LA INTELIGENCIA COMO PROBLEMA FUNDAMENTAL

Carmelo Blanco Mayor

INTRODUCCIÓN

EL hombre ha dado en definirse a sí mismo por la inteligencia; se llama a sí mismo, con orgullo, animal que tiene «logos», animal racional, animal inteligente; pero anda siempre a vueltas con el significado de esos nombres porque no acaba de saber decir ni el modo ni el límite de su entender. La inteligencia se hizo históricamente presente a sí misma ante el mito y la creencia, pero su presencia desde el principio fue problema e interrogante. La inteligencia, cuando cae en la cuenta de sí misma, se descubre como cuestión y problema, como pregunta, porque la inteligencia no acaba de explicitar ni el modo, ni las normas, ni las fronteras de su inteligir. ¿De qué se habla realmente cuando decimos inteligencia? O, al modo clásico, ¿qué es inteligencia? Realmente es el problema fundamental para el hombre. Está a la raíz de toda pretensión de claridad.

El objeto de estas breves líneas es recoger y traer a la mano de manera necesariamente fragmentaria y balbuceante lo que con trazo brillante y superlativo dejó pensado y escrito Xavier Zubiri sobre estos problemas hondos de la inteligencia humana que para él siempre fue «sentiente», aunque no sentimental.

No será vano advertir desde el principio que con frecuencia Zubiri se ve constreñido a forzar el lenguaje en giros y expresiones novedosos para obligarle a decir lo que él pretende comunicar. Algunas de estas expresiones zubirianas han tenido éxito y han saltado los estrechos límites de la jerga especializada.

La inteligencia es para Zubiri uno de los problemas radicales de la filosofía tanto de hecho como de derecho:

a) De hecho porque si se recorre todo lo que ha dicho la filosofía nos encontramos con que desde Parménides, Heráclito y Anaxágoras la filosofía anda enredada en el problema de la inteligencia: para Aristóteles la filosofía ha comenzado hablando del *nous*; en Santo Tomás se trata de la inteligencia concipiente; para Leibniz el problema es el orden de la razón y para Hegel la

razón absoluta. A todas esas filosofías subyace una cierta estructura del «pensar filosófico».

b) Pero es también una cuestión de derecho porque esa unidad interna constituye la raíz misma de la conceptuación de la filosofía.

El primer apartado de este ensayo es una breve mirada concisa al modo como algunos pensadores occidentales han entendido la radicalidad del pensar; el segundo apartado pretende ofrecer las líneas claves del planteamiento zubiriano.

I. LOS NOMBRES A LA BUSCA DEL CONCEPTO

1. Ratio, intellectus concipiens, nous

Si queremos comenzar por el principio, al principio nos encontramos con los nombres, con las palabras. *Ratio, intellectus, nous* constituyen la unidad primaria y radical de donde emergen todos los problemas de la filosofía. El problema está en averiguar cómo la filosofía occidental ha entendido la unidad radical del pensar.

Hegel decía que el pensar filosófico es obra de la razón, entendiendo por razón precisamente el pensar concipiente, el pensar que hace conceptos (*das begreiffendes Denken*); en esto sigue la herencia de Kant para quien pensar es la consideración de los objetos mediante conceptos de la razón. Ahora bien la razón en Kant y en Hegel está montada sobre sí misma. ¿Es esto aceptable?, ¿está realmente la razón montada sobre sí misma?

Qué dice Hegel con esa especie de generación dialéctica por conceptos? conceptos, cabe preguntar, ¿de qué?, ¿de un objeto? Pero en Hegel el objeto no está ahí. Si el objeto estuviese delante, el problema sería totalmente distinto. Si tenemos un perro delante podremos montar una dialéctica de lo que queramos, por ejemplo de las substancias vivientes y tener un pensamiento concipiente del perro. Pero si el objeto no está delante ¿qué es lo que da su dirección, su marcha, su adecuación o inadecuación al movimiento dialéctico interno del pensar en la elaboración de sus conceptos? Si no tenemos perro, ¿de dónde sale el movimiento dialéctico en el cual, sin embargo, Hegel dice que está la suprema concrección respecto a la que todos los demás momentos son abstractos? Desde este punto de vista no resulta admisible.

