

**La teoría de la inteligencia
desde el pensamiento de Xavier Zubiri**

JAMES ELIE, S.M
Monografía para optar al título de
Licenciado en Filosofía y Lengua Castellana

Asesor
Prof. Rafael Antolínez Camargo

UNIVERSIDAD SANTO TOMAS
División de Filosofía y Teología
Facultad de Filosofía y Letras
Licenciatura en Filosofía y Lengua Castellana
Bogotá D.C., julio de 2019

Agradecimientos

Este trabajo es fruto de especial dedicación de tiempo y esfuerzo; compendia momentos de inseguridad y de alegría, en los que siempre conté con la ayuda de Dios, de la Virgen María y de muchas personas buenas, a quienes debo más de lo que puedo expresar en estas líneas. Les doy a todos, desde aquí, mis más sinceros agradecimientos, a sabiendas de que no hay momento del día en que no los tenga presentes.

A mi comunidad religiosa, Compañía de María - Marianistas, que con paciencia e impulso me ha animado siempre a perseverar en mi vida intelectual.

A mi padre, el Señor Will, por sus primeras lecciones de vida, en las que me hizo entender la importancia del estudio en todos los aspectos de la vida humana.

A mi madre, la señora Asseline, quien es mi primera educadora y ejemplo de vida, de bondad, perseverancia y comprensión. Sus palabras me animaban siempre en los momentos de sequía de la vida.

A mi hermano Michelin, mis dos hermanas Nancy y Eliane, que con sus esfuerzos me impulsan en el camino religioso e intelectual que escogí.

A mi profesor Doctor Ángel María Sopó por sus consejos, su cariño incondicional y su visión de las cosas a través de la imagen.

Al Colegio Parroquial Santos Apóstoles de la Diócesis de Fontibón, dónde la enseñanza tiene una importancia capital y la educación esta compartida entre padres de familia, estudiantes y profesores. Ejemplo de familia tradicional.

A todos mis estudiantes, colegas de trabajo, amigos, familiares, feligreses y para quienes sigo trabajando en mi vida intelectual, con el propósito de aportar algo nuevo al conocimiento o aclarar unos conceptos que necesitamos en la vida diaria.

A la profesora Liseth Murcia por abrirme las puertas de su casa en tardes intempestivas para repasar la tesis y para escucharme leer hojas y hojas.

A mi profesora Claudia Patricia Giraldo por sus consejos acerca del resumen, A mi Profesor Diego Pérez Villamarín por sus aportes y todos mis profesores de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Santo Tomás de Bogotá.

Y muy especialmente, quiero agradecer al Profesor Dr. Rafael Antolínez Camargo, quien me ha acompañado en todos los momentos de mi carrera: oposiciones, acuerdos, aportes, ideas nuevas y en esta tesis, que con tanto cariño y paciencia me ha ayudado a preparar. Gracias por enseñarme a escribir y a tener confianza en mí mismo. Por inculcarme a este autor, el filósofo vasco Xavier Zubiri.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	5
BREVE CONTEXTUALIZACIÓN DEL AUTOR Y SU OBRA	9
CAPÍTULO I: LA NOOLOGÍA ZUBIRIANA	11
1.1. La noología zubiriana y su denominación.....	12
1.2. La Intección humana: inteligencia sentiente.....	16
1.3. De la inteligencia sentiente al logos sentiente	22
1.4. Del logos sentiente a la razón sentiente.....	26
CAPÍTULO II: EL SENTIR Y EL INTELIGIR COMO CONGÉNERES EN LA APREHENSIÓN DE REALIDAD	29
2.1. La sensibilidad, piensa	32
2.2. El pensamiento, siente.....	37
2.3. La aprehensión de realidad y unidad de la inteligencia	39
CAPÍTULO III: INTELIGENCIA Y RAZÓN DESDE LA TRILOGÍA DE ZUBIRI	47
3.1. Razón y estructura	52
3.2. La Razón y su objeto formal	56
3.3. El pensamiento y la razón desde la perspectiva de Zubiri	60
CONCLUSIONES	64
BIBLIOGRAFÍA.....	66

INTRODUCCIÓN

“La filosofía es una reflexión que no descubre un nuevo objeto entre los demás, sino una nueva dimensión de todo objeto.”

Xavier Zubiri

En la presente investigación se trata de dilucidar la teoría de la inteligencia sentiente que nos presenta Xavier Zubiri a lo largo de su obra, principalmente en su trilogía cumbre sobre la Inteligencia: *Inteligencia Sentiente*, *Inteligencia y Realidad*, *Inteligencia y Logos*, e *Inteligencia y Razón*. Estos tres volúmenes constituyen lo que los estudiosos del pensamiento del filósofo vasco han llamado: la trilogía de la inteligencia de Xavier Zubiri.

Interesa también, en esta investigación, valorar la importancia que tiene o puede llegar a tener el desarrollo de la teoría de la inteligencia. La inteligencia y sus distintas concepciones a lo largo de la historia de la filosofía, han tenido importantes repercusiones en la antropología filosófica y, en particular, en la conceptualización o definición del hombre, llegando a constituirse en la característica específica del ser humano, que lo diferencia de los demás seres vivos y que lo ubica en un puesto preeminente en la escala biológica, porque, a fin de cuentas, la razón diferencia al hombre de todos los demás seres vivos

En efecto, desde el comienzo de la existencia, el hombre ha dado en definirse a sí mismo por la inteligencia; con orgullo se llama y se proclama como un animal que tiene logos, como un animal racional. Sin embargo, el hombre se enfrenta permanentemente a diferentes modos de entender lo que pueda ser la inteligencia, pues *no existe un acuerdo común para definirla en las distintas disciplinas científicas*, que casi siempre le otorgan significados diferentes dependiendo de las corrientes y horizontes conceptuales.

Por tanto, el objeto de este trabajo es recoger y traer a la mano, lo que el filósofo español conceptualizó sobre el problema de la inteligencia humana. Pues para Zubiri, según se interpreta en su *noología*, esto es, en su teoría, en su estudio y en su tratado acerca de la inteligencia, la inteligencia no es inteligencia sin más, es *inteligencia sentiente*, a fin de cuentas, el sentir es intelectual y la inteligencia es sentiente. Esta postura de Zubiri le permite superar el dualismo inteligencia-sentidos, que tanto ha incidido en el pensamiento occidental y más precisamente en la filosofía de la Edad Moderna.

Una teoría de la inteligencia no es necesariamente una teoría de la razón. El hombre es racional porque tiene inteligencia y no que sea inteligente por tener razón. Por lo anterior; Zubiri en su teoría va más allá, pues la filosofía occidental aún no nos ha dicho que sea la inteligencia. Zubiri en el sistema establecido en la filosofía occidental. y con su conceptualización de la inteligencia, propone un impulso nuevo frente a dicho problematismo, al entender que la inteligencia es sentiente, es decir, que la inteligencia y la sensibilidad constituyen una sola facultad, que el inteligir y el sentir no se oponen pero que tampoco consisten en una siempre unión, sino más bien, en una unidad: la *inteligencia sentiente*.

Nuestra preocupación en el presente trabajo, después de analizar la trilogía de Zubiri, consiste en mostrar que la inteligencia sentiente es la estructura fundamental de la intelección, que a ella le compete en primera instancia la aprehensión de realidad y que, la inteligencia sentiente tiene dos modos ulteriores: *logos sentiente* y *razón sentiente*. Con lo anterior, Zubiri intentará ir más allá de la llamada logificación de la inteligencia, que la definió como una facultad puramente formal y conceptiva, cuya función primaria consistía en conceptualizar y juzgar los objetos reales dados en la realidad. El filósofo vasco considera que la función primaria de la inteligencia es aprender los objetos como reales. En ello radica que Zubiri entienda que “inteligencia y realidad son rigurosa y formalmente congéneres”. Frente a las conceptualizaciones que definen la inteligencia como inteligencia concipiente Zubiri constata que tanto la inteligencia se encuentra abierta hacia la realidad, y la realidad se encuentra vertida a la inteligencia. Por eso, Zubiri afirma la inteligencia sentiente y propone formalmente la unidad entre las dimensiones que constituyen la inteligencia: la aprehensión, el logos y la razón. En este marco, el tema que proponemos como investigación es: “¿Qué novedad respecto de las visiones sobre la inteligencia establecidas en la filosofía occidental tiene el desarrollo de la teoría de la inteligencia propuesta por Zubiri?”

Nuestra investigación, pues, va a estar centrada en torno de esta pregunta. Para abordarla hemos tenido en cuenta los textos más significativos de Zubiri y algunos estudios que consideramos esenciales para su comprensión ya que su evidente dificultad necesita aclaraciones precisas para su mayor y mejor asimilación. En principio, nos hemos centrado en la *Inteligencia Sentiente*, fase madura de su pensamiento y una de las obras cumbres de la

filosofía en la actualidad, para desarrollar las bases de la inteligencia humana y también en sus textos más clásicos como: *Sobre la esencia*, *Estructura dinámica de la realidad* y *Naturaleza, Historia, Dios*. Para ello, nos han resultado de gran utilidad los estudios realizados por la Fundación Xavier Zubiri de Madrid y los nuevos estudios que han ido viendo la luz estos últimos años y que han sido citados a lo largo de nuestro trabajo. Igualmente, para plantear una respuesta adecuada al problema de investigación que nos ocupa, hemos establecido unos ejes conceptuales entre los que vamos a disponer y viabilizar lo posible propuesta.

Estos ejes conceptuales nos ayudan, a proponer una hipótesis de trabajo, que se desarrolla a lo largo de tres capítulos. En el capítulo primero: “La Noología zubiriana”, exponemos y tematizamos la concepción de Xavier Zubiri acerca de la inteligencia humana. En la cual contextualizaremos el tema central de la investigación. Es un capítulo clave a la hora de entender la inteligencia sentiente y el logos sentiente.

El capítulo segundo lleva por título: “El sentir y el inteligir como congéneres en la aprehensión de realidad”. En él se da razón de lo que Zubiri entiende por aprehensión y el modo como propone la articulación y unidad entre el sentir y el inteligir en una unidad imposible de deshacer. Superando así el dualismo cartesiano, y otros dualismos comunes en la filosofía occidental.

El capítulo tercero de la investigación lleva como título: “Inteligencia y Razón desde la trilogía de Zubiri”, está enfocado a explicar el desarrollo de la noología en las tres partes que la componen: aprehensión primordial, logos y razón. Zubiri en su época de madurez pensará la constitución de la experiencia del mundo desde la unidad estructural del acto de apertura que denomina inteligencia sentiente. Por ello tratamos de realizar un análisis del proceso sentiente mostrándolo como una aportación positiva en el marco de la historia del conocimiento y también con la seguridad de que su desarrollo es un punto de reflexión que debe servirnos para enriquecer nuestra percepción del mundo, de las cosas, de lo real como *de suyo* y dar a la metafísica un enfoque más en línea con la ciencia que se ha desarrollado durante todo el siglo XX, a la cual la filosofía debe atender como un momento estructural del desarrollo y de avance del conocimiento general.

Intentaré pues, como profeso en filosofía, acercarme a este gran pensador y a su teoría sobre la inteligencia, esperando, ofrecer al lector algunas ideas centrales sobre el pensamiento del gran filósofo español Xavier Zubiri.

BREVE CONTEXTUALIZACIÓN DEL AUTOR Y SU OBRA

Citando a Pérez (2011, p 16) podemos adelantar una contextualización general de Zubiri resaltando que es “un pensador profundamente creador e innovador, arraigado en la tradición filosófica de la Europa cristiana...su itinerario intelectual se sitúa desde la escolástica dominante en Lovaina¹ y España², pasando por la fenomenología de Friburgo³ hasta llegar a la filosofía alemana⁴., y traspasarla con una nueva creación, su teoría sobre la realidad y la inteligencia⁵.” El pragmatismo del siglo XIX e inicios del siglo XX dirá Zubiri está caracterizado por su utilitarismo, sobre sale también por su, gnosis que sede la primacía al saber práctico.

Zubiri frente a este panorama piensa que el pragmatismo adolece de fundamentación ontológica. La vuelta a las cosas pasa por el pragmatismo, por el positivismo, pero para ir más allá, hacia una mayor radicalidad, y esa mayor radicalidad se la concedió la fenomenología. La fenomenología es el intento más maduro y fecundo de establecer las bases de un horizonte estrictamente poshegeliano; sin embargo, Zubiri evitará de otra parte, la caída en el idealismo husserliano, proponiendo no la posición de la conciencia sino a la “imposición” de la cosa⁶. (Pérez, 2011, p. 18).

Pero Zubiri en su diálogo con los filósofos de su tiempo, se encuentra con Heidegger, del cual no le interesa tanto su pensamiento como su

...retorno a la metafísica griega; de la cual propone como una nueva manera de comprensión del mundo en la medida en que hay “haber”, *ousia* que se da en la aprehensión. Pero ese darse no es una síntesis, sino que es mera “actualidad”. En esto consiste el *nous* en ser mera actualidad; desde donde Zubiri criticará las concepciones dualistas de sensación e intelección

¹ En Lovaina Zubiri recibió la influencia de muy directa de Léon Noël, que por aquellos años defendía lo que llamó “realismo inmediato”. Cf. Germán Marquinez Argote: *Sobre filosofía española y Latinoamericana*, Bogotá, USTA, Biblioteca Colombiana de Filosofía, Vol. 8, 1987 pp. 243-301

² Zubiri se formó en un ambiente católico. Don Juan Zaragüeta sacerdote y filósofo neoescolástico le encaminará en su primera formación. Cf. Antúnez, Cid José opcit. P 28-29

³ Allí (1928-1930) Asiste a los seminarios de Husserl y Heidegger.

⁴ El curso de 1930-1931 Zubiri está en Berlín, conoce allí a Einstein, Schrödinger y Planck, asiste a las primeras clases de N. Hartmann. Idem.

⁵ Digamos con Diego Gracia que el horizonte en que Zubiri intenta situarse no es el griego, pero tampoco el cristiano, sino otro aún no bien definido, decididamente posgriego y poscristiano. Zubiri intenta situarse más allá de la dicotomía de horizontes, y encamina su esfuerzo al alumbramiento de uno nuevo. Cf. Diego Gracia Guillén: *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri.* p. 16.

para radicalizar y proponer su postura definitiva de una inteligencia sentiente como mera actualización del haber o tener de la cosa, en tanto que aprehendida. (Pérez, 2011, p. 19).

CAPÍTULO I: LA NOOLOGÍA ZUBIRIANA

En el presente capítulo nos proponemos tematizar y exponer la concepción de Xavier Zubiri acerca de la inteligencia humana. Pues bien, Zubiri parte de la convicción de que la inteligencia no es un proceso desligado de los datos sensibles, es decir, que la inteligencia arranca de la misma sensibilidad, entendiendo ésta como “mera aprehensión primordial de lo dado”, como “aprehensión primordial” de la “realidad” (Zubiri, 1980, p.10).

Según el planteamiento de Zubiri, el ser humano aprehende la realidad siempre a partir de los datos que le llegan a través de los sentidos y responde a ellos de un modo diferente a como lo hace el mero animal: es capaz de registrar esos datos como *realidades* distintas de sí mismo. Por eso, no hay dicotomía posible entre lo que hace la inteligencia y lo que reciben los sentidos, sino que ambos se articulan, en forma unitaria y radical en la inteligencia sentiente. En definitiva, el sentir es el punto de partida del conocer y de la aprehensión; el conocer dota de significado al sentir. Es lo que Zubiri desarrolla, como se ve más adelante, al establecer conceptualmente, que *el sentir es intelectual* y que *la intelección es sentiente*.

La filosofía moderna había planteado un problema: ¿Cómo conocemos? ¿A través de la experiencia que nos proporcionan los sentidos, o por medio de la razón y sus principios? Empiristas y racionalistas habían destacado la posibilidad de uno u otro polo. Para los empiristas, la única fuente del conocimiento es la experiencia; para los racionalistas, la única fuente del conocimiento es la razón. Frente a estas dos posturas antagónicas, la posibilidad de una integración en Kant y en Husserl se presentaba como la única alternativa, y aún se decantaban o inclinaban por la razón. Zubiri parte de la fenomenología de Husserl, pero va más allá, logrando una verdadera articulación de los dos elementos (experiencia y razón) y rompiendo la tradicional distinción entre el inteligir y sentir y entre sujeto y objeto. Quien conoce es modificado y condicionado por lo conocido, y viceversa.

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 facultad, la inteligencia sentiente. El sentir humano y el inteligir no solo se oponen sino que construyen en su intrínseca y formal unidad un solo y único acto de aprehensión. Este acto en cuanto sentiente es impresión; en cuanto intelectual es aprehensión de realidad (Zubiri, 1980, p.13).

Por eso, nuestra preocupación consiste en mostrar que la inteligencia sentiente es la estructura fundamental de la intelección, que a ella, le compete, en primera instancia, la aprehensión de realidad y que, la inteligencia sentiente tiene dos modos ulteriores: *logos sentiente* y *razón sentiente*. Con lo anterior, Zubiri supera la llamada logificación de la inteligencia, que la definió como una facultad puramente formal y conceptiva, cuya función primaria consistía en conceptualizar y juzgar los objetos reales dados en la realidad.

El filósofo vasco considera que la función primaria de la inteligencia es aprender los objetos como reales. En ello radica que Zubiri entienda que inteligencia y realidad son rigurosa y formalmente congéneres:

Por esto es por lo que el estudio de la intelección y el estudio de la realidad son congéneres. Ahora bien, esto es decisivo. Porque como los sentidos nos dan en el sentir humano cosas reales, con todas sus limitaciones, pero cosas reales, resulta que esta aprehensión de las cosas reales en cuanto sentidas es una aprehensión sentiente; pero en cuanto es una aprehensión de realidades, es aprehensión intelectual. 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 solo acto de aprehensión sentiente de lo real: es la inteligencia sentiente (Zubiri, 1980, p.12).

Por tanto, podemos decir que la inteligencia se encuentra abierta *hacia* la realidad, y la realidad se encuentra vertida *hacia* la inteligencia. Frente a las conceptualizaciones que definen la inteligencia como inteligencia concipiente, Zubiri postula la inteligencia sentiente y defiende la preeminencia de la intelección sobre el logos.

1.1. La noología zubiriana y su denominación

Zubiri recurrió al término noología como denominación del tema básico de su monumental estudio sobre la inteligencia. Al comienzo de *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad* (1980), aparece el término con el objetivo explícito de distanciarse de la primacía moderna de una Teoría del Conocimiento; pero, al mismo tiempo, se busca un término que pueda abarcar la intelección en toda su amplitud, sin que quede reducida a una de sus funciones, aunque sea tan importante como la del conocimiento. Para ello, al margen de cualquier

conexión histórica, el término noología (de *nous*, inteligencia y *logos*, tratado, estudio, ciencia) se introduce como un neologismo, al menos semántico, recurriendo explícitamente a su raíz etimológica y en el preciso sentido, de estudio de lo que formal y estructuralmente es la inteligencia.

Sin embargo, el uso zubiriano del término va a coincidir con algunos puntos que también son habituales en los usos históricos del mismo término, que hace el mismo Zubiri: también aquí se rechaza cualquier desenraizamiento abstracto de la inteligencia y, al mismo tiempo, esa inteligencia aparece como esencialmente irreductible a cualquier fuerza infraintelectiva que pueda invocarse entre sus precedentes evolutivos. Aunque Zubiri hace luego escasísimo uso del término, este ha adquirido cierta difusión, porque resultó muy cómodo para distanciarse, sin explicaciones prolijas, de los planteamientos habituales en los campos de la teoría del conocimiento y de la epistemología; al mismo tiempo, dentro de la propia obra de Zubiri, es un término útil para diferenciar el plano descriptivo, en que pretende moverse su doctrina de la inteligencia, de los planteamientos estrictamente metafísicos, dominantes en gran parte del resto de su obra.

El punto de vista de la noología consiste en centrarse en un análisis descriptivo de lo que es el acto de intelección en sí mismo, como hecho; se trata, por tanto, del acto tomado *en y por* sí mismo, dejando de lado la consideración de si ese acto es resultado de la acción realizada por alguna facultad o capacidad y, también, dejando de lado la posible realidad que deba atribuirse a esa eventual facultad. En todo caso, el camino exigido por la noología iría desde el acto mismo de intelección a la facultad de entender, y no al revés. Para Zubiri, incluso el término inteligencia resulta inicialmente algo inexacto y es preferible hablar de intelección. Tal acto intelectual es descrito así por el filósofo vasco:

Es lo que llamo la mera actualidad de lo real. Actualidad no es, como pensaban los latinos, el carácter de acto de algo. Ser perro en acto es ser la plenitud formal de aquello en que consiste ser perro. Por eso yo llamo más bien actualidad a este carácter. Actualidad en cambio, no es carácter de algo en acto sino de algo que es actual; dos cosas muy distintas (Zubiri, 1980, p.13).

En este sentido, es una fórmula reiterada por Zubiri en varios pasajes de su obra, con la pretensión de abarcar en toda su extensión el acto intelectual, desde la más elemental aprehensión originaria, hasta los senderos más abstrusos de la razón.

Por tanto, la intelección no añade ninguna nota nueva, a las notas que configuran una cosa inteligida; se limita a dotarla de una nueva actualidad, bien entendido que este término deriva de *actual*, y no de *acto* ni de *actuidad*, en sentido aristotélico.

Por la *actualidad*, la cosa inteligida queda presente en la intelección. En uno de sus momentos, esa actualidad significa, según Zubiri, “una afección impresiva”. Pero es muy importante notar que la cosa queda *aprehendida* como siendo otra que el acto mismo de aprehensión. Este momento de *alteridad* no significa ninguna salida fuera de la inmediatez del acto mismo: la cosa aparece como *otra* que el *acto*, pero en el acto, por lo cual, no equivale a nada respecto de la posible realidad extramental de la cosa. En consecuencia, al *momento de afección* y al *momento de alteridad* los acompaña siempre un tercer momento, el *momento de fuerza de imposición*, en el que la cosa se nos impone, en nuestra condición de sentientes:

Ahora bien, la intelección tiene distintos modos, esto es hay distintos modos de mera actualización de lo real. Hay un modo de primario y radical, la aprehensión de lo real actualizado en y por sí mismo: es lo que llamo aprehensión primordial de lo real. Su estudio es por esto un análisis riguroso de las ideas de la realidad y de intelección. Pero hay otros modos de actualización. Son los modos según los cuales lo real está actualizando no solamente en y por sí mismo, sino también entre otras cosas y en el mundo. No se trata de “otra actualización” sino de un despliegue de su primordial actualización: es por eso re-actualización (Zubiri, 1980, p.14).

La alteridad de la cosa real aprendida queda en la intelección de tal modo, que la cosa aparece como siendo lo que es *de suyo*, en virtud de las notas que le competen en propio, como tal cosa. Esto quiere decir que la cosa no se actualiza como algo que primariamente se dé en mí (llámese a este mí, sujeto o conciencia), pero tampoco, como algo que es en sí, es decir, como algo que tuviese consistencia extramental e independiente en medio del cosmos.

El *de suyo* de la cosa real no tiene nada que ver todavía, con un posible realismo gnoseológico (tampoco, claro está, con la postura contraria). A esta actualización de la cosa en sus notas, como algo *de suyo* es a lo que debe llamarse *realidad*. Real no designa un tipo de contenidos concretos, frente a otros, como podrían ser los ideales o los fantásticos, sino tan sólo la forma en la que quedan aprehendidos los contenidos más diversos, al margen del tipo de realidad que luego resulte atribuible a cada uno. Lo que especifica el acto como formalmente intelectual es, de modo preciso, *la actualización de las cosas bajo la formalidad de realidad*, como siendo *de suyo*. Esto hace del acto intelectual algo originario, en el sentido en que es inderivable de cualquier otro tipo de actos y es imposible entenderlo como una “complexificación” de actividades meramente estímúlicas. El *de suyo* zubiriano es una expresión que Zubiri hace propia para resaltar los aspectos que en la fenomenología moderna han resultado útiles en la investigación sobre la conciencia subjetiva y la realidad objetiva. La inteligencia se hace cargo de la realidad, y realidad es el *de suyo*, es decir, lo que acontece. Lo que acontece en la realidad enfocado en cada momento *suyo* es algo constante que se redescubre en cada actualización que realiza el sujeto, el animal de realidades, el ser inteligente. Dar cuenta de la realidad es ser consciente de lo que acontece como un *de suyo*:

De *suyo* es un momento radical y formal de la realidad de algo. Es un momento común a la intelección sentiente y a la cosa real: como momento de la intelección, es formalidad de alteridad, y como momento de la cosa real es su “*de suyo*” propio. Toda metafísica de la realidad como existente y como poseedora de notas propias ha de fundarse inexorablemente en la formalidad misma de realidad: en el *de suyo*. (Zubiri, 1980, p.193).

La determinación de la realidad entendida como los caracteres que le competen *de suyo* a la cosa real está pensada desde una visión metafísica de la realidad expuesta por Zubiri a lo largo de toda su obra, pero con los planteamientos reconducidos por su noología. Que la realidad es el *de suyo* debe entenderse siempre desde la aprehensión misma en el acto de aprehender o intuir, es decir, una formalidad donde las cosas reales quedan en la aprehensión como siendo meramente *de suyo* o como propias en sí mismas. En la terminología de Zubiri, el *de suyo* es una expresión que hace referencia a la realidad en la unidad de sus notas (propiedades) y a la unidad que articula esas notas. Esta expresión tiene un origen que se remonta a sus primeros escritos en los que sus estudios estaban dirigidos a la historia de la filosofía.

Para comprender este de suyo Zubiri también introduce la expresión nuda realidad pues ve en el de suyo, la nuda realidad de lo real. Lo nudo se refiere a lo que la realidad misma tiene de más propio. Ambos términos cobrarán sentido en el ámbito de la aprehensión misma. Así, la matización que encontramos en lo nudo es imprescindible para entender lo que es el de suyo sentido impresivamente en la aprehensión:

La realidad que la razón entiende, no es entonces la nuda realidad, es decir, no es la realidad tal como es entendida sólo como formalidad de lo aprehendido en intelección sentiente, sino que es esta misma formalidad sentiente en su momento campal o ambital, pero aprehendido en sí mismo como realidad – fundamento. (Zubiri, 1983, p.51).

El carácter de nuda realidad como un modo de presentación de lo real en aprehensión primordial es esencial en el contenido y desarrollo de su noología, pues a partir de esta matización terminológica tendríamos un modo en que la realidad de lo real queda dirigida o matizada hacia un carácter determinado.

1.2. La Intelección humana: inteligencia sentiente

En este apartado de nuestro trabajo de investigación acerca de la inteligencia desde el pensamiento de Xavier Zubiri, quiero presentar un análisis de la intelección, considerando la intencionalidad como momento del logos. Es decir, poner en evidencia el punto de vista del filósofo vasco, el punto de partida de su pensamiento acerca de la intelección, que consiste en un acto de aprehensión que se encamina a determinar la índole esencial de intelección.

Por lo anterior, es necesario conocer su planteamiento filosófico, en especial en lo relacionado con el modo con que aborda la realidad y la inteligencia. Así pues, se requiere ahondar en su conceptualización acerca de la *inteligencia sentiente*, que incorpora en sí misma su concepción acerca la realidad. De esta manera, se facilitará la comprensión del tema del presente trabajo, en el que nos interesa particularmente relacionar su teoría sobre la inteligencia con la educación y con los procesos educativos, desde la perspectiva de la estructura binaria fundamental que articula su trilogía sobre la intelección humana.

Sobre este punto podemos decir que Zubiri se sitúa en la senda abierta por Husserl y por Heidegger pero desembocando en la *aprehensión primordial* de realidad, empresa que lo obligó a precisar conceptualmente su comprensión de la realidad y de la inteligencia. Desde este último concepto, su análisis de la inteligencia sentiente, abordó los grandes temas que cruzan la filosofía clásica. Es el propio filósofo quien expresa la importancia que posee en su pensamiento el tema de la inteligencia y su esfuerzo por liberarla de los prejuicios con que, a su entender, se le ha encasillando a través de la historia de la filosofía y en distintas corrientes de pensamiento. Así lo expresa lo propio Zubiri:

Mi vida intelectual ha transcurrido como una corriente bordeada y encauzada por dos riberas. Una, la idea de liberar el concepto de realidad de su adscripción a la sustancia. Las cosas reales no son sustancias sino sustantividades. No son sujetos sustanciales sino sistemas sustantivos. De ello me ocupé en mi libro *Sobre la esencia*. La otra ribera es la de liberar la intelección, la inteligencia, de la adscripción a la función de juzgar. (...) El acto formal de la intelección no es el juicio sino que es la aprehensión de la cosa real misma. Y esa cosa misma se nos da primaria y radicalmente en impresión sensible, esto es, en impresión de realidad. (...) A mi modo de ver, esa liberación del juicio era crucial para poder, por lo menos para mí personalmente, ponerme en marcha en materia filosófica (Zubiri, 1980, p.110).

El desarrollo de la idea de *inteligencia sentiente* se comprende a partir de su intento por recuperar la realidad como el sustento de todo y como aquello con lo que todos tenemos necesariamente que relacionarnos. El hombre requiere saber lo que son las cosas y las situaciones con las que se encuentra y, en este proceso, se denomina inteligencia a la actividad humana que busca este saber imprescindible para todo hombre. Zubiri en su planteamiento tiene clara consciencia de que para acceder a la realidad es primariamente necesario que ésta se le dé al hombre de algún modo y que, a su vez, éste tenga la capacidad de encontrarse *con* ella y *en* ella:

Habrà que ver en qué consiste la intencionalidad como modo de actualizar lo real, es el problema del logos. Por ahora Zubiri quiere subrayar que si de conciencia queremos hablar, lo cual resulta bastante impropio, su acto radical no es intencionalidad, sino ‘actualidad’ de lo real en tanto que real. Ello significa que el objeto intencional, la cosa-sentido, no se opone a la cosa-real, sino que descansa sobre ella. La actualización, en tanto que algo físico, no consiste en una remisión de sentido, sino de realidad (Barroso, 2012, p.122).

En este sentido, Xavier Zubiri comparte con otros autores que el hombre accede a la realidad, o por lo menos intenta hacerlo, a través del ejercicio de la inteligencia. Pero, a diferencia de ellos, desarrolla una idea de inteligencia que atendiendo a la formalidad, es decir, al modo de actualización, va más allá de lo que la filosofía occidental, en su visión clásica y moderna, ha propuesto. En este contexto, y desde la perspectiva de una formalidad constitutivamente unitaria, planteará la idea de *inteligencia sentiente* entendida como “mera actualización de la realidad” que se despliega en ulteriores “reactualizaciones”: el logos y la razón. (Zubiri, 1980, p.110).

Así lo indica en el Prólogo del primer volumen de su trilogía al expresar que la idea de inteligencia que propone es la de una intelección humana entendida formalmente como mera “actualización” de lo real. Es la misma idea con la que sintetiza conclusivamente la obra, en su tercer volumen: *Inteligencia y razón*. Ahora bien, es necesario señalar que en *Inteligencia sentiente*, Zubiri entiende que el logos y la razón constituyen precisamente modos de la Inteligencia sentiente, que descansan sobre la mera actualización de la cosa en la inteligencia. En este sentido, podemos decir que Zubiri se pregunta por la “esencia formal” del acto de la intelección sentiente, a partir de lo cual afirma que la inteligencia humana siente la realidad. Dicho de otro modo, la inteligencia es sentiente y el sentir es intelectual. No se trata, por tanto, de una inteligencia que comienza por concebir y juzgar lo sentido. La filosofía clásica ha contrapuesto sentir e 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 intelectual (Cf. Zubiri, 1980, p.75-76).

Por consiguiente, cabe destacar también esta nueva palabra: *inteligir*, expresión que él utilizó desde uno de sus primeros escritos: “*Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*”, de 1923, que constituirá en adelante un hito fundamental en la construcción de su propio pensamiento y de su propuesta noológica. Además, Zubiri en sus escritos rechaza la idea de los clásicos que diferencian entre “intelecto” y “sentir” o “entre mundo inteligible y mundo sensible” pues, para él, es incorrecto el planteamiento de la filosofía griega, medieval y moderna acerca de este problema, pues consideran el sentir y el inteligir como dos facultades

distintas, que tendrían también necesariamente funciones distintas en el acto del conocer. María Lucrecia Rovalletti, en su libro *Hombre y realidad*, así lo expresa:

Zubiri aborda en forma directa el problema de inteligir. En primer lugar, rechaza de plano la clásica polaridad entre ‘sentir’ e ‘inteligir’ y la, según él, incorrecta oposición que hicieron tanto la filosofía griega como la filosofía medieval entre ambos actos de ‘sentir’ e ‘inteligir’, como si implicaran dos funciones esencialmente distintas. Esta dualidad es rechazada fundamentalmente por nuestro autor quien asume que, igualmente para aquellas etapas de la filosofía, ‘inteligir’ y ‘sentir’ se hallan determinados por la acción de las cosas (Rovalletti, 1985, p.53).

Esta actitud de Zubiri lo ubica, en mi manera de ver, en una posición científica acerca de este tema. Es decir, comparando su manera de pensar el problema de la inteligencia y desde la perspectiva teórica propia desde donde lo aborda, se acerca a algunos pensadores de otras disciplinas científicas. Cabe señalar que Zubiri tiene importantes acercamientos a la antropología, la biología, la matemática y la física teórica.

Por tanto, la intelección sentiente es un acto que se da sólo en el hombre, y como hemos mostrado más arriba, es una característica esencial y no gradual con respecto a la capacidad animal de adaptarse al entorno. Es la hiperformalización, que supone una distinción con respecto a aquellos seres vivos que han desgajado el subsistema de receptores centralizado:

El hombre es el animal de distanciamiento. Su hiperformalización le determina a estar sintiendo, y por tanto a estar en cierto modo en lo sentido, pero a estar distanciadamente. Este distanciamiento es el momento esencial de la hiperformalización (...) la ruptura de la signitividad es la presencia de algo ‘en propio’. Es lo que he llamado ‘reidad’. La nueva formalidad ya no es independencia objetiva sino reidad. El estímulo mismo ya no es ‘notasigno’, sino ‘nota real’. Es una diferencia no gradual sino esencial. La hiperformalización es el paso de la independencia objetiva a la reidad. (Zubiri, 1980, p.71).

La formalidad estímulo otorga una cierta autonomía del contenido, pero es sólo relativa; esto quiere decir que el propio carácter de signo implica únicamente que sea un proceso más del proceso sentiente tanto en su carácter de suscitación, modificación tónica o respuesta. El automatismo signitivo estímulo se reduce o intensifica según que el animal autonomice en

mayor o menor medida el contenido, pero a diferencia del hombre, no puede llegar a la aprehensión de realidad:

Pero el estímulo no es sólo impresión estimulante, sino que el animal tiene que habérselas con lo estimulante de un modo especial, que yo llamaría 'estimúlico'. Lo estimúlico consiste no en ser estimulante, sino en no ser más que estimulante. Es decir, el estímulo no sólo va intrínsecamente ordenado a una respuesta (esto sería lo estimulante), sino que consiste formalmente en ser suscitante, en estar estimulando. Es lo 'estimúlico' La objetividad del estímulo y de la estimulación consiste formalmente en ser suscitante, en estar suscitan, estimulando, y se agota en ello. (Zubiri, 1986, p.21).

Lo que hace diferente al sentir humano es que las notas quedan como siendo lo que es 'de suyo', es decir, no es un aspecto más dentro del desarrollo del sentir, sino que hay una verdadera alteridad. El hombre se encuentra ante esta alteridad y a su vez refleja que no hay una respuesta dirigida hacia un estímulo previo, sino que hay un salto esencial en la formalidad de la aprehensión. Es lo que separa al hombre del animal.

El principio básico de la metafísica de Zubiri está estructurado por el acto elemental de que la intelección humana resulta ser, primordialmente, un modo de sentir la realidad o, dicho formalmente, una mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente. Pero a su vez la realidad no se queda reducida a la intelección humana, pues caeríamos otra vez en el idealismo, pues la intelección es, esencialmente, mera actualidad de lo real.

Zubiri afirma que el problema fundamental del hombre es "saber estar en la realidad." (Zubiri, 1983, p.351-352). El hombre queda retenido por esta realidad y siendo consciente de ella; sabiendo de ella. Y esa es precisamente su experiencia, o mejor, su experiencia de la realidad, es decir, que ésta se le hace presente, 'queda', o está dada como 'de suyo':

La realidad no es algo a lo que haya que ir, sino que es primariamente algo en lo que ya se está ... Inteligir es estar aprehensivamente en la realidad, en lo que las cosas son de suyo. Esta instalación en la pura y simple realidad es física y real, porque física y real es la trascendencia de la impresión de realidad... La realidad no es algo que necesite ser justificado por la inteligencia; es algo inmediatamente y constitutivamente aprehendido. La aprehensión de la realidad sensible es aprehendida en inteligencia sentiente y su aprehensión es una mera actualización que nos instala aprehensivamente en la realidad. (Zubiri, 1980, p.252).

Zubiri profundiza en esta idea estar instalados aprehensivamente en la realidad ya que en la actualización de las cosas queda “co-actualizada”, en común, la realidad de la propia intelección, es decir, la coactualización es la toma de conciencia de la propia realidad del acto de inteligir; lo que normalmente se entiende por autoconciencia pero no como conciencia de sí, sino como conciencia de la propia actividad intelectual: “Saber estar en la realidad implica también, por tanto, saber de mí, es que sólo “así es como estoy en mí.”(Zubiri, 1980, p.157).

La intención que tiene Zubiri no de superar sino de ampliar el dualismo clásico entre sentir e inteligir que encontramos en *Inteligencia Sentiente* tiene su fundamento en la idea de que la impresión de realidad es un hecho primario, es decir, reposa en el hecho mismo de la aprehensión. Digo ampliar la perspectiva del dualismo clásico porque es lo que en principio encontramos en su análisis del sentir y de los distintos sentires. Lo aprehendido es un acto, y es un acto de intelección elemental que se da en cualquier acto intelectual.

La intelección como acto no es formalmente intencional. Es un físico ‘estar’. La unidad de ese acto de ‘estar’ en tanto que acto es lo que constituye la aprehensión. Intelección no es acto de una facultad ni de una conciencia, sino que es en sí misma un acto de aprehensión. La aprehensión no es una teoría sino un hecho: el hecho de que me estoy dando cuenta de algo que me está presente. (Zubiri, 1980, p.23).

La aprehensión intelectual tiene una estructura formal propia, y esa estructura es la que da lugar al proceso de inteligir. Esta estructura formal propia es lo que constituye la impresión de realidad. Para Zubiri, la impresión de realidad es un hecho y al ser el hecho un acto de una inteligencia sentiente en el que se hace presente algo otro, la realidad, el hecho tiene la estructura compleja de acto y lo inteligido en él. La intelección sentiente por tanto la entendemos como una estructura unitaria en cuanto fundamento de la diversidad de modos de presentación de lo real.

La impresión de realidad en principio nos remite directamente a la sensación de cualidades aisladas, pero conforme Zubiri profundiza en el desarrollo de la misma encontramos que la referencias que expone ya no son cualidades aisladas sino sistemas completos de objetos, es decir, lo aprehendido que nos lleva hacia una percepción general que sería el campo propio de la impresión de realidad. La aprehensión primordial no es un acto ejecutable junto a otros,

sino un componente elemental de todo acto, que no se da como tal, aislado, sino formando parte de otros en él fundados:

El acto formal de la intelección sentiente es, repito, aprehensión impresiva de realidad. Los sentidos no dan lo sentido 'a' la inteligencia, sino que están sintiendo intelectivamente. No hay objeto dado 'a' la inteligencia sino objeto dado 'en' la inteligencia misma. El sentir es en sí mismo un modo de inteligir, y el inteligir es en sí mismo un modo de sentir. La realidad está aprehendida, pues, en impresión de realidad. Es la inteligencia sentiente. (Zubiri, 1980, p.84).

El enfoque filosófico de Zubiri muestra constantemente la oposición entre lo físico y lo conceptual y también entre físico e intencional. Nuestro autor busca en sus planteamientos que quede sobre todo la afirmación fundamental de que el acto de impresión en primer lugar nos abre la realidad de manera física en vez de representativa. Y eso no es puesto por ninguna presencia intencional, sino que el estar en la realidad y la misma captación de su presencia están por debajo del sentido; en una presencia inmediata que es un físico 'estar en'. Lo que busca Zubiri en respuesta a la intencionalidad husserliana es precisamente que la realidad no se convierta en término intencional que la haga perder su actualidad pues el aparecer de la cosa real, si aparece como 'de suyo' no desvirtúa lo esencial de la realidad.

1.3. De la inteligencia sentiente al logos sentiente

En la concepción de Zubiri, la *inteligencia sentiente* tiene dos modos ulteriores: *logos sentiente* y *razón sentiente*. A continuación, nos dedicaremos al análisis del *logos sentiente*.

La noología del filósofo vasco constituye un desarrollo fenomenológico del momento de realidad dado en la sensibilidad humana. Por eso, podemos considerarlo como la intuición básica que Zubiri despliega en su trilogía sobre la inteligencia, porque la realidad no se nos da radicalmente en actos de conciencia, sino, antes bien, en los más sencillos y modestos actos del sentir mismo. Zubiri dedicó al estudio de cada uno de estos modos de intelección un volumen, cada uno de los cuales va dando cuenta del estatuto de la inteligencia sentiente, del logos y de la razón. Sobre el logos, Zubiri escribe:

Inteligir lo que algo real es en realidad es ante todo inteligir lo real ya aprendido como real, según es, respecto de otras cosas reales, lo que es campalmente. Esta intelección ya no es primordial. Intelige lo que una cosa es en realidad como suidad, intelige lo que es la cosa real en función de otras realidades. Y esta intelección es lo que constituye el *logos*. El logos es la intelección de lo que lo real es en su realidad campal. Intelige, pues una cosa real desde otras cosas reales, la intelige por tanto campalmente. Por esto es por lo que el logos es un enriquecimiento del contenido de la aprehensión primordial: el enriquecimiento que “procede de”, y se “funda en” las otras cosas campales “hacia” las cuales lo que el logos intelige esta campalmente abierto (Zubiri, 1980, p.275).

El logos a que se refiere Zubiri es, fundamentalmente, un logos sentiente, que nosotros podemos entender conforme lo interpretó el profesor Rafael Antolínez en su estudio noológico en perspectiva zubiriana, como un “logos dinámico” o “logos en movimiento”, que no se mueve “hacia” nada sino que, tan solo, se mueve en lo real ya aprehendido en el campo. Al logos le compete la intelección campal de lo real. Por tanto, el logos por su parte actualiza también la realidad en la aprehensión, pero de modo diferente: es un modo ulterior de la aprehensión primordial de lo real, una reactualización “impuesta” por la propia impresión de realidad que nos lleva sentientemente al logos. Por eso, expresa el autor que, según Zubiri, el logos debe ser entendido desde la intelección primordial de realidad (Cf. Antolínez, 2009: p.205-206).

En consecuencia, la intelección tiene distintos modos de actualización de lo real. Para el filósofo vasco, hay un modo primario y radical, esto es, la aprehensión de lo real actualizado *en y por* sí mismo, en la aprehensión primordial de lo real. Y otros dos modos de actualización en que lo real, esta actualizado no sólo *en y por* sí mismo, sino también entre otras cosas (*campalidad*) y en el mundo (mundanalidad). Estas actualizaciones de lo real no implican, de ningún modo, “otras actualizaciones”, sino un despliegue de su primordial actualización como anunciamos desde el comienzo del capítulo. Es decir, son reactualización que podemos considerar bien como *logos sentiente*, o bien, como *razón sentiente*.

En virtud de lo anterior, podemos decir que el logos nos dice algo acerca de una cosa real, y de lo que nos da cuenta es de lo que esta cosa es “en realidad”. Esto quiere decir que, si el logos nos dice algo acerca de una cosa real es desde la intelección de otra anterior hacia la cual se encuentra abierta en relación de *respectividad*. Dicho de otro modo, una cosa es real respecto de otras cosas reales. Por tanto, aclara Zubiri: “no es lo mismo inteligir que algo es real que inteligir lo que esto real es en realidad” (Zubiri, 1983, p.13). Podemos, interpretar esta afirmación del filósofo, como un movimiento de la aprehensión primordial es decir, de lo que lo real es “en realidad” y que él llama aprehensión dual porque entran en juego dos cosas:

Aquella que queremos inteligir lo que es la realidad, y aquella anterior desde la cual lo inteligimos, son cada una término de aprehensión primordial. Por eso, podemos destacar que en la intelección de lo que algo es en realidad intervienen dos aprehensiones. Primera una cosa aprehendida como real en la aprehensión primordial; por ejemplo aprehendo una cosa como realidad según Zubiri en el paisaje. Pero hay otra aprehensión, la aprehensión de esta misma cosa real ya aprendida, y en cuanto es lo que es en realidad: de lo aprehendido en aprehensión primordial decimos ahora que consiste en ser árbol... y esta intelección de este árbol desde lo que inteligimos que la cosa real en el paisaje consiste en realidad en ser árbol. Esta segunda aprehensión ya no es aprehensión primordial de la realidad. Es algo distinto: es aprehensión que llamaré dual. Porque ciertamente se aprehende una cosa real pero es con la mirada en otra anteriormente aprehendida” (Zubiri, 1982, p.55-56).

Por eso, dicha intelección, según Zubiri, nos invita a “tomar distancia” de lo que es “en realidad” sin salir de la aprehensión como tal. Este “tomar distancia” no es más que un momento de retracción o de suspensión frente a las cosas para poder saber lo que son en realidad. Zubiri entiende que esta “retracción o tomar distancia” es el “juicio”, que se debe enunciar para saber; este juicio está en el logos y, de algún modo, podemos decir que es el logos mismo.

En esta perspectiva, podemos decir que el juicio es una afirmación en la que se afirma lo que “es” la cosa en realidad. Es decir, es una intención afirmativa de lo que la cosa es en realidad. En síntesis: “es una intelección en reversión distanciada de lo que la cosa real es en realidad” (Zubiri, 1982, p.110).

Por tanto, podemos entender el logos desde su raíz griega como reunir o recoger, o también puede significar decir. Pues, la traducción que prefiere Zubiri y que sirve de mejor apoyo al logos intelectual es la primera. Al inteligir lo que una cosa ya aprehendida es ‘en realidad’ y en el campo de realidad estamos consiguiendo ir más allá de aprehender una cosa únicamente como real. El logos reúne, y al reunir construye, da sentido. Para Zubiri el logos da sentido a la realidad aprehendida en aprehensión primordial. De la actualidad intelectual propia de la aprehensión primordial se pasa a una dualidad entre la cosa inteligida en el campo y la que queremos inteligir desde la cosa anteriormente inteligida, es decir, se da sentido desde una cosa real hacia otra:

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) (...) Ahora bien, esto no me parece sostenible porque las llamadas ideas vienen siempre sólo de las cosas. Por tanto la declaración de lo que algo es no se puede llevar a cabo sino desde otra cosa del campo. No se entiende lo que una cosa en realidad sino refiriéndola a otra cosa campal. (Zubiri, 1982, p.48).

El logos en que se fundamenta Zubiri no es el logos predicativo sino el logos originario apofántico, es decir, el logos a partir del cual surge la impresión originaria de la realidad. Para que se dé el logos es fundamental que haya una distancia respecto de la cosa para después volver medialmente a ella desde otra; por tanto, no bastaría con que hubiese centración y precisión de la atención en un contenido determinado tal y como finaliza Inteligencia y Realidad. Por todo ello entendemos que el logos solo puede darse al abrir la aprehensión primordial un campo en el que poder moverse y mostrar distancia; el logos también es entonces sentiente, es decir, brota de la impresión de realidad y reactualiza lo ya actualizado como real:

El logos como modo de intelección es un modo ulterior de mera actualización de lo real. Este modo consiste en ser ‘re-actualización’ campal de lo ya actualizado en aprehensión primordial de realidad. Por bajo de todo acto de logos está la reactualización campal de lo real. Es lo que hace del logos un modo de intelección, un modo de actualización de lo real.

El logos está así entendido desde la intelección: es una inteligización del logos. (Zubiri, 1982, p.52).

Con Zubiri podemos decir que el desarrollo intelectual surge de un contacto con lo real. La inteligencia está constitutivamente implantada en la realidad y toda modalidad ulterior de ella consiste por tanto en movimiento en la realidad. Creemos que nuestro autor se muestra acertado al afirmar que la inteligencia no se mueve en un ámbito propio, es decir, psicológico o intencional sino que se mueve y proyecta su acción en la realidad. En el logos zubiriano se manifiesta una dualidad de cosas reales sin ser, a su vez, dos aprehensiones distintas sino una única aprehensión dual. Aprehendemos una cosa real que nos es dada en aprehensión primordial desde la realidad de otra cosa anteriormente aprehendida: “Inteligir lo que es en realidad una cosa entre otras es ir desde algo anteriormente aprehendido hacia una cosa de la que quiero inteligir lo que es la realidad.” (Zubiri, 1982, p.58).

1.4. Del logos sentiente a la razón sentiente

La razón es un modo intelectual caracterizado por la búsqueda de lo real en profundidad. Justamente, por la necesidad de ir desde el campo “hacia” el mundo, desde el logos “hacia” a la razón, la razón es una marcha ya formada en el movimiento del logos como pone en evidencia Zubiri en su libro *Inteligencia sentiente*. La razón a diferencia del logos, consiste en marcha; el logos en realidad no está en marcha, pues es un movimiento dentro de lo real campal. La razón como modo ulterior de la inteligencia, a través del logos, consiste en marcha y en búsqueda. La razón busca la realidad profunda de las cosas allende el campo; esa preocupación por dar con lo profundo hace de la razón una inagotable marcha transcampal, como lo propone el autor. La razón puede ser verdadera o falsa, pero por ser búsqueda es una intelección constitutivamente abierta. Es una intelección en profundidad siempre provisional y corregible, nunca cerrada, ni definitiva, ni, menos, indesmentible. Así lo expresa el profesor Rafael Antolínez, en algunas líneas de su trabajo doctoral: la razón no es una marcha para alcanzar la realidad; pero, en todo caso, es una marcha del pensar pues la realidad está ya actualizada en la intelección misma. Zubiri, por su parte, nos aclara:

Razón no es razonamiento sino marcha trascendental hacia el mundo, hacia la pura y simple realidad. Como el “hacia” es un momento sentido de lo real, resulta que no sólo el logos es sentiente, sino que la razón misma lo es: es razón sentiente. En su virtud de la expresión “hacia” la realidad puede prestarse a un equívoco: confundir el “hacia” las demás cosas, con el “hacia” de la apertura trascendental de lo real como tal. El “hacia” es por tanto un “hacia” dentro de lo real. No se trata por tanto, de un dinamismo o marcha “hacia” la realidad, sino que por el contrario, es un dinamismo y una marcha dentro ya de la realidad misma. La razón no tiene que lograr la realidad sino hace y marcha ya en ella (Zubiri, 1980, p.278).

La razón es, según la filosofía de Zubiri, una búsqueda de la realidad desde la aprehensión primordial. Es decir, una marcha cuya actividad es y consiste en pensar. Las cosas “nos dan qué pensar”; nos ponen en la necesidad de pensar. Para Zubiri la razón no es “raciocinio”, ni un razonamiento, ni el resultado de los razonamientos. *Es una marcha desde la realidad que el hombre debe hacer en su pensar.*

Por consiguiente, Zubiri no confunde el logos con la razón, como lo hacen los presocráticos y algunos filósofos de la academia actual, al referirse a estos dos conceptos. Zubiri en su análisis, especialmente en su trilogía, establece diferencias entre logos y razón. Es decir, una diferencia respecto del nivel de profundidad de cada uno, que bien puede ayudar, al hombre y a la educación de la inteligencia, a entender estos conceptos en su verdadera esencia y superando lo que Zubiri llama la logificación de la inteligencia:

La diferencia entre el logos y la razón es, en efecto, esencial. Ambos son ciertamente un movimiento desde la cosa real. Pero este movimiento en el logos es un movimiento desde una cosa real hacia otra, mientras que en la razón se trata de un movimiento desde una cosa real a la pura y simple realidad. Son dos movimientos, pues, esencialmente distintos. A este movimiento de la razón es lo que se llama marcha. Es una marcha desde una cosa real a la pura y simple realidad (Zubiri, 1983, p.13).

La marcha de la razón, como búsqueda en profundidad, no es pura y simple acción, sino es un estar accionando en orden a un contenido formal propio. Tal contenido como dice Zubiri es “inteligir”. Al respecto, podemos destacar también que “la actividad de inteligir es lo que formalmente llamamos pensar” (Zubiri, 1983, 29). El pensar es la búsqueda intelectual de

algo ulterior de lo que yo estoy entendiendo. “Es siempre pensar allende. Si así no fuera no habría ni posibilidad ni necesidad de pensar” (Zubiri, 1983, p.30).⁷

De este modo podemos decir que para Zubiri la razón es la intelección en la que la realidad profunda está actualizada en modo problemático, y que por tanto nos lanza a inquirir principal y canónicamente, lo real en profundidad.

Hemos examinado a lo largo de este capítulo el estatuto de la noología de Zubiri, al igual que los modos ulteriores de la inteligencia. Es decir, la noología como tal, y los dinamismos de la inteligencia sentiente al logos sentiente, y del logos sentiente a la razón sentiente. Por lo anterior, podemos concluir que la aprehensión de una cosa real es la intelección de una cosa real entre otras de un determinado campo que podemos considerar como la intelección del logos. Y, por el contrario, la intelección de cada cosa real aprendida en el campo y actualizada como un momento de real podemos considerarla como la realidad del mundo, razón sentiente.

⁷ El *intentum* Zubiriano sería un momento ulterior y no la esencia en la inteligencia.

CAPÍTULO II: EL SENTIR Y EL INTELIGIR COMO CONGÉNERES EN LA APREHENSIÓN DE REALIDAD

En este capítulo nos proponemos indagar acerca del sentir y del inteligir, en sus distintos niveles de significación y hondura filosófica que, en su virtud, constituyen características originales del ser humano. Como bien se sabe, el ser humano tiene necesidad de dar sentido a su vida, a su actividad, a su mundo, y al mismo tiempo inteligir sus acciones y decisiones. Un mundo humano, esto es, un mundo que tiene el sello de humanidad es un mundo que está en busca de sentido, es un mundo que debe ser inteligido. He aquí la gran tarea de la inteligencia humana.

Pues bien, la "relación" entre el sentir y el inteligir ha sido uno de los grandes problemas en la historia de la filosofía. Zubiri lo expresa en forma perentoria:

Este enfoque del problema de la inteligencia – según Xavier Zubiri – 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 todo de la filosofía europea. (Zubiri, 1980, p.11-12)

Los debates interminables a lo largo de la historia de este problema tratan sobre la esencia de lo que sea el sentir, sobre la esencia de lo que sea el inteligir y sobre la manera como estas dos *dynamis*, potencias o facultades, se relacionan. Las escuelas y las corrientes filosóficas diferenciaron sus posturas en los modos como matizaron la conceptualización de estas facultades y en la manera como conceptualizaron su relación y la función de cada una respecto de la otra. En la cual, podemos citar lo planteado por el profesor Antolínez Camargo en su tesis doctoral; “es, en últimas, la pregunta por la fuente del conocimiento, la pregunta por la verdad.” (Antolínez, 2009, p.23).

Por consiguiente, es justo aquí donde las investigaciones de Xavier Zubiri sobre el problema se vuelven relevantes y pertinentes. Su tesis es que en el hombre la sensibilidad y la inteligencia conforman una sola estructura a la que llama inteligencia sentiente. La sensibilidad humana ya siempre está preñada de inteligencia; y la inteligencia humana ya siempre está preñada de sensibilidad. Cuando se describe la inteligencia se está describiendo también, por la fuerza de las cosas mismas, la sensibilidad. Lo mismo, al contrario: cuando

se describe la sensibilidad humana se describe también su inteligencia. Zubiri se ha apropiado de este problema sobre la sensibilidad y la inteligencia en los modos como la tradición lo trató. Pero remonta el tratamiento tradicional cuando explica filosóficamente, de modo decisivo, que se trata de una estructura y no de la relación de dos facultades. A saber, de lo que decimos al comienzo del capítulo que ese dualismo tiene una historia larga en la filosofía y en la manera de ver el conocimiento como tal. Por eso, la filosofía griega y la medieval entendieron el sentir y el inteligir como actos de dos facultades esencialmente distintas, estando esta distinción determinada por la acción de las cosas. Pero Zubiri no se centra en el análisis de las facultades, sino en los actos mismos del sentir y del inteligir en tanto que hechos bien constatables. A partir de la filosofía moderna, el sentir y el inteligir han sido interpretados como modos de conciencia, pero esto no responde a los hechos, pues la conciencia no tiene sustantividad alguna, y no puede ejercer actos. Además, la conciencia siempre es el darse cuenta de algo que ya está presente, y este estar presente no viene determinado por el darse cuenta. Para Zubiri, que busca la índole propia del sentir y el inteligir como actos, lo importante no es la facultad ni la conciencia, sino la aprehensión, que es el hecho de que me estoy dando cuenta de algo que me está presente.

Toda facultad es potencia, pero no toda potencia es facultad. La potencia que no es facultad no sólo no ejecuta su acto, sino que no puede ejecutarlo porque intrínseca y formalmente no es facultad. Pues bien, es lo que sucede con la inteligencia. No puede haber, pues, actividad de lo que es pura potencia, esto es, no puede haber intelección producto de la pura inteligencia, como de alguna manera el modelo de la IA pretende. La inteligencia ha de ser, pues, sentiente y ha de tener una función en el marco de la conservación de su equilibrio dinámico para que pueda estar "facultada" para inteligir. De este modo la inteligencia es una nota constitutiva de un sistema psico-orgánico dotado de dos potencias o subsistemas. De ahí que lo inteligente en la sustantividad humana no sea tampoco el cerebro, como suele suponerse, sino el sistema sustantivo completo. (Tusquets, 1984, p.64).

No sólo la diferencia potencia-facultad se muestra pertinente para precisar lo que es la inteligencia sentiente, y percibir la insuficiencia del modelo cognitivo de la IA (inteligencia artificial) fuerte. Es relevante acudir también aquí al concepto zubiriano de la unidad formal de la intelección, según la cual en todo acto de intelección hay no sólo la actualidad de la cosa en tanto que realidad, sino también una co-actualidad o actualidad común, por cuanto la

actualidad en la inteligencia sentiente es a una actualidad de lo inteligido y actualidad de la misma intelección. Aquí es donde a partir de la descripción zubiriana de la inteligencia sentiente aflora el concepto de mismidad, del estar en mí, de la autoposición biológica, y en último término de la consciencia. Sólo, según Zubiri, se da con la esencia completa de la inteligencia sentiente reparando en este hecho que:

en la mera actualidad de la cosa y del inteligir se actualizan, por la identidad numérica de su actualidad, la intelección y lo inteligido como dos realidades distintas. Al decir, pues, que la intelección sentiente es mera actualización común de lo real en ella. No me refiero tan sólo a las cosas reales, sino también a la realidad de mi propia intelección sentiente como acto mío. Mi propio acto de intelección sentiente es un acto real, es una realidad. Y esta realidad está actualizada con la realidad de la cosa en la misma actualidad que ésta. (Zubiri, 1980, p.156-157).

Así pues, la filosofía zubiriana sostendrá según esta deducción que, en el hombre, desde su principio y su raíz, la inteligencia es estructuralmente sentiente y el sentir es estructuralmente intelectual. De ninguna manera es una exageración afirmar, piensa Zubiri, que toda la tradición filosófica, hasta Husserl, ha conceptualizado de modo dualista y dicotómico la relación entre el sentir y el inteligir. Y, aquí está también la raíz de todas las dicotomías entre lo conocido y el conocer según las variantes que ha tomado a lo largo de la tradición: entre ser y concebir, entre la *res cogitans* y la *res extensa*, entre el sujeto y el objeto, etc.

Por tanto, para Zubiri, la intelección es un acto de aprehensión. Pero también el sentir es un acto de aprehensión. De este modo, es en la aprehensión misma en cuanto tal, donde podemos fundar la diferencia y la índole propia del inteligir y el sentir:

No se trata de lograr un concepto general de aprehensión, sino de analizar en y por sí mismas la índole de la aprehensión sensible y la de la aprehensión intelectual. Y ello es posible porque la aprehensión sensible y la aprehensión intelectual [...] tienen frecuentemente el mismo objeto. Yo siento el color e inteliijo también qué es el color. Los dos aspectos se distinguen en este caso no como tipos, sino como modos distintos de aprehensión. (Zubiri, 1980, p. 25).

Se trata entonces de tener claro que cuando aquí vayamos a distinguir el sentir y el inteligir, lo haremos principalmente porque en su diferencia se puede determinar su índole propia. Es

decir, su diferencia constituye su distinción modal en la aprehensión de las cosas en la realidad. Cuando nos encontramos con una cualidad como la dureza de la piedra, efectivamente nos encontramos con que nuestros sentidos aprehenden la dureza, lo que nos permite decir “siento la dureza de la piedra”, y al mismo tiempo y con el mismo objeto, inteliijo qué es la dureza de la piedra, pues se nos presenta como una realidad, y decimos “la piedra es dura”. ¿Dónde está la diferencia?

Según Zubiri la diferencia está en el modo como aprehendemos la realidad. Por un lado, a través de nuestro inteligir aprehendemos la dureza de la piedra en cuanto realidad, y gracias a nuestro sentir, aprehendemos la dureza de la piedra en cuanto impresión. En la aprehensión considerada como un solo acto, puedo darme cuenta de que la dureza de la piedra me está presente tanto como realidad y tanto como impresión. Así, inteligir y sentir funcionan en un solo acto aprehensivo, como modos distintos a través de los cuales aprehendemos el mismo objeto presente.

¿En qué consiste esta diferencia de modo dentro de la aprehensión? Esta es una pregunta fundamental a la hora de comprender el sentir y el inteligir zubirianos. Pues el modo como se aprehende la realidad, determina, al mismo tiempo, la diferenciación de los dos momentos que la constituyen (el sentir y el inteligir) y nos dispone a visualizar la unidad en un solo acto de aprehensión.

2.1. La sensibilidad, piensa

¿Cómo nos están presentes las cosas originariamente? Las cosas en la realidad nos están presentes en primer término gracias a los sentidos. Las cosas nos están dadas en los sentidos. El sentir es una primera vía de acceso a lo real. Ahora bien, para Zubiri, este acceso a la realidad es inmediato, los datos que los sentidos nos entregan son una impresión de la realidad: “Sentir es la presencia impresiva de las cosas. No es mera intuición sino intuición en impresión. Lo sensible de nuestra intuición está en este momento de impresión” (Zubiri, 1980, p. 31).

Para llegar a esta impresión, el sentir vive un proceso unitario en el que se distinguen tres momentos. Es importante aclarar que esta distinción en el orden establecido no implica una

sucesión temporal, pues, por ejemplo, el estado vital puede anteceder cronológicamente a la suscitación.

A. *Suscitación*: es todo aquello que desencadena una acción como proceso fisiológico y, por ende, dicha acción involucra al animal por completo. Esta suscitación termina siendo un momento de la acción desencadenada. Por ejemplo: alimentar-se, como acción, requiere de una suscitación, del alimento presentemente sentido.

B. *Modificación tónica*: esta suscitación irreductiblemente modifica el estado vital (tono) en el que el animal se encuentra. Es una modificación que se da en la respuesta. Por ejemplo, el animal se encuentra acostado y, ante el alimento presentado, se pone de pie.

C. *Respuesta*: es una respuesta accional, y no una reacción, que se entiende más como funcional. En este sentido, una respuesta posible del animal es también mantenerse acostado, sin hacer nada (Cf. Zubiri, 1980, pp. 28-30).

De este modo debemos comprender que el sentir es un proceso unitario e indisoluble de sus tres momentos, y se constituye en lo específico de la animalidad. Por ejemplo, mientras una persona pasea tranquila por la vía pública, pasa en frente suyo una ambulancia que lo sobresalta, acelerando su corazón y deteniéndose al instante (suscitación-modificación-respuesta, junto en un mismo sentir estímulo).

Ahora bien, esta descripción no acaba la comprensión del sentir, pues solo la acabaremos si fijamos nuestro análisis del sentir atendiendo a su formalidad, es decir, aquello más propio del sentir, aquello que hace que el sentir sea eso.

Para Zubiri, la formalidad del sentir, es sentir en impresión. En otras palabras, la impresión es lo que formalmente constituye el sentir. Veamos esto. Zubiri diagnostica que en la tradición filosófica solo se ha reparado en las distintas impresiones, a lo sumo describiéndolas, pero nunca atendiendo con rigor a su estructura formal. Por ejemplo, desde Aristóteles la impresión se ha entendido como afección del sentiente. Entendida la impresión como afección, le ha permitido al estagirita diferenciar el sentir y el inteligir. Mientras los sentidos son afectados por la cosa, el intelecto es pasivo e impasible:

[...] el sentido, desde luego, no es capaz de percibir tras haber sido afectado por un objeto fuertemente sensible, por ejemplo, no percibe el sonido después de sonidos in-tenso, ni es capaz de ver u oler, tras haber sido afectado por colores u olores fuertes: el intelecto, por el contrario, tras haber inteligido un objeto fuertemente inteligible, no intelige menos, sino más, incluso, los objetos de rango inferior (Aristóteles, op. cit., p.231 (429b)).

Para la filosofía moderna, por ejemplo, con Descartes, la impresión se constituye en un acto subjetivo. Aquí las cualidades sensibles son tan solo impresiones nuestras y, por lo tanto, subjetivas. Negándole con ello realidad al contenido de aquellas cualidades sentidas. Este modo de comprender la impresión proviene del conocido método analítico de la duda, que, llevada al extremo, le exige a Descartes reconocer como única certeza que él es una cosa que piensa (*res cogitans*) (Cf. Descartes, René, *Meditaciones Metafísicas*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1996, pp.28-37).

Y desde esa esencia puede distanciarse de la realidad, separándose de los sentidos, que, por ser *res extensa*, son fuente de incertidumbre y confusión. La conciencia, entendida como *res cogitans*, termina distanciando al ser humano de la realidad, encerrándolo en sí mismo, y configurando una trama subjetiva de impresiones. Y esto es lo que explica el talante racionalista de Descartes que menosprecia la sensación por ser engañosa, estableciendo que la *res extensa* se puede captar mediante una inspección del espíritu que se hace al modo de las matemáticas. Luego, inteligir es superior al sentir. Sin embargo, al entender la sensibilidad como impresión-afección subjetiva, se desliga al hombre de su realidad.

En los empiristas, sucede la misma distinción-separación, pero a la inversa. Ahora, el conocimiento no está radicalizado en el ejercicio intelectual como juicio claro y distinto, sino en la reducción del conocimiento a la experiencia de los sentidos, como único fundamento del conocer:

Supongamos, pues, que la mente sea, como se dice, un papel en blanco, limpio de toda instrucción, sin ninguna idea. ¿Cómo llega entonces a tenerla? [...] ¿De dónde extrae todo ese material de la razón y del conocimiento? A estas preguntas contesto con una sola palabra: de la experiencia; he aquí el fundamento de todo nuestro saber, y de donde en última instancia se deriva: ‘las observaciones que hacemos sobre los objetos sensibles externos, o sobre las operaciones internas de nuestra mente, las cuales percibimos, y sobre las que reflexionamos

nosotros mismos, son las que proveen a nuestro entendimiento de todos los materiales del pensar'. Estas son las dos fuentes de conocimiento de donde parten todas las ideas que tenemos o que podemos tener de manera natural (Locke, J., 1980 p. 164).

Para Zubiri, estas distinciones de lo sensible con respecto a lo inteligible, no agotan una solución para el problema, pues se sigue sin visualizar la formalidad propia de la sensibilidad como impresión. Desde allí entonces, que proponga la distinción formal de la impresión sensible con sus tres momentos constitutivos:

A. *Afección*: es efectivamente lo originario del sentir, pero no lo suficiente para explicar la impresión como formalidad del sentir. La afección es lo propio del sentir en cuanto a suscitación. Gracias al momento de la afección, podemos decir que la impresión tiene un contenido, es decir, por la afección el ser humano y los demás animales sienten colores, texturas, olores, peso, sonidos de las cosas, etc.

B. *Alteridad*: aquello que es sentido (la afección) nos permite dar un paso más. Nos hacemos presente aquello que nos afecta como otro distinto de mí. En la alteridad, se no hace presente algo otro, con un contenido propio, pero además con una formalidad determinada. Dicha formalidad hace alusión al modo de quedar lo sentido en el sentiente. Mientras que para los animales es formalidad de estimulidad, para los seres humanos es formalidad de realidad. (Cf. Zubiri, 1980, p. 34-39. Véase también p. 61-63 y p. 144-146).

Para la formalidad de estimulidad lo otro es aprehendido en tanto suscita una respuesta, en este caso, lo otro se constituye en signo. Mientras que en la formalidad de realidad lo otro es aprehendido como "en propio". En otras palabras, el ser humano puede sentir la alteridad en tanto esto que es otro, no solo es signo, sino que es realidad.

C.- *Fuerza de imposición*: lo sentido en impresión, se impone al sentiente con una fuerza determinada. Esta imposición tiene que ver con que el sentiente, ante el estímulo, no puede huir o desatenderlo. La afección en el estímulo se impone. Cabe hacer notar que la fuerza de imposición no es sinónimo de la intensidad con que se presenta el estímulo, pues la fuerza de imposición no tiene que ver con el tamaño de la afección.

Retomemos la atención en la alteridad como momento fundamental para entender el sentir como impresión en el ser humano. Al momento de sentir, surge ante nosotros la presencia de

una alteridad (algo otro), distinto de nuestro ser sentiente. Se dan ante nosotros por un lado cualidades (olores, sonidos, formas colores), que constituyen al fin y al cabo el contenido de lo sentido. Y también se da ante nosotros y al mismo tiempo, un modo de quedar aquello otro que está siendo percibido, esta es la formalidad. Dicha formalidad nos permite aprehender la realidad como estímulo (en sentido estricto, el puro sentir), pues en esta aprehensión el animal aprehende lo otro como un estímulo, como un signo que lo impulsa a una respuesta determinada (Zubiri, 1980, pp. 48-53. También véase: “Notas sobre la inteligencia humana”, p. 348).

Pero también dicha formalidad nos permite aprehender la realidad como realidad, que consiste en que lo otro queda de un modo especial: lo aprehendido como algo en propio ante el sentiente. Es lo que Zubiri también llama “de suyo”:

En la formalidad de estimulidad la cualidad es aprehendida solamente como signo de respuesta. En cambio, ser formalidad de realidad consiste en que el contenido es “en propio” lo que es; es algo “de suyo”. Pues bien, es lo que sucede en nuestra aprehensión de las cualidades sensibles. Son sensibles porque están aprehendidas en impresión; pero son reales porque son algo “de suyo” (Zubiri, 1980, pp. 150-151).

De este modo, la formalidad en la alteridad nos abre al momento que acompaña el sentir, que es el entender. Yo siento el frío como estímulo e entiendo también que ese frío es real, como momentos de un mismo acto de aprehensión. Y esto porque distinguir no es igual a separar u oponer. Entonces el sentir es aprehender lo real como impresión, mientras el entender es aprehender lo real como “de suyo”.

Así tenemos que la impresión de realidad, en cuanto es impresión, es un acto del sentir, pero en cuanto la impresión es impresión de realidad, el mismo acto, ahora es intelectual.

2.2. El pensamiento, siente

Si con el sentir podemos tener ante nosotros lo real en cuanto impresión, el inteligir es tener ante nosotros lo real en cuanto tal (Zubiri, 1980, pp. 249). De este modo, “por su índole formal, la intelección es aprehensión de realidad en y por sí misma” (Zubiri, 1980, p. 257).

Para Zubiri, el inteligir en cuanto acto intelectual también es un idear, un concebir, un juzgar. Sin embargo, la formalidad del inteligir no se agota en aquellos actos intelectuales, pues lo que determina la operación intelectual es finalmente la aprehensión de las cosas como reales. Solo si se aprehenden las cosas como reales es posible idear, concebir, juzgar, sobre aquellas cosas. Así la aprehensión de realidad es el acto elemental de la inteligencia (“Notas sobre la Inteligencia humana”, op. cit. p. 347).

Y no solo eso, es el acto radical por excelencia del inteligir. Para verlo con más claridad, Zubiri nos propone hacer el parangón con el puro sentir de la estimulidad: “¿Qué se entiende por pura sensibilidad?

Sentir, tanto fisiológica como psíquicamente, es la liberación biológica del estímulo en cuanto tal. La sensibilidad se constituye y se agota en la estimulidad” (Ibid. p. 348).

De allí que frente a un estímulo se agota el sentir puro en la suscitación de una respuesta o, dicho de otro modo, un estímulo es algo que irremediabilmente suscita una respuesta biológica. Esta es la esencia de la sensibilidad, el carácter formal de la sensibilidad como puro sentir: la estimulidad.

Ahora bien, gracias al inteligir, en el caso del ser humano, el sentir no se agota en la estimulidad, ni los estímulos se agotan en el puro sentir formas, colores, sonidos, como contenido de aquellos estímulos; sino que los estímulos, gracias al inteligir, son aprehendidos como reales, como “de suyo”, es decir, tienen fuerza de realidad. (Cf. Zubiri, 1980, pp. 197-198) Estimulen o no al hombre, duren o no duren más que lo que dure la estimulación. Veamos como lo dice el mismo Zubiri:

Inteligir algo consiste en tener su realidad ante nuestra inteligencia. La fuerza de la inteligencia no consiste primariamente en fuerza de entender, sino en fuerza de aprehensión de realidad. Las grandes inteligencias son las grandes capacidades de

tener desplegado lo real ante nuestra inteligencia, las grandes capacidades de aprehender lo real (Zubiri, 1980, p. 249)

Esta aprehensión de realidad, gracias al inteligir, es la fundamentación formal de estar aprehensivamente en la realidad. Es lo que Zubiri llama respectividad, es decir, al inteligir, nos instalamos de una vez en la realidad toda. Este estar aprehensivo de la realidad la describe en tres momentos:

A. Estamos en lo real sintiendo lo sentido como “de suyo”, es decir, estamos en la realidad como algo “en propio”. Cuanto estamos inteligiendo estamos aprehensivamente en la realidad.

B. Esta realidad en la que estamos, gracias al inteligir, es una actualización de la realidad, una actualización de lo aprehendido, que nos confirma en lo que estamos.

C. Estamos instalados en la realidad y, por lo mismo, no es algo a lo que debemos dirigirnos, sino que en el mismo momento que aprehendemos las cosas como reales, estamos en la realidad y, en estricto rigor, por este carácter de instalación nunca dejamos de estar en la realidad, pues siempre estamos aprehendiendo lo real en cuanto tal. Inteligir es estar aprehensivamente en la realidad, en medio de las cosas que son “de suyo” (Zubiri, 1980. p. 250, Ver también pp. 76-78). Este “de suyo” indica la realidad de las cosas en su formalidad: antes de ser tal o cual cosa, son reales.

Por consiguiente, podemos decir que el acto de inteligir que propone Zubiri es movimiento, movimiento de actos conscientes que dan sentido a lo que perciben. Independientemente de lo que el análisis físico (o conceptual) nos diga sobre la estructura mental, debemos entender que en el desarrollo del proceso intelectual, en la captación del movimiento también hay una captación del movimiento de los actos conscientes. La idea es plantearse si podemos hablar de un lugar interno sobre el que recaiga su ejercicio pues la inteligencia también percibe quietud, pero se encuentra dentro del movimiento, aunque no le de sentido.

Zubiri realiza un análisis de la intuición afirmando que desde Platón y Aristóteles a la intuición se le ha dado el valor de ser el conocimiento por excelencia y todo ello por el carácter de inmediatez con que se presenta lo conocido en esta intuición sensible. Cuando se habla de inteligencia sentiente no quiere decir que haya un prius cronológico de sentir sobre

inteligir, ya que la impresión de realidad es un momento del sentir humano, pero a la vez es el acto formal de inteligir. No hay dos actos, uno inteligente y otro sentiente, sino un único acto de inteligente sentiente y no hay sino un solo mundo, el mundo de lo real.

La filosofía moderna por su parte, ha tomado este concepto de impresión como afección. Y como toda afección es subjetiva, lo sensible, como mera afección del sujeto queda desligado de lo real:

Todo el empirismo se apoya en esta concepción. Pero esto es a todas luces insuficiente. Porque el ser afección no agota la esencia de la impresión. En la afección de la impresión nos es presente aquello que nos afecta. Este momento de alteridad en afección es la esencia completa de la impresión. (Zubiri, 1966, p. 344).

Pretendemos advertir la radicalidad de la crítica zubiriana, y establecer las bases que les permitieron establecer una posición difícil pero que al mismo tiempo puede estar llena de sentido. Es el tema de la impresión de realidad. La intelección es, para Zubiri, un modo de aprehensión de algo. No consiste en un darme cuenta de lo inteligido sino que me doy cuenta de lo inteligido, inteligiéndolo. Se trata primaria y formalmente no de un darme cuenta, sino de una captación, de una aprehensión.

2.3. La aprehensión de realidad y unidad de la inteligencia

Las formas de captación de la realidad son variadas, y por esta razón diferencia Zubiri la impresión y la aprehensión de realidad. Ahora bien, al hombre no le basta con que haya cosas reales, con el mero darse cuenta, sino que el hombre necesita que esas cosas le estén presentes; y las cosas le están presentes al hombre desde el hombre mismo, de acuerdo al modo de enfrentarse con ellas.

Las cosas le están presentes al hombre primeramente por los sentidos. Pero el sentir no es aquí algo secundario, algo meramente residual, ni el sólo suministrar los datos de que la inteligencia se sirve para resolver el problema de conocer lo real, como diría el racionalismo, ni tampoco la mera intuición sensible del empirismo. Más bien, el dato sensible es un dato de la realidad. La función de lo sensible no es plantear un problema a la inteligencia, sino ser la primera vía de acceso a la realidad. Lo sentido es, entonces, dato de realidad. El carácter

sensible de nuestra intuición es, no una presencia todo lo inmediata que se quiera, sino una presencia en impresión. Sentir es la presencia impresiva de las cosas, no una mera intuición, sino intuición en impresión como venimos resaltar en el apartado anterior del sentido y sus características.

“La intelección es formalmente aprehensión directa de lo real, no a través de representaciones ni imágenes, es una aprehensión inmediata de lo real, no fundada en inferencias, razonamientos o algo similar; es una aprehensión unitaria. La unidad de estos tres momentos es lo que constituye que lo aprehendido lo sea en y por sí mismo.” (Zubiri, 1980, p.234)

Pero impresión es afección, y como toda afección es subjetiva; lo sensible, como mera afección del sujeto, queda desligado de lo real. La impresión es también, sin embargo, algo más, es momento de alteridad, y por eso también, lo sensible es a una un dato de la realidad y un dato para la intelección de lo real.

El hombre no sólo siente impresivamente las cualidades de las cosas, sino que siente impresivamente la realidad de las cosas. La alteridad aquí se constituye por su contenido, pero también por su formalidad de realidad. Contenido y Realidad son dos momentos de una sola impresión: la Impresión de Realidad.

Hasta aquí es posible hacer un primer y elemental acto selectivo: La Impresión de Realidad no es un momento propio de las acciones vitales de todos los seres vivos y de los animales, sino sólo y exclusivamente del hombre. Se presenta en el sentir del hombre, que es, como se ha visto, no un puro sentir sino un sentir intelectual. La Impresión de Realidad es una aprehensión sensible propia de las acciones humanas provocadas por sus hábitos características, y se ubica en el momento de inteligir, de la intelección: Es la realidad estimulante del momento aprehensor. En ese preciso momento adquiere el hombre la Impresión de Realidad. No es cuestión de susceptibilidad ni de sentiencia, sino de sensibilidad.

La impresión de realidad es la formalidad de un acto aprehensor “uno”. Esta impresión en cuanto impresión es un acto de sentir. Pero en cuanto es de realidad, es un acto de inteligir. Lo cual significa que sentir e inteligir son justo los dos momentos de algo uno y unitario: dos momentos de la impresión de realidad. (Zubiri, 1980, p.78)

La Impresión de Realidad es entonces la estructura esencial de la sensibilidad humana. La Impresión de Realidad es sensible, y aunque en ella aparece ya el momento de realidad, formalmente no constituye el inteligir en cuanto tal. La Impresión de Realidad es, sin más, el momento propio del sentir humano. Por ella, la sensibilidad humana no es puro sentir sino sentir. La Impresión de Realidad es, pues, el acto formal de inteligir.

Cuando hablamos de Impresión de Realidad no nos referimos a aquello que prácticamente se hace presente en el animal, algo independiente de él, algo objetivo, pues el **pathos**, como momento de impresión, es la impresión que las cosas producen en la animalidad; nos referimos, por el contrario, a la alteridad como momento absolutamente esencial, presencia de algo otro, para el animal mismo, es la impresión, es la presentación, la actualización impresiva de algo objetivo, del estímulo. La impresión de Realidad es por ello, el momento modal de la impresión, el acto aprehensor de una inteligencia sentiente. No es una impresión sensible subjetiva. Es la forma en que se da el carácter inespecífico de la realidad. Por ejemplo, la impresión de un color rojo tiene dos dimensiones: lo específico, (el color rojo), y lo inespecífico, (lo real).

La Impresión de Realidad es lo que primaria y radicalmente tenemos en la intelección. Es la aprehensión primaria y radical de lo real. En lo que tiene de impresión, es un sentir; y en lo que tiene de realidad, es intelección. Por tanto, el acto de tener Impresión de Realidad es intelección sentiente. Los momentos de la Impresión de Realidad son, por lo tanto, dos: Un primer momento, que es el sentir, el momento de impresión que califica el acto aprehensor como acto de sentir; es el contenido. Y un segundo momento, que es la realidad sentida, el momento de realidad que califica al acto aprehensor como aprehensión de realidad o inteligir; es la formalidad. La índole formal de la Impresión de Realidad la constituye la unidad de sus dos momentos.

Entonces, la Impresión de Realidad es un único acto completo, compuesto por dos momentos, el momento del sentir y el momento de la realidad sentida, en unidad formalmente estructural. Pero este acto es también la Aprehensión Primordial de Realidad.

Es necesario aquí hacer un segundo y complementario acto selectivo: La Impresión de Realidad no es tampoco un momento propio de las formas posteriores de intelección, es decir,

el conocimiento, el logos y la razón. Estos sólo son posibles después de la Impresión de Realidad. Son un mero sucedáneo de la Impresión de Realidad.

Por lo tanto, no puede encontrarse la Impresión de Realidad, ni en las formas anteriores a la intelección, como son el mero sentir animal, el puro sentir, ni en las formas ulteriores de intelección, como son el logos, la razón y el conocimiento. La Impresión de Realidad se ubica únicamente en el inteligir, esto es, en el inteligir sentiente, en la inteligencia sentiente.

Como dice Zubiri "las cosas le crean al hombre una situación" (Zubiri, 1986 p634). El hombre está entre cosas, pero eso no significa que el hombre esté en situación. Para que el hombre esté en situación son menester estructuras específicas en virtud de las cuales las cosas le crean al hombre una situación, y que obligan al hombre a hacerse cargo de la situación, enfrentándose con las cosas en tanto que realidad, y comportándose con ellas en tanto que realidad.

Ahora, por la inteligencia, las cosas se le presentan al hombre como realidades: Este es el inteligir primario, que tiene dos dimensiones: Lo específico de la inteligencia es estar en realidad, y estar en realidad es aprehender las cosas como reales. Y por estar en realidad, hay. Esto es la primera dimensión de la inteligencia: El acto físico de estar en inteligir.

Las cosas son inteligibles, pero para que sean inteligibles deben ser inteligendas. Pero son inteligendas porque, sean lo que sean, pertenecen al hombre mismo. El hombre mira las cosas desde aquello que el hombre es entre ellas, y el haber propio de lo que es el hombre por sí mismo antes de que inteliija las cosas, es el bien, el agathon.

En el estar en inteligir hay, entonces, tres dimensiones:

1º Las cosas son inteligibles;

2º Las cosas son inteligendas; y

3º Las cosas son lo que el hombre quiere que le sean.

Estas tres dimensiones se dan siempre, porque el hombre, en cuanto inteligente, en cualquier situación suya entre las cosas, está atenido a ellas. El atenimiento del hombre a la realidad de las cosas es lo que se llama "Aprehensión Primordial de Realidad": Atenimiento a la realidad en el bloque compacto del ser y de la idea.

Ahora bien, es preciso volver por un momento a la aprehensión misma:

La aprehensión es, en el animal, momento del sentir cualitativamente diverso de la afección y la respuesta, pero que junto con ellos origina una acción única e indivisa: comportarse estímúlicamente, es decir, Sentir.

La aprehensión es, en el hombre, momento del sentir, pero que junto con la afección y la respuesta, permite a este abrirse desde la estimulación misma a los estímulos como realidades.

En el hombre, en el momento aprehensor, la realidad es estimulante. El momento aprehensor es como el acto primario del hombre en el sentir, (intelección); después vienen el momento de afección tónica, (Sentimiento), y el momento de respuesta, (volición).

Las cosas, que primariamente aprehendemos, en su manera de quedar en mi aprehensión, son realidad. La realidad es un momento que pertenece formalmente a la aprehensión en su primigenia inmediatez. La realidad no es un extra, no es un fuera, no es un allende la aprehensión, sino ser de suyo lo que es la aprehensión misma. La realidad es un "en la aprehensión". (Palabras de unas clases del profesor Antolínez).

Aprehensión de las cosas como realidad es, pues: El acto primario, exclusivo y radical de la inteligencia. Es el acto formal de la inteligencia. La aprehensión, así, no es una acción sino una habitud, o sea, lo que hace posible toda acción, algo subyacente a toda acción. Aprehensión no es conocimiento, porque el conocimiento no es algo primario y radical de la inteligencia, sino que es un modo ulterior de intelección.

En el hombre, la aprehensión de lo real modifica sus sentimientos y lo lanza a una respuesta de tipo volitivo. Con ello, la unidad procesual humana es *Aprehensión de lo Real, Sentimiento de lo Real y Volición de lo Real*.

¿Qué es entonces Aprehensión Primordial de Realidad?: Pues, es el modo primario de la intelección. Aprehensión de la cosa real como algo, previo a su modalización ulterior, como modo propio y primario de intelección. Los otros modos de intelección son por eso, no primordiales sino ulteriores.

Entonces coinciden: La Aprehensión Primordial de Realidad coincide con la mera intelección de la cosa real en y por sí misma, y por tanto, con la Impresión de Realidad.

Pero se distinguen: La Aprehensión Primordial de Realidad es aprehensión de algo en y por sí mismo solamente como algo en y por sí mismo, y de una manera directa, inmediata y unitaria, no por representaciones ni imágenes, ni por inferencias o razonamientos. El solamente modaliza la Aprehensión Primordial de Realidad. La Aprehensión Primordial de Realidad modaliza, fija perceptivamente, como una sola nota el algo percibido.

La Aprehensión Primordial de Realidad no es lo que formalmente constituye la intelección, sino que es la modalidad primaria de la intelección de lo real en y por sí mismo.

El logos y la razón son modos superiores de la intelección, sólo posibles después de la Aprehensión Primordial de Realidad. Son, el logos y la razón, meros sucedáneos de la Aprehensión Primordial de Realidad.

Tal como hemos venido atendiendo nuestro tema, pareciera que Zubiri todavía estaría pensando en dos cualidades diversas en el sentir e inteligir. Aunque este supuesto se reafirma por el modo en que hemos abordado nuestro escrito, lo cierto es que solo hemos procedido así para facilitar una perspectiva metodológica, que nos permita ahora entrar en el quid de la propuesta zubiriana: entender estas dos mentadas facultades en la historia de la filosofía, no como aquellas facultades, sino como dos momentos de una sola aprehensión de realidad:

La apertura a las cosas como realidades es lo que formalmente constituye la inteligencia. La formalidad propia de lo intelegido es 'realidad'. Ahora bien, esta formalidad no es algo primariamente 'concebido' sino 'sentido'; el hombre no solo concibe que lo sentido es real, sino que siente la realidad misma de la cosa. De ahí que este modo de sentir las cosas sea un modo intrínsecamente intelectual. Y así como la sensibilidad no es entonces pura, sino intelectual, por la misma razón su intelección no es pura, sino sentiente (Zubiri, 1986. P. 414)

La realidad, y el acceso a dicha realidad, no es algo intelegido como lo concebido, sino que es primordial y formalmente sentido. Eso explica que nuestro acceso a la realidad sea inmediato y no mediato, pues desde la comprensión zubiriana lo originariamente accedido no es lo ente, sino ante todo la realidad, que es sentida por los sentidos e intelegida en un mismo acto de aprehensión (Cfr. Mazón, M., 1999, p. 42). Y esto nos abre a la comprensión

de que el sentir y el inteligir en su formal constitución intrínseca son momentos de una misma aprehensión. Para Zubiri, “todo inteligir es primaria y constitutivamente un inteligir sentiente. El sentir y la inteligencia constituyen, pues, una unidad intrínseca” (“Notas sobre la Inteligencia humana”, op. cit. p. 350).

El inteligir y el sentir son modos de una misma aprehensión. Lo que tienen en común y lo que les brinda unidad es que aprehenden lo real. Mientras que los diferencia el modo de aprehensión que les pertenece. Así el sentir aprehende lo real en cuanto impresión y el inteligir aprehende lo real en cuanto tal, en cuanto “de suyo” (Zubiri, 1980, p. 81).

Para un animal estas distinciones son imposibles, pues el animal posee el puro sentir. Para Zubiri, este puro sentir se reduce a un sentir meramente estimulante o, como él le llama, estímulo, es decir, la aprehensión de todas las notas-contenido de las cosas como estímulos que suscitan una respuesta, mientras que el hombre, en la medida que también posee este puro sentir, puede aprehender además el estímulo de una cosa como real: como impresión de realidad, que le permite al mismo tiempo aprehender la cosa como una realidad en su inteligir. Esta postura zubiriana no se trata de una diferencia ontológica, que sería contraproducente frente a la ciencia que establece que hombres y animales solo se diferencian en grado. De hecho, la formalización como función biológica que distingue la sustantividad animal de la humana, posee para Zubiri un carácter marcadamente evolutivo, pues existe correspondencia entre la evolución de la vida con la evolución de la función formalizadora hasta arribar a la hiperformalización humana, que nuestro autor define como “desgajamiento de formalidades”, siendo la hiperformalización de realidad la máxima autonomía frente a los estímulos (Zubiri, 1986, p.500).

En otras palabras, el modo de habérselas con las cosas en los animales es sentir las cosas como estímulos, mientras el habérselas del hombre con las cosas (habitud) es la de inteligir sentientemente las cosas como realidades. Esta unidad del sentir y el inteligir no está dada por la cosa (o el objeto en términos tradicionales), sino que “es la unidad del acto aprehensor mismo de la realidad como formalidad de las cosas” (“Notas sobre la Inteligencia humana”, op. cit. p. 352), que le permite sentir e inteligir las cosas como realidad.

Por ejemplo, ante una fruta como un plátano, el animal la aprehende como un estímulo alimenticio, mientras que el hombre lo aprehende también como un estímulo alimenticio, pero además (y originariamente) como una realidad suya y propia, como “plataneidad”. Y este aprehender realidad es inteligencia sentiente. En otras palabras, la aprehensión de una cosa tiene un contenido cualitativo, pero este sentir no está constituido por una diversidad de cualidades sino por la unidad de aquello que se presenta como una realidad. La inteligencia humana, no tiene acceso a la realidad sino a través de los sentidos, que le permiten aprehender la realidad impresivamente. El hombre en su inteligir “tiene la capacidad de sentir la realidad”.

Trátase, 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 (“Notas sobre la Inteligencia humana”, op. cit. p. 352).

CAPÍTULO III: INTELIGENCIA Y RAZÓN DESDE LA TRILOGÍA DE ZUBIRI

La razón está apoyada en la aprehensión primordial y en todas las intelecciones afirmativas que el logos ha inteligido sentientemente. Esto pudiera dar lugar a pensar que la razón es una combinación de afirmaciones, un razonamiento. Nada más alejado de la verdad. Razón no es razonamiento. La diferencia entre logos y razón es, en efecto, esencial.

Xavier Zubiri

El anterior epígrafe resume el asunto central que abordaremos en este tercer y último capítulo de nuestra investigación. Es un asunto que no desarrollamos en forma completa en el primer capítulo, pero cuyo problematismo e importancia dejamos allí esbozado.

En efecto, Zubiri en el tercer volumen de su trilogía analiza y despliega el asunto de la razón, como modo ulterior de la inteligencia, con especial y novedosa profundidad. Desde la perspectiva del autor, la actividad racional se orienta hacia la intelección de la esencia física de toda cosa real.

En epistemología, según se piensa, no puede llegarse al conocimiento de la esencia de algo ateniéndonos meramente a lo dado en la aprehensión primordial de realidad, ni a lo inteligido en el logos. Es algo que Zubiri entiende con claridad meridiana. La aprehensión primordial es por supuesto el principio *noérgico* que da paso a *logos* y *razón* pues a partir de ellas es cuando quedamos conscientemente implantados en la realidad que inteligimos; pero con ella no llegamos a la esencia física de las cosas. Con el logos tampoco, pues la estructura que buscamos que se da en un sistema de notas constitutivas necesita el despliegue ulterior de la razón a pesar de los límites que se derivan de ella. Puede decirse que *la aprehensión primordial* y *el logos* nos aportan la base sobre la que después marcha la razón pues a partir de ella es cuando conectamos con la esencia de las cosas. Se desarrolla en tres momentos:

1. La realidad aprehendida en aprehensión primordial y en logos.
2. La libertad creadora de la razón en la que postulamos lo que la cosa podría ser en el mundo.

3. Comprobación de nuestro planteamiento o esbozo previo sobre la realidad sentida y el grado de verdad racional que pueda ser alcanzado.

La marcha de la razón es ir hacia el mundo; descubrir su esencia. *La aprehensión primordial de realidad* es el principio de la capacidad intelectual humana, pero por sí misma es incompleta. Lo real sentido de forma primordial nos da cuenta de su alteridad, pero al ser algo sentido nos mueve de dos formas: la cosa real nos retiene en sí y nos remite hacia su propia interioridad y también el propio acto intelectual nos remite desde la cosa real hacia nuestro propio fondo, es decir, al autoconocimiento. La razón entonces, no se encuentra únicamente lanzada hacia el mundo sino también hacia sí misma, es decir, es la inteligencia que busca saber:

El pensar no es actividad que brote espontáneamente de sí misma. Y no lo es, precisamente porque la inteligencia queda constituida en actividad tan sólo a consecuencia del dato de realidad abierta. Son las cosas las que nos dan que pensar, y por tanto son ellas no sólo las que nos ponen en actividad, sino que son las que determinan el carácter activo mismo del inteligir. Somos intelectivamente activos porque las cosas nos activan a serlo. (Zubiri, 1983, p.35).

Trataremos ahora de responder cómo entiende Zubiri el dinamismo intelectual de la razón y el pensamiento. La razón la entiende Zubiri, como el motor de un movimiento dentro de la realidad hacia la realidad misma. Todo lo que nos ha dicho su análisis de la intelección hasta ahora es que cualquier referencia al objeto de conocimiento siempre es referencia a la realidad misma; la diferencia en la aprehensión de ese objeto de conocimiento son los modos en que aprehendemos ese objeto: *aprehensión primordial, logos y razón*.

Zubiri entiende que Realidad no es un concepto trascendental, sino que es un concepto real y físico. Hablar de trascendentalidad, por tanto, es hablar de la apertura de lo real en cuanto real. Esta apertura implica ya no sólo la aprehensión de las cosas reales en el campo de realidad, como se muestra en *Inteligencia y Logos*, sino que implica apertura al mundo. Decir apertura al mundo es decir aprehender la cosa real aprehendida “en la realidad”. A partir de este momento entendemos que lo que Zubiri entiende por Razón es un movimiento en la realidad del campo hacia el mundo de la realidad. Así, el movimiento de la razón ahora se transforma en una búsqueda de la realidad que se dirige a lo real allende todo lo campal.

La razón es *intelección de la realidad allende* y busca la fundamentalidad mundanal de lo campal. Ya sabemos que la inteligencia comienza con la aprehensión primordial pero dentro de la realidad campal, y a partir de ahí, busca su propio fundamento. Por eso se dice que es una marcha en despliegue aprehensión primordial y logos que buscan trascenderse para completarse. La razón es apertura de realidad y también es intelección mensurante. La mensura es aquello que pueda ser lo básico o fundamental de la cosa real pero que ya ha sido inteligido en forma trascendental y talitativa. Recordamos que para Zubiri fundamento es lo que otorga a lo fundado su propio carácter de realidad desde sí mismo y de tal manera que la realidad fundada está realizándose por y en la realidad fundamento:

El fundamento transcurre fundamentalmente en lo fundado. Lo fundante no sólo ha fundado lo real sino que lo está fundamentando intrínseca y formalmente. Lo fundado es entonces real en forma fundamental. En esto es en lo que consiste formalmente, a mi modo de ver, ser principio. Principio no es sólo comienzo, no es tampoco el mero ‘de dónde’ (el *hothen*) como pensaba Aristóteles, sino que es lo fundante realizándose desde sí mismo en y por sí mismo en lo real en cuanto real. El principio lo es sólo en cuanto está intrínsecamente ‘pricipiando’, esto es realizándose como principio. (Zubiri, 1983, p.194).

Por tanto, principio y fundamento son sinónimos en la terminología zubiriana. La aprehensión primordial de realidad es fundamento y principio del logos y de la razón que son desarrollos consecuentes de esa primera aprehensión, es decir, esta aprehensión primordial nos implanta en la realidad que a su vez es un medio de intelección en el logos y después mensura para la intelección en la razón. El campo de realidad inteligido es fundamento de la realidad allende dicho campo y su intelección es concedora del mundo. La aprehensión primordial se torna viable porque acontecen en ella la realidad racional del sujeto y la realidad de la cosa real inteligida. Por eso la actualidad es el momento consecutivo y a la vez fundado en la realidad. La actualidad es el orden básico ya que a partir de ella estamos implantados en el mundo desde un concreto modo de actualidad; la actualidad intelectual:

Toda actualidad es siempre y sólo actualidad de realidad (...) esta actualidad es ciertamente común a la cosa real y a la intelección misma (...) La intelección es ciertamente una actualidad, pero en cuanto intelección es mera actualidad ‘de’ lo real. Y por esto la actualidad común de la cosa real y de la intelección está determinada por el modo mismo como el ‘de’ está presente a la inteligencia. Y como lo real en cuanto real es trascendental, resulta que la

actualidad común de la intelección y de lo inteligido es una comunidad de índole transcendental. (Zubiri, 1983, p.194)).

La razón es el dinamismo intelectual que busca el fundamento de la cosa real apoyándose en sus notas, y por tanto la entendemos como la modalidad intelectual que persigue conocer la esencia de las cosas. Para Zubiri, la esencia física de las cosas es el subsistema fundamental de notas constitutivas que goza de suficiencia constitucional, base del resto de notas de toda cosa real. Recordemos que el conocimiento de la esencia en Zubiri es distinto a Husserl ya que éste último entiende dicho conocimiento como el resultado de realizar reducciones eidéticas en las vivencias intuitivas:

Ante todo designo 'esencia' lo que se encuentra en el ser autárquico de un individuo constituyendo lo que él es. Pero todo 'lo que' semejante puede 'trasponerse en idea'. Una intuición empírica o individual puede convertirse en intuición esencial (ideación) – posibilidad que por su parte no debe considerarse como empírica, sino como esencial. Lo intuido en este caso es la correspondiente esencia pura o eidos, sea la suma categoría, sea una división de la misma, hasta descender a la plena concreción. (Husserl, 1993, p. 20).

Lo esencial del dinamismo intelectual es ser búsqueda del fondo mundanal de la realidad campal. Por ello, la realidad campal es la que da a la razón el esquema para a partir de ella, tratar de conocer su fundamento y su principio es la realidad abierta como abierta es la razón vertida hacia la profundidad de la realidad:

La realidad es así principio no sólo de la intelección de todo lo real en profundidad, sino que es principio de la propia razón: es la realidad de lo campal pero no como campal sino mensurante principal de lo real. (Zubiri, 1983, p.549)

Por tanto, lo que pueda ser descubierto en el futuro por la razón son formas nuevas de realidad y a partir de estas nuevas formas modificar el sentido de cómo sean interpretadas las realidades campales en base a su dimensión mundanal.

La razón es también intelección inquiriente, es decir, un tanteo y una búsqueda. La intelección racional se posiciona de forma concreta a partir de una determinada realidad campal que abre posibles caminos de reflexión; Zubiri lo denomina *forma mentis*, *mentalidad* o *forma de la mente*. *Mens* implica un poder concreto de la intelección en razón y forma es

la figura que la razón adopta y que puede ser de varios modos; desde conceptual hasta artística, metafísica o religiosa:

La razón no es un modo de intelección especificado tan sólo por su término formal en abstracto. El modo racional de intelección tiene, por el contrario, una precisa estructura modal: su concreción. La concreción no es la individuación, por así decirlo, de una estructura general, sino que es un momento que intrínseca y formalmente concierne a la estructura misma de la razón. Ciertamente no es esencial a la razón tener ésta o la otra figura concreta; pero sí le es estructuralmente esencial tener concreción. La razón no es algo que 'se concreta' sino algo que 'es concreto' en y por sí mismo. (Zubiri, 1983, p.148).

En el esquema de la razón, al realizar el acto intelectual, la cosa campal queda reactualizada como momento formal del mundo. En el logos todavía no era posible esta concreción puesto que la cosa inteligida estaba entre otras cosas del campo haciendo funcionar a éste como medio de intelección. Por eso en el momento de razón el campo ya no es medio sino mensura porque se desarrolla en la realidad previamente inteligida, la cual mensura la intelección de lo allende el campo. La razón, que parte de lo ya aprehendido en aprehensión primordial y en logos campal, comienza a su vez a partir de una intelección de lo que es ser real y que ya mostramos más arriba; es realidad como fundamento o como principio. Por eso la realidad es principio fundamental de la intelección pensante; por su capacidad de apertura hacia lo real:

Lo intelectual de esta actividad consiste ante todo en pensar según mensura intelectual. La realidad ya inteligida previamente no es medio sino mensura tanto por lo que concierne a lo real como por lo que concierne a lo que llamamos forma y modo de realidad. Pues bien, lo mensurante es siempre la realidad profunda. Pero la mensura se lleva a cabo siempre como un metro de realidad. La realidad como principio mensurante es lo que llamo canon de realidad. (Zubiri, 1983, p.57).

Según Zubiri, al ser lo real constitutivamente mensurado como real, la razón se entiende como intelección canónica. Este canon de realidad es concreto porque se trata de la intelección concreta de toda cosa real en las cosas campales que admiten distintos modos de mensura ya citados: conceptual, metafísico, religioso, etc. y además progresa con la marcha de la intelección. Esta apreciación implica que la razón está sometida a distintas re-acciones en su dirección que la llevan a ir más allá de sí misma; por eso la llamamos razón inquiriente,

porque lo real que está actualizado está presentado en sí mismo como problema que exige ser repensado en la intelección:

Si lo queremos reducir a una fórmula, diremos que la razón es la intelección en la que la realidad profunda está actualizada en modo problemático, y que por tanto nos lanza a inquirir principal y canónicamente, lo real en profundidad. (Zubiri, 1983, p.65).

3.1. Razón y estructura

Uno de los planteamientos del filósofo vasco que creemos de mayor relevancia en su noología es que la razón tiene su origen en las cosas; cosas actualizadas en aprehensión primordial en el campo de realidad en el que se entiende lo real. Se entiende, no lo olvidemos, sentientemente. La razón es, por tanto, un modo intelectual que se da en impresión de realidad en marcha y como mensura de la realidad allende el campo. Así, la realidad que es aprehendida de forma impresiva es, ante todo, un momento físico presente en los tres modos de intelección (aprehensión primordial, logos, razón).

La razón es profundización. Lo que determina nuestra capacidad de aprehender con más detalle la realidad misma es precisamente que podemos no sólo sentir la realidad, sino entenderla sentientemente. Esto es la base de lo que nos dice Zubiri en *Inteligencia Sentiente*; podemos darnos cuenta de que lo que sentimos de la realidad tiene unas características o notas que nos permiten hacernos cargo de esa realidad y darle sentido. La actividad del pensamiento es sentido. El sentido lo entendemos como profundización en la realidad de lo real y la razón es también la determinante del sentido. Por eso entendemos que pensar es buscar algo allende a lo que ya entendimos; porque el pensamiento, por su actividad, profundiza en lo real y va más allá de lo sentientemente aprehendido:

El pensar es un entender que está abierto por lo real mismo, es decir, es búsqueda de algo allende lo que yo estoy entendiendo ya. Pensar es siempre pensar allende... allende en orden al carácter mismo de la realidad. No se trata tan sólo de ensayar la búsqueda de otras cosas,

esto lo hace también el animal, sino que se trata buscar cosas reales. Lo que el animal no hace es bucear, por así decirlo, en la realidad misma de lo real. (Zubiri, 1983, p.30).

El modo en que se constituye la razón no es asumido como un acceso a la realidad sino como una marcha dentro de ella. Ya estamos en la realidad por la fuerza de la realidad misma. La objetividad que pueda poseer entonces la razón se reduce (o amplía) en la expresión inteligente de la realidad que se le impone y a la que le da sentido. Esta razón ciertamente marcha en la realidad, pero busca lo real en y del mundo. Extrae base y fundamento en las cosas campales que se inteligen previamente y en lo real aprehendido en aprehensión primordial.

El mundo es ahora el ámbito de la razón; razón constitutivamente abierta por el carácter abierto de la realidad aprehendida en impresión. Por eso la tarea de la razón es indefinida, por su carácter de apertura y de infinitud puesto que la búsqueda en la realidad nunca se agota. En síntesis:

La tarea de la razón es indefinida no sólo en el sentido de que jamás agotará lo que en concreto se propone inteligir, sino que es indefinida ante todo y sobre todo porque lo inteligido mismo, a saber lo real en cuanto real, es formal y constitutivamente abierto, y por tanto jamás clausurado. En este ámbito abierto, en este mundo, es en el que acontece la búsqueda intelectual de la razón: es búsqueda en la realidad. (Zubiri, 1983, p.103).

Explicábamos en las líneas anteriores que la razón se mueve y posiciona desde la realidad-fundamento, y su tarea es ser en la intelección racional fundamento del contenido. Por eso decimos que la realidad, que nos fuerza a pensar, nos impone su posibilidad de ser inteligida pero no a entender su contenido racional. Ahí se manifiesta el ámbito de la libertad en razón pues aunque ésta no crea la realidad sí aporta el contenido fundamental de la realidad como profundidad.

En esencia, la razón es creadora de forma, es creadora de comprensión a partir de la impresión. El contenido que pueda crear poseerá una unidad propia: una estructura real profunda que lleva en sí una estructura. Ya sabemos que esto es en Zubiri una unidad estructural del sistema constructo en el que cada nota del sistema se encuentra vertida a las demás previamente y que supone la esencia misma de lo real en cuanto real.

Lo único que constituye esta unidad intelectual en cuanto estructural es ser unidad “constructora”. Como creación intelectual esta unidad es ante todo unidad coherencial meramente intelectual. Y esta unidad, repito, no es forzosamente una intelección por definición. Primero, porque la definición no es la manera exclusiva de constituir unidades intelectivas. Y segundo, y sobre todo, porque la definición es siempre un logos predicativo. (Zubiri, 1983, p.113).

Por eso, lo que la razón en última instancia busca y crea es la esencia; la profundidad de lo real que se impone a la razón implica que lo real posee una esencia y esta razón se concreta como intelección de la esencia de lo real.

En la creación libre de la razón lo creado es un sistema constructo de ideas que posee una unidad coherencial primaria; entiende la realidad empírica como el momento sentido de la cosa real mundanal que a su vez tiene una esencia que determina objetivamente lo que es: un sistema de notas constitutivas primarias. Así la razón se mueve en búsqueda hacia el subsistema primordial de notas:

el que lo real tenga esencia, es una imposición de la realidad profunda misma; pero el que esta esencia tenga tal o cual contenido, esto, por verdadera que sea mi intelección profunda, será siempre cuestión abierta. Cada nota por ser remite en su realidad física misma a otras, de suerte que la intelección racional de la esencia es constitutivamente abierta no sólo en cuanto mi intelección nunca termina, sino en cuanto lo inteligido mismo, esto es, cada nota, remite en principio a otra. (Zubiri, 1983, p.114).

Dentro de este esquema tenemos todavía que responder a la cuestión de en qué parte del campo de realidad se encuentra el dato de la esencia pura de la realidad independientemente de su actualidad intelectual. Por supuesto que esta realidad deberá tener un contenido concreto. En función en que sea su contenido frente a los contenidos del resto de cosas del mundo, dicho contenido suyo será su propia esencia. Por eso Zubiri defiende que la individualidad de la cosa implica que tenga una esencia como sistema clausurado de notas. Para diferenciar en este caso concreto las notas constituyentes de la cosa y las notas constitutivas Zubiri usa el concepto ‘amplitud’; para denotar la diferencia ontológica de lo esencial y lo inesencial de la cosa. Aunque es evidente que el acercamiento por nuestra parte a la esencia definitiva de las cosas es inalcanzable lo que nuestro autor sí tiene claro es que las cosas han de tener una esencia:

Negar que todo se funda en una esencia sería negar el dato evidente absoluto de la remisión de lo campal a su fundamento allende, a la par que conllevaría el condenarse al absurdo. Ésta parece ser, sin embargo, la posición de muchas corrientes del siglo XX inspiradas en el nihilismo nietzscheano; ya sea el existencialismo sartriano, ya, más actualmente, las posiciones ‘hermenéuticas’ de Rorty o Vattimo, o incluso Derrida, para quienes toda presencia, todo sentido, se disuelve en un inacabable sistema de reenvíos, por lo que no queda a la postre lugar sino para la metáfora. No hay un origen, como no hay un fundamento; no hay, pues, esencias. (Tirado San Juan, V. M., 2002, p. 299).

Hemos querido transcribir este texto de Tirado San Juan por la claridad con la que expone el pesimismo epistemológico propio de algunos autores del siglo XX. Nuestra postura en la investigación es en todo caso contraria, pues compartimos con Zubiri el hecho de que si bien hay limitaciones en el conocimiento final de las esencias, nuestra inteligencia está orientada hacia ese fin y nuestra función es ayudarla en su esfuerzo para conocer la realidad, y hacer posible que el propio yo intelectual se exprese a través de aquello para lo que está creado.

Si la realidad no tuviera esencia, ¿cuál sería entonces la función de la inteligencia humana? Desde luego inventarla es un contrasentido; por eso Zubiri, dentro del carácter creador que tiene la razón plantea unos modos sobre aquello que la realidad podría ser en el mundo. La razón, partiendo de un determinado contenido talitalivo de la realidad campal, construye esbozos ideales. La realidad puede entenderse:

1. Si se extraen las notas de lo campal como modelo es experiencia libre que ensaya un contenido mundanal. Aquí se intenta modificar libremente el contenido de lo que está aprehendido previamente para que este contenido sea modelo de la realidad
2. La realidad profunda sería ‘homóloga’ en su estructura sistemática a la realidad campal pero no en sus notas; se trataría de una hipótesis. Es un apoyo en los supuestos de lo real ya inteligido previamente para dar una estructura radical a lo real en profundidad.
3. Se mostraría una libre construcción de un contenido en sus notas y en su estructura como ejercicio de liberación de la talidad campal. Es el grado máximo de libertad creadora; de liberación de todo lo campal para construir el contenido de la realidad profunda.

3.2. La Razón y su objeto formal

La razón, en su actividad, viene determinada en Zubiri por el 'hacia'. El 'hacia' es lo formalmente posible y el objeto formal de la razón es abrir posibilidades de profundización en lo real. Así, el término 'hacia' que plantea Zubiri, es un término posible que se encuentra dentro de la realidad como posibilidad y por el que la inteligencia, apoyada en sus intelecciones previas, actualiza lo que podría ser la realidad campal en su realidad profunda.

El pensamiento se desarrolla necesariamente siempre en relación con la realidad. Es la realidad la que determina nuestra actividad pensante, ya que, como veíamos más arriba, y los actos conscientes (pensamientos) lo son siempre de algo que está en la realidad. Pensar, por tanto, no es una actividad que brote de sí misma, sino que son las cosas las que ponen en marcha los pensamientos y que determinan su actividad.

No se piensa "sobre" la realidad sino que se piensa ya "en" la realidad, esto es dentro ya de ella misma y apoyado en lo que positivamente se había ya inteligido de ella. El pensar es un inteligir que no sólo inteligie lo real, sino que inteligie lo real pero buscando desde una previa intelección de realidad y marchando en ella. (Zubiri, 1983, p.37).

El pensar es, según Zubiri, un modo de actualización de la realidad. Todo lo que hemos indicado sobre la forma en que las cosas ponen en marcha la actividad del pensamiento se refieren siempre a cómo se desarrolla éste dentro de la realidad, es decir, dentro ya de ella misma y apoyado en lo que positivamente se había ya inteligido en ella.

En este orden de idea entraríamos ya en el método zubiriano: se trata de la vía intelectual a través de las formas campales de realidad hacia su fundamento. Se desarrolla a través de una modalidad de actualización intelectual; la intelección buscándose a sí misma y también la intelección profundizando en la realidad.

El conocimiento no es una representación de las cosas, sino una actualización de las mismas en un recorrido que pasa por los niveles de aprehensión primordial, logos y razón y que es fundamentalmente abierto. Zubiri busca el fundamento de lo real en el mundo, pero no como objeto sino como realidad objetual en cuanto realidad del mundo. La forma de buscar ese fundamento es lo que constituye el método. El método es, por tanto, la vía del conocimiento.

Lo que Zubiri entiende por método se centra en la profundización de lo real, es decir, abrirse camino con el acto intelectual en las distintas formas que puede tener nuestro conocimiento más profundo de la realidad:

El conocimiento parte de una actualización de lo real en aprehensión primordial sentiente, y termina en una actualización en probación física, esto es, también sentiente, de realidad. El camino que va de la primera a la segunda es justo la razón inquiriente, y esta en cuanto camino, es el método. Método, repito, es una actualización inquiriente de la realidad. (Zubiri, 1983, p.206).

El método es, por tanto, una vía de acceso entre la realidad campalmente actualizada y la actualidad del fundamento mundanal que se busca; trata así de dar paso a nuevas actualizaciones, es decir, “abrirse paso en la realidad misma hacia su más profunda realidad.” (Zubiri, 1983, p.205)

Zubiri centra su planteamiento en lo que en teoría del conocimiento se ha conocido como método dando un paso atrás, como es habitual, para radicalizar su postura. Hemos dicho que el método es una vía, pero no una vía en la verdad del conocimiento, sino en la realidad. Zubiri busca siempre un camino de acceso a lo real que esté fundado en el hecho mismo de la intelección. Lo que hace es realizar una crítica radical a los modos tradicionales de comprensión y utilización del método.

Una de las cuestiones más generales con respecto al método es la relación que podemos establecer entre el método y la realidad que se trata de conocer. Lo más habitual es entender que el tipo de realidad que aspiramos a conocer determina la estructura del método a seguir. Descartes afirmaba que su *Discurso del Método* fue escrito “para bien conducir la razón y buscar la verdad en las ciencias” (Descartes, 1991, p. 39). El método del que habla Descartes es “método para” y en casi todos los autores contemporáneos a Descartes tenía por finalidad la búsqueda de la verdad y la guía de la razón. (Ferrater Mora, 2005 p. 2400 y ss).

En este sentido, Zubiri señala el error, por parte de los autores clásicos, de identificar método con razonamiento. El método necesariamente debe atenerse a las leyes estructurales de la lógica; pero esto no implica que dicho método conduzca a un conocimiento, que Zubiri entiende como actualización de lo real. La filosofía de la inteligencia no debe identificarse, pues, con la lógica. La lógica es la que se ocupa únicamente de la estructura del razonamiento.

Por tanto, el método que propone Zubiri no se encuadra sólo en la estructura lógica de la verdad de un razonamiento sino “en una marcha intelectual en la realidad” (Zubiri, 1983, p.209).

El método parte del sistema de referencia. Este sistema es la realidad actualizada en la aprehensión que entendemos como realidad campal. El sistema de referencia es el punto de partida del conocimiento metódico y supone a su vez un intento de fundamentar la actividad cognoscitiva. Esta intelección de lo que podría ser desde el sistema de referencia es lo que Zubiri llama esbozo. El esbozo es la intelección misma del posible fundamento y su contenido es una “construcción libre”. Esto es así necesariamente ya que todo conocimiento en la perspectiva zubiriana implica que la razón es constitutivamente abierta.

El método racional implica partir de un sistema de referencia que es siempre la realidad en tanto que actualizada en la aprehensión, y desde ahí construir un “esbozo de posibilidades.” Una vez que hemos construido el esbozo tenemos que volver a la realidad y eso es precisamente lo que constituye la experiencia, que Zubiri la define como “probación física de realidad”.

La probación física es probación del esbozo de posibilidades construido en un sistema de referencia. Esa es la estructura del método de conocimiento. A partir de la experiencia la intelección racional encuentra que la realidad coincide o no coincide con el esbozo de posibilidades. Este encuentro “es la verdad de la intelección racional. Lo contrario, por tanto, es el error” (Zubiri, 1983, p.258). En la aprehensión primordial entendíamos que la verdad de la misma era una actualización que se denomina verdad real. En el logos teníamos la verdad dual que consistía en una coincidencia. En la verdad racional lo que tenemos es un encuentro entre lo real campal y el esbozo de posibilidades: la verificación. “Verificación es la forma propia y exclusiva de la verdad de la intelección racional.” (Zubiri, 1983, p.262). Verificar es el modo como lo real nos da o nos quita la razón. Consiste en una adecuación progresiva y siempre inacabada a lo real.

El método es vía de conocer, pero no vía del conocimiento sino vía de la realidad, dice Zubiri; por eso no se identifica ni con “razonamiento” ni con “lógica” sino con la “experiencia”, que hemos definido como “probación física de realidad”. Tras el esbozo de posibilidades propio de la razón, hay que volver a la realidad, que confirma o no los esbozos

de posibilidades construidos. Si se confirma se produce el encuentro en que consiste la “verdad racional”; si no, se produce el error. El encuentro es la verificación. En esta verificación, lo real nos da o nos quita razón. Necesitamos por tanto que lo real verifique a la razón en la experiencia. Verificar, dice Zubiri, es “ir verificando, que es lo que constituye la experiencia.

Zubiri concluye su análisis del método añadiendo también que esta verdad racional es también lógica – histórica, pues lógica e históricamente se configuran los distintos tipos de razón. Los tipos fundamentales de razón son la razón científica, que estudia las cosas en su talidad, y la razón metafísica, que estudia el orden trascendental:

De donde resulta que lejos de ser la forma suprema de intelección, el conocimiento es, (por ser actualidad racional de lo real de índole lógico-histórica), una intelección inferior a la mera intelección de la aprehensión primordial. El conocimiento, repito, es sucedáneo de la aprehensión primordial, y éste su carácter sucedáneo consiste precisa y formalmente en ser una actualización lógico – histórica de la realidad actualizada como problema. (Zubiri, 1983, p.316).

En la última parte del tratado sobre la Inteligencia, encontramos una referencia a la “comprensión”. Todas las referencias que ha señalado Zubiri en relación al conocimiento como entendimiento, razón, juicio, etc... han sido siempre modos de intelección. La comprensión también es un modo de inteligir que se define como “comprender es aprehender lo real desde lo que realmente es. Es inteligir cómo la estructura de la cosa está determinada desde lo que realmente es.” (Zubiri, 1983, p.332). A partir de dicha comprensión lo que se determina es la estructura real de la cosa. Entonces podemos ver la cosa real desde lo que realmente es. Y esta intelección es la comprensión para Zubiri. Además, dicha comprensión se basa en inteligir lo que Zubiri llama estructuración de lo real como real. “Comprender es ver cómo lo que algo es realmente va determinando, o ha determinado la estructura de esa misma cosa real.” (Zubiri, 1983, p.335).

La intelección es aprehensión de lo real, y por tanto, la intelección comprensiva es ya una maduración de la aprehensión primordial. Todo el análisis de la inteligencia se deriva de esta aprehensión primordial. Así concluye nuestro autor su análisis de la intelección, señalando enfáticamente que la comprensión es lo que completa la estructura unitaria de la intelección

modal como acto: “es la actualización que va de la impresión de realidad, por la intelección de lo que es realmente, a la intelección de la recuperación de lo real desde lo que realmente es” (Zubiri, 1983, p.338).

3.3. El pensamiento y la razón desde la perspectiva de Zubiri

Pensar es la actividad del inteligir y la razón es un carácter intelectual de la intelección misma. Lo que nos interesa ahora es delimitar el concepto de razón tal y como lo entiende Zubiri. Sabemos que esta razón se apoya necesariamente en lo que hemos inteligido previamente en el campo de realidad (logos). Al igual que todos los conceptos estudiados por Zubiri, éste último también tiene a la realidad como fundamento suyo. La intelección de la realidad es entonces el principio de la razón como tal. El principio de la razón es la realidad. Ya hemos mostrado cómo la razón implica profundización en la realidad, es decir, nuestra actividad intelectual, por su carácter de apertura, es invitada por la realidad misma a buscar en ella lo que es posible aprehender de ella.

La perspectiva de Zubiri sobre el concepto de razón le llevan a distinguirla de lo que se conoce como razonamiento lógico, centrado principalmente en las evidencias de los principios de razón de Leibniz, la necesidad dialéctica, en la que los principios de la razón no son evidencias conceptuales absolutas, sino el despliegue de la estructura especulativa de la razón según Hegel, o también como organización de la experiencia, tal y como lo entendía Kant, en que los juicios de la razón no son juicios sobre la realidad sino juicios sobre mi intelección de la experiencia. Zubiri nos dice que la razón no es razón de las intelecciones sino de la realidad sentientemente inteligida:

Razón no es movimiento dentro de un concepto; no es movimiento ‘en lo mismo’, sino que es marcha ‘hacia lo otro’; es intelección del allende. Razón no es movimiento de conceptos sino búsqueda en la realidad. La razón es inquiriente; la razón marcha. Y esa marcha no es ciertamente el resultado de una evidencia como pretendía Leibniz, pero tampoco es la movilidad interna de los conceptos. La realidad no es la imagen especular de la razón. No es que los conceptos sean en sí mismos inconsistentes, sino que es la realidad misma la que está intelectivamente actualizada en forma problemática. Lo que mueve a la razón no es la inconsistencia de los conceptos, sino el problematismo de la realidad. (Zubiri, 1983, p.68).

El sujeto, el aprehensor, como lo llama Zubiri, está dentro de un campo real que está al mismo tiempo abierto a la posibilidad de su conocimiento. El hecho de que podamos conocer las cosas se da porque las cosas mismas nos dan un modo racional de inteligirlas; nuestra razón está determinada por ellas. La razón misma, por esta determinación se mueve a buscar lo que va más allá de la cosa real y a desarrollar un conocimiento más profundo de la misma. La razón no se mueve entonces por conceptos sino por impresión de realidad. Recordemos cómo para Zubiri lo más radical en el principio del conocimiento es la impresión de realidad. “La impresión de realidad supone el contacto directo con la realidad física misma que se actualiza como realidad en los procesos que va desarrollando en la intelección el sujeto de conocimiento.” (Cfr. Zubiri desde el siglo XXI, pp. 269-270).

Una de las cuestiones que más se trataron en los inicios de la filosofía moderna, a partir de Descartes, fue la de superar el abismo que existe entre la conciencia del sujeto y el objeto de conocimiento, es decir, cómo es posible que la razón llegue a la realidad. Zubiri plantea lo contrario; el problema de la razón no consiste en averiguar si es posible que la razón llegue a la realidad, sino al revés: cómo nos mantenemos en la realidad en la que ya estamos. No se trata de llegar a la realidad sino de no salir de ella. El momento de realidad es consustancial a la razón. La razón no puede pretender llegar a la realidad, puesto que ya está en ella.

Se busca la estructura en profundidad de estas concretas realidades campales, es decir, se trata de mantenernos en la realidad profunda de unas cosas muy determinadas. Y entonces es muy posible que la inmersión en la realidad, a pesar de ser consustancial a la razón, sin embargo, nos saque fuera de lo que son en profundidad estas cosas concretas, y nos deje flotando en una realidad, físicamente real, pero vacía de contenido inteligido. No es simplemente movernos efectivamente en la realidad, sino no quedar suspensos en ella por lo que concierne a determinadas cosas campales, cuya intelección en profundidad se busca. (Zubiri, 1983, p.97).

Lo que Zubiri plantea en este punto es, a nuestro juicio, lo mismo que planteaba Kant cuando criticaba a los empiristas que la realidad experimentable necesita los contenidos del entendimiento para poder ser conocida como fenómeno. Lo físicamente real vacío de contenido inteligido, que es como lo expresa Zubiri, es semejante al planteamiento kantiano de síntesis entre intuiciones y conceptos. Kant mantenía que las intuiciones sin conceptos son

ciegas y que los conceptos sin intuiciones están vacíos. Vacíos igualmente de ese contenido inteligido que se encuentra en las intuiciones empíricas de las que habla Kant:

En la metafísica se puede hacer el mismo ensayo, en lo que atañe a la intuición de los objetos. Si la intuición tuviera que regirse por la naturaleza de los objetos, no veo cómo podría conocerse algo a priori sobre esa naturaleza. Si, en cambio, es el objeto el que se rige por la naturaleza de nuestra facultad de intuición, puedo representarme fácilmente tal posibilidad. Ahora bien, como no puedo pararme en estas intuiciones, si se las quiere convertir en conocimientos, sino que debo referirlas a algo como objeto suyo y determinar éste mediante las mismas, puedo suponer una de estas dos cosas: o bien los conceptos por medio de los cuales efectúo esta determinación se rigen también por el objeto, y entonces me encuentro, una vez más, con el mismo embarazo sobre la manera de saber de él algo a priori; o bien supongo que los objetos o , lo que es lo mismo, la experiencia, única fuente de su conocimiento, se rige por tales conceptos.(Kant, 1998, p.20).

En definitiva, Zubiri entiende el pensar como un momento intelectual de la razón, que es impuesto por la realidad misma. La realidad se impone con la fuerza de tener que dotarla de un contenido; el mismo contenido de las intuiciones empíricas que necesita Kant para dar sentido a los conceptos. La diferencia entre ambos se da entonces en lo que se conoce de la realidad. Según Kant, a lo que se llega es a una representación, es decir, al fenómeno. Según Zubiri, lo que tenemos es una creación funcional. Mientras que para Kant la base de su teoría del conocimiento era precisamente que no podíamos ir más allá de nuestras representaciones y, por tanto, no podíamos conocer la realidad tal y como es en sí misma, para Zubiri la realidad que la razón entiende es idéntica a la realidad inteligida en la intelección previa a la intelección racional.

Ya sabemos que el conocimiento es intelección por ser aprehensión de lo real como real. Lo más importante de la intelección es su carácter de actualización de lo real, y lo que hacemos al conocer es conducir a una actualización. El conocimiento, dice Zubiri, “no reposa sobre sí mismo sino sobre la intelección de la que procede y sobre la intelección a que nos conduce... El conocimiento es la intelección buscándose a sí misma.” (Zubiri, 1983, p.164).

La diferencia entre la postura de Zubiri y la de Kant es la radicalización por parte del primero. Para éste conocer no consiste únicamente en elaborar un contenido inteligido (Kant) sino inteligir que este contenido sea real. Por tanto, todo conocimiento consiste en la elaboración

de una intelección que nos lleva a una intelección más profunda. Pues, lo que sugiere Zubiri es invertir el planteamiento kantiano de la crítica del conocimiento y comprender los modos en que se desarrolla dicha crítica a través de un análisis previo de la idea de intelección, que es precisamente la base de la inteligencia misma.

CONCLUSIONES

El trabajo propuesto ha valorado la novedad que tiene el desarrollo de la teoría de la inteligencia desde el pensamiento de Xavier Zubiri que nos permitió entender que la inteligencia sentiente es la estructura fundamental de la intelección.

De otra parte, Zubiri ha superado el dualismo clásico entre el sentir y el inteligir, mediante la exposición de la conceptualización que hace acerca de la impresión de realidad en tanto que, el sentir y el inteligir no se oponen, sino que constituyen una unidad primaria y radical.

Así mismo, queda claro que la razón es un modo de intelección de la realidad con lo que queda caracterizado uno de los elementos centrales de la teoría zubiriana sobre la inteligencia determinando desde ella una nueva manera de hacer epistemología dada la correlación entre inteligencia y realidad. Por eso la perspectiva zubiriana constituye un paradigma de la investigación filosófica. El horizonte de la realidad implica que la investigación filosófica de un problema concreto debe partir del análisis de la respectividad entre la inteligencia y la realidad. Con Zubiri la metafísica rompe su identificación con el saber de los primeros principios del ser y lo trascendente.

Lo que realmente busca Zubiri es una concepción unitaria de lo real a través de la inteligencia sentiente. No buscamos la unidad del objeto como objeto de conocimiento, sino la unidad de lo real mismo unitariamente aprehendido.

Todo el pensamiento zubiriano se puede resumir en un esfuerzo por encontrar un camino de acceso a lo real más radical que el camino del logos y que esté fundado en el hecho mismo de la intelección. Se ha tratado en definitiva de realizar una crítica radical a los modos tradicionales de comprensión de la realidad y de la inteligencia. Hemos encontrado que la realidad no es algo ajeno a la inteligencia, sino que es lo inmediatamente presente y actualizado en cualquier acto intelectual y que puede ser conocida.

Por todo lo expuesto concluimos que la estructura de la realidad debe estar unida necesariamente a la estructura de la inteligencia humana, pues decir o tratar de demostrar lo contrario es, según nuestro filósofo un contrasentido por la propia naturaleza de la existencia. Además, podemos decir que en Zubiri hay una nueva teoría del conocimiento que es entender cómo se da el movimiento de la inteligencia; es decir, como la inteligencia está direccionada

hacia el conocimiento de lo real. Zubiri entiende el movimiento de la inteligencia como un enfoque hacia la adecuación de lo que pueda ser la realidad. Con esto Zubiri no busca llegar al realismo clásico, sino mostrar que todos los actos intelectivos se encuentran dentro de lo real, y determinados por lo real.

La presente investigación nos permite concluir, finalmente, que es necesario avanzar en futuras investigaciones, respecto de la inteligencia y la razón como movimiento y ahondar en el análisis de la estructura de la intelección sentiente y sus posibles implicaciones en el ámbito de las ciencias y de la filosofía.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A) Fuentes primarias

Estructura dinámica de la realidad, Alianza, Madrid 1989 (**EDR**).

Inteligencia sentiente I. Inteligencia y realidad, Alianza, Madrid 1980 (**IRE**).

Inteligencia sentiente II. Inteligencia y Logos, Alianza, Madrid 1982 (**IL**).

Inteligencia sentiente III. Inteligencia y Razón, Alianza, Madrid 1983 (**IRA**).

Sobre el hombre, Alianza, Madrid 1986 (**SH**).

B) Fuentes secundarias

Antolínez Camargo, R. (2009). La educación de los sentidos desde el pensamiento de Xavier Zubiri. Un estudio noológico. *Biblioteca Colombiana de Filosofía*, Bogotá, Universidad Santo Tomás.

Argote, G. M., & Zubiri, F. X. (2004). Actualidad de Zubiri en América Latina. *Cuadernos De Filosofía Latinoamericana*, 25(91), 97-113.

Barroso Fernández, Ó. (2004). Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri. Pp. 117-124.

Fernández Font, D. F. (1997). La vision filosofica de Zubiri. *Xipe Totek*, 6(2), 117-121.

Ferrater mora, J. (1982). *Diccionario de Filosofía*, Madrid, (Alianza Diccionarios 4 Vols.) 4ª ed.

Husserl, E. (1993). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Traducción de José Gaos, F. C. E. 1ª ed., 1949; 2ª ed., 1962; 1ª reimpresión, Madrid, 1985, 2ª reimpresión 1993

Kant, I. (2000) *Crítica de la Razón Pura*, traducción de Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid.

Locke, J. (1994). *Ensayo sobre el entendimiento humano*, trad. Edmundo O' Gorman, México, Fondo de Cultura Económica.

Michael, S. (1980) "El concepto mecánico de la mente", en Anderseon, A. R. (1984) (eds.), *Controversia sobre mentes y máquinas*, Tusquets, Pp. 64

Niño, M. F. (2004). Influjo de Zubiri en la pedagogía Latinoamericana: su aporte a un nuevo proyecto público de educación. *Cuadernos De Filosofía Latinoamericana*, 25(91), 114-135.

Niño, F. (2006). ZUBIRI, Xavier. Tres dimensiones del ser humano: individual, social e histórica. Madrid: Alianza, 2006. *Cuadernos De Filosofía Latinoamericana*, 27(95), 357-360.

Olvera, S. L. (2015). La educación de la voluntad desde la filosofía de Xavier Zubiri. *Revista Iberoamericana para la Investigación y el Desarrollo Educativo* ISSN: 2007-2619, (12).

Ponzio, P. (2007). Verità e attualità: la filosofia del l'intelligenza in Xavier Zubiri.

Rovaletti. M.L. (1985). *Hombre y realidad*. Buenos Aires. Pp.9-59 (HR)

Tirado San Juan, V. M. (2002). *Intencionalidad, actualidad y esencia: Husserl y Zubiri*, Salamanca, Ed. Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid.

Zubiri, X. (1967). "Notas sobre la inteligencia humana", Asclepio. *Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología Médica*, XVIII-XIX. Pp. 341- 353