedra, nuestra mano escribiendo.

Todo esto lo sentimos de una determinada forma. Cada cosa se presente como algo que "de suyo" tiene unas u otras cualidades. Todo lo sentido es sentido como algo "otro" que el acto mismo en que lo sentimos. Es el momento que Zubiri llama "de realidad".

Es decir, no se nos presentan las cosas como si nosotros les estuviéramos poniendo determinadas cualidades, ni tampoco como si fueran el reflejo de algo que permanece fuera de nuestras impresiones.

Cuando introduzco un palo en un arroyo de aguas límpidas lo que veo inmediatamente es un palo torcido. Imaginemos que es la primera vez que lo hago. La curiosidad me llevará a preguntarme si el agua lo ha torcido, pero mis repetidos ensayos acabarán negando la hipótesis y estableciendo que el palo se mantiene recto en el agua y que su arqueo es un efecto óptico.

Antes de introducirnos en teorías filosóficas o de cualquier otra índole, hay que conceder que las cosas nos aparecen como radicalmente distintas e

independientes de nuestros actos. En el sentir mismo, que por eso es un sentir intelectivo, los contenidos de las cosas: el palo en el arroyo, el dolor de muelas, el hambre del estómago, la luz de las estrellas, se presentan en una alteridad radical.

Si son efectivamente como las veo y siento, si tienen consistencia al margen de la aprehensión, si son sólo un sueño o una alucinación es algo que habrá que examinar ulteriormente (1). A este carácter es a lo que Zubiri llama "realidad".

La realidad no es una magna entidad de la que todas las cosas forman parte; no es algo vaporoso y etéreo que flota sobre todas ellas, sino algo diminuto y aparentemente insignificante, un carácter de cualquier cosa aprehendida. Empieza por no haber esto que normalmente entendemos por "realidad": que las cosas existen *fuera* de nuestras aprehensiones.

Lo que hay es una alteridad con un contenido o determinadas notas: este color, este sabor, este sonido, este dolor. Pero esa alteridad, ese carácter "de suyo" que posee la más nimia de las notas aprehendidas, no está constreñida a ningún contenido en particular.

La realidad es sentida como una apertura, como una dimensión que trasciende el contenido de cada cosa. Esta descripción no tiene nada que ver con el realismo metafísico.

El uso técnico que hace Zubiri del término realidad como "reidad" (2) o simple ser "de suyo", y su uso común en la historia de la filosofía, dan pie a continuos malentendidos. El realismo metafísico es propiamente pre-fenomenológico y pre-crítico, mientras que la conceptuación de Zubiri es pos-fenomenológica y pos-crítica.

_____

(1) Las alucinaciones no tienen un referente externo, pero sería un error decir que no son reales en la aprehensión. Los psiquiatras distinguen perfectamente entre lo que es una alucinación real y una alucinación simulada o ficticia. Por eso tratan al esquizofrénico como tal, y no como un simulador. Cf. D. Gracia, "La antropología de Zubiri", en J. A. Nicolás y Ó. Barroso (eds.), p. 100.

(2) "Reidad" es la realidad, pero sólo en tanto que aprehendida, es decir, en tanto que actualizada en la aprehensión. La razón intentará decirnos qué es la "reidad" allende la aprehensión, es decir, la realidad (X. Zubiri, *Inteligencia y realidad*, p. 57).

Con mucha propiedad Diego Gracia ha dicho: "La diferencia entre reidad y realidad es enorme, ya que no podemos aprehender más que lo que tiene carácter sensible, pero sí podemos conocer racionalmente cosas no sensibles.

Por ejemplo, si la razón nos permite acceder a Dios, entonces lo tenemos que conceptuar en términos de realidad, lo que obliga a ampliar el ámbito

de la realidad no sólo al orden de las cosas sensibles, sino también al de las inteligibles. Dios no sería, en este caso, reidad, pero sí realidad" (cf. D. Gracia *Biografía intelectual de X. Zubiri*).»

[Corominas, Jordi / Vicens, Joan Albert: *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Madrid: Taurus Ediciones, 2006, p. 692 y 832 n. 50]

•

«En *Inteligencia y realidad* se hace el análisis del modo primario y radical de la intelección humana, la aprehensión primordial de realidad. Para Zubiri se trata de "mero análisis". En términos generales no es difícil concederle esto, si bien sospecho que a veces se han deslizado conceptos de singular importancia que difícilmente pueden ser resultado del mero análisis. Pienso, concretamente, en los de "sentir" e "inteligir". Soy consciente de que en buena medida vienen impuestos por una tradición secular. Acepto también con facilidad que resulta complicado, por no decir imposible, reducir la capacidad humana de aprehender las cosas como realidades al puro sentir animal. Pero aun así pienso que el problema de si en el hombre hay una nota espiritual que le distinta radicalmente de los animales es típicamente "metafísico", en el sentido que a lo largo del libro he venido dando este término.

Creo, por tanto, que se trata de una teoría, una construcción racional, todo lo sensata que se quiera, probablemente cierta, pero teoría racional, al fin y al cabo, y no algo que se deduce directamente del mero análisis del hecho de la aprehensión humana.

Solo con este matiz, que no deja de ser grave, me parece aceptable el excelente análisis de Zubiri de la estructura de la aprehensión primordial de realidad. Ulterior a ésta, si no cronológicamente sí al menos formalmente, es la aprehensión dual. Es el objeto del segundo volumen del tríptico, *Inteligencia y logos.*»

[Diego Gracia: *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2007, p. 140]

•

«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 conceptuación 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 "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 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 le 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 estos 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 especio 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 transcendental 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 estimúlico") 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 (1).

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 intelectivo 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 intelectiva 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" intelectiva 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 intelectivo, un *sentir inteligente* o una *inteligencia sentiente*, algo que se actualiza en le acto intelectivo 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'enérgeia* y no *katà dýnamin*, 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, transciende 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, algo 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]

•

«El hombre siente impresivamente la realidad; y, por esta razón, se puede hablar de una "inteligencia sentiente". El hombre siente impresivamente el carácter físico y real, esto es, el "de suyo que nos apropia" de las cosas que se nos impone inexorablemente:

> [...] si la formalidad de lo sentido consiste en que esto sentido lo sea como algo "de suyo", "en propio": es la formalidad de reidad o realidad. Ahora bien, aprehender realidad es lo formalmente propio de la intelección. Por tanto, aprehensión impresiva de realidad, impresión de realidad, es formalmente intelección sentiente. (Zubiri, X.: *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, p. 10)

Con este modo de pensar, Zubiri rompe radicalmente con toda la tradición filosófica, pues la des-mantela, la des-estructura desde dentro de sí misma. Y cuando decimos "tradición" filosófica no solamente estamos pensando en la filosofía clásica, sino también en la moderna y, sobre todo, en ciertas líneas de la filosofía posmoderna.

Su "inteligencia sentiente" da cuenta del dualismo entre sentir e inteligir que ha atravesado durante siglos la reflexión filosófica de Occidente desde el mismo Parménides en adelante (en esto es totalmente similar a Heidegger):

"Desde el alba del pensar occidental europeo hasta hoy, ser quiere decir lo mismo que asistir o estar presente [*Anwesenheit*]" (M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, pág. 2).

Todo el dualismo metafísico, que ha forjado la tesis a lo largo de la historia del pensamiento de los dos mundos, el físico sensitivo y el eidético conceptual, está anclado, para nuestro pensador, en un análisis no del todo acertado del hecho mismo del acto de aprehensión de la realidad en cuanto acto.

Porque el lenguaje utilizado por los griegos, como una ficción lógica y necesaria de la "estructuración" del indoeuropeo por parte del hombre, ha impuesto una separación radical de los momentos en los que consiste el todo mismo.

El hombre ha escindido lo que es esencialmente algo uno. El todo se nos ha transformado en dos mundos. El todo deviene dualidad de aparentes mundos: Uno verdadero y otro falso. El primero el del concepto (lo eterno) y el segundo el de lo sentido (lo fugaz). Con esto, sentir y pensar han quedado escindidos para siempre en una dialéctica insalvable, que ha sido generadora de la matriz del pensamiento occidental.

La concepción irreductiblemente dualista entre sentir e inteligir nos lleva al horizonte metafísico de la dualidad de mundos que tantos males ha traído a la humanidad. Zubiri llama "inteligencia concipiente" a este modo de entender el acto de aprehensión humana, modo que realiza una escisión insalvable entre sentir e inteligir.»

[Ricardo A. Espinoza Lolas: "Heidegger y Zubiri. Después del ser y la realidad: el problema del *Ereignis*", en Juan Antonio Nicolás / Ricardo Espinoza (eds.): *Zubiri ante Heidegger.* Barcelona: Herder, 2008, p. 215-217]

•

«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 intelectivo.

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 del conocimiento y noética aneja de los estoicos es una continuación de aquel desarrollo que inevitablemente había de producirse en la doctrina aristotélica.

Dentro de su tosquedad gremial, la doctrina cognoscitiva de los estoicos es coherente y no exenta de entrevisiones agudas. Es la consecuencia natural del aristotelismo. No tenemos más noticias del Ser o lo Real que las que nos proporcionan los sentidos. Pero los sentidos no dan noticia más que de lo corporal.

Por tanto, lo Real, el Ente, es, son los cuerpos. He aquí inevitablemente conjugados el extremo sensualismo cognoscitivo y el extremo corporalismo ontológico ("materialismo").

En esto tenía que acabar inexorablemente el desarrollo sincero de la filosofía peripatética. Fuera de la moral, el estoicismo es el *enfant terrible* de Aristóteles. El hace manifiesto lo que en su última verdad era el aristotelismo.

Según los estoicos, no hay en el hombre inteligencia. No es esta, pues, quien forja las ideas, descubre los principios y se convence de ellos. Los principios, como los conceptos, surgen en el hombre poco a poco, lentamente; pero por generación espontánea.

La experiencia sensual, el trato con los cuerpos, va dejando mecánicamente en él –y esta es la agudeza en la doctrina– cristalizaciones de conducta mental que son los conceptos y principios. Tenerlos y usar de ellos no es, pues, lo que solemos llamar "pensar", sino su empleo mecánico, parecido al acto reflejo con que al acercarse algo a nuestro ojo los párpados automáticamente se cierran, o al brinco de costado con que evitamos un charco.

Esas experiencias básicas de la vida, que de modo mecánico se decantan en principios (repito, como los adagios, como los proverbios), son *comunes* a todos los hombres. Por eso todos los hombres tienen los mismos principios, hasta el punto que el criterio para conocer la "verdad"» de un principio es... el sufragio universal.

Esto que *declara* el estoicismo era ya lo que actuaba indeclarado, taciturno, en Aristóteles. El principio no lo es porque sea, en algún sentido, perspicuo; no lo es por lo que dice, sino porque lo dicen todos, porque se dice.

Oigamos a Séneca: *Multum dare solemus praesumptioni omnium hominum et apud nos veritatis argumentum est aliquid omnibus videri*. Consecuentemente, los estoicos no llaman a los principios "principios" ni verdades, sino "presunciones" o "asunciones" – πρόληψις (prólepsis). Atendiendo a su contenido las llaman opiniones o "sentencias comunes" – κοιναί ἔννοια (koinaí énnoiai)-, que es como llamaba Aristóteles a los axiomas o principios.

El conjunto de estas proposiciones de sufragio universal o vigencias colectivas se llamó "sentir o sentido común" y he aquí la autenticidad de la filosofía aristotélico escolástica. Es la filosofía del sentido común, el cual, conste, no es inteligencia, sino asunción ciega por sugestión colectiva, como todo lo que se llamaba "evidencia".

Esto nos permite intentar nueva interpretación sobre el verdadero carácter, no entendido ni explicado, de lo que eran para los estoicos, conjuntamente, el criterio de la verdad y el acto mental en que el conocimiento se funda: la "fantasía cataléptica"; es decir, la "idea sobrecogedora o percaptadora".

Entiéndase que es el hombre el sobrecogido y percaptado por la idea, la cual se nos impone, nos hace fuerza. Pero la idea o imagen –*fantasía*– que tiene ese carácter hipnotizador sobre nosotros no es sino la supervivencia de una o muchas percepciones – αἴσθησις: aísthesis–. Estas son para ellos el prototipo del fenómeno mental, con eficacia cataléptica, sugestionadora o hipnótica.

La catalepsia nos hace violencia para que asintamos a algo: percepción o proposición. El asentimiento –συγκατάθεσις synkatáthesis– es "libre". En última instancia podemos prestarlo o no a la catalepsia en que estamos; pero nos costaría mucho esfuerzo rehusarlo.

Ahora bien; hubieron de reconocer los estoicos que las fantasías catalépticas yerran no pocas veces. Esto traía consigo inevitablemente -aunque ellos no lo vieron nunca del todo- que su fuerza persuasiva, percaptadora, no podía proceder de ellas mismas, esto es, de su contenido, puesto que este tanto era certero como errado.

Mi idea es que el carácter "convincente" o impositivo cataléptico de las sensaciones y de ciertas proposiciones máximas venía a aquellos y a estas de que era "opinión reinante", "lugar común", creer en los sentidos y creer en el principio de contradicción. Eran estas, dos "verdades tradicionales", dos usos colectivos.

De aquí que se aceptasen como «evidentes» precisamente porque nadie se hacía cuestión de ellos. Eran «pensar ciego y mecánico», generado por sugestión e "hipnotización" colectivas; es decir, literalmente lo que hoy, como entonces, se entiende por catalepsia.»

[Ortega y Gasset, José: *Idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1962, vol. VIII, p. 247 ss]

•

«F.: Dergleichen spürte ich wohl, konnte jedoch seine Einsichten nie nachvollziehen.

J.: Was Sie daran hinderte, nannte Sie schon: Die Sprache des Gesprächs war die europäische; zu erfahren und zu denken galt es jedoch das ostasiatische Wesen der japanischen Kunst.

F.: War wir besprachen, war im vornhinein in den europäischen Vorstellungsbezirk herübergezwungen.

J.: Woran merkten Sie dies?

F.: An der Art, wie Kuki das Grundwort *Iki* erläuterte. Er sprachen vom sinnlichen Scheinen, durch dessen lebhaftes Entzücken Übersinnliches hindurchscheint.

J.: Kuki hat, so meine ich, mit dieser Darlegung das getroffen, was wir in der japanischen Kunst erfahren.

F.: Ihre Erfahrung bewegt sich demnach im Unterschied einer sinnlichen und übersinnlichen Welt. Auf dieser Unterscheidung ruht, was man seit langem die abendländische Metaphysik nennt.

J.: Sie rühren jetzt mit dem Hinweis auf den die Metaphysik durchherrschenden Unterschied an die Quelle der Gefahr, von der wir sprachen. Unser Denken, wenn ich es so nennen darf, kennt zwar Ähnliches wie den metaphysischen Unterschied; dennoch lässt sich die Unterscheidung selbst und damit ihr Unterschiedenes nicht durch die abendländischen metaphysischen Begriffe fassen. Wir sagen *Iro*, d. h. Farbe, und sagen *Ku*, d. h. das Leere, das Offene, der Himmel. Wir sagen: ohne *Iro* kein *Ku*.

F.: Dies scheint genau dem zu entsprechen, was die europäische, d. h. metaphysische Lehre von der Kunst sagt, wenn sie die Kunst ästhetisch vorstellt. Das αἰσθητόν, das wahrnehmbare Sinnliche, lässt das νοητόν, das Nichtsinnliche, durchscheinen.

J.: Sie verstehen jetzt, wie groß die Versuchung für Kuki war, das *Iki* mit Hilfe der europäischen Ästhetik, d. h., nach Ihrem Hinweis, metaphysisch zu bestimmen.

F.: Noch größer war und bleibt meine Befürchtung, dass auf diesem Weg das eigentliche Wesen der ostasiatischen Kunst verdeckt und in einen ihr ungemäßen Bezirk verschoben werde.»

[„Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden". In: Heidegger, Martin: *Unterwegs zur Sprache.* Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1959, S. 101-102]

Impressum | **Datenschutzerklärung und Cookies**

Copyright © **Hispanoteca** - Alle Rechte vorbehalten