Algo similar le acontecía a Platón. Platón pretendía, como si de una flecha o un vector se tratara, mediante la dialéctica de las ideas separadas ir hacia, llegar a..., mas ¿a dónde? No podía pasar de la última especie, del *athomon*. del *eidos*; sin embargo, de ahí al individuo queda un gran trecho, pues, como dirá Aristóteles, el individuo no se puede

captar por medio de las ideas; el individuo está ahí, delante, a la vista. Es cuestión de preguntarse entonces si el procedimiento seguido por la dialéctica es o no suficiente partiendo de ese supuesto. Para Platón hay objeto, pero está al otro lado del abismo; para Hegel ni siquiera hay objeto anterior a la dialéctica y, por consiguiente, ésta queda esencialmente suspendida sobre sí misma.

Pero esto no basta porque la razón consiste en concebir en tanto que concebir. Hegel opone directamente la razón al entendimiento (*Verstand*). Pero si se admite esta oposición, queda claro que en Hegel la razón produce el movimiento interno por sí mismo, por una especie de inquietud; sin embargo, esto no es concebible si no hay objeto delante. ¿En nombre de qué podría haber ese movimiento interno de la razón, esa inquietud que le conduce a superar las etapas dialécticas de sus determinaciones progresivas?

Con el entendimiento el hombre *está* en las cosas, está entendiendo, del mismo modo que está viendo con los ojos y oyendo con los oídos. La razón es algo distinto, es algo que precisamente *va hacia*, es un ir, es una marcha. Kant había visto claramente que había que determinar el interés que movía a la razón a transcender el entendimiento; lo cierto es que la razón es una marcha-hacia el objeto; no es simplemente algo en lo que se está, sino algo en que uno se mueve hacia; (por el momento Zubiri deja de lado lo que sea la razón objetiva).

La razón es esencial, intrínseca y constitutivamente un pensar *quaerens*, buscador, un pensar que busca; la razón no es un pensar concipiente (begreiffendes Denken), sino que es una inteligencia «*quaerente*». Lo cual quiere decir que la razón no reposa sobre sí misma y lo menos que se puede decir es que reposa sobre la inteligencia.

Esto nos lleva a la segunda determinación: el *intellectus*, ¿qué es el *intellectus*? La filosofía clásica había entendido siempre que es un *intellectus concipiens*, que concibe ideas. Los sentidos nos dan las cosas y la inteligencia elabora, construye o concibe ideas acerca de ellas. Pero, independientemente de otro tipo de consideraciones, hay dos que deben hacerse a esta concepción. No es que sea falsa, sino que a Zubiri le parece insuficiente, al menos por dos razones.

1ª. En primer lugar porque parece como si concebir fuese algo así como pasear la inteligencia delante de la realidad al modo de un espejo y entonces se obtienen unos conceptos del mismo modo que la vista percibe unos colores o el oído percibe unos sonidos. Pero esto no es así. Los conceptos, aún los más rudimentarios, son algo que el hombre ha buscado y que va conquistando. Los conceptos son el decantado y el precipitado de esa razón «*quaerente*», de esa inteligencia «*quaerente*» en el propio *intellectus*. El concepto no es algo que sea primario, una dote primaria del inteligir, sino que es una de las maneras que tiene la razón para encontrar las cosas.

Se podrá decir que la humanidad siempre ha utilizado conceptos, incluso sin saberlo. Pero entre la confianza en el concepto y la marcha progresiva dentro de él, que impera en el mundo desde la época de los griegos, y lo que podía ser el concepto en tiempos de Hammurabi hay un largo trecho.

La conceptuación es una de las maneras con que se ingenia la razón para buscar las cosas en su función «*quaerente*».

2ª. Se dirá entonces que al menos hay un concepto que no está forjado por la razón: el concepto del ente, el concepto de «que es»[1]. Pero este es un problema grandioso.

Desde Aristóteles, el ente pasó por ser algo problemático. Aristóteles cae en la cuenta de que lo ente necesita la operación del *nous*, se necesita captar de alguna manera eso que es el ente, pues no es algo inmediatamente dado sobre lo que fácilmente pueda montarse la especulación filosófica. Lo cual obliga a retrotraer el problema del *intellectus* al problema del *nous*.

La razón no reposa sobre sí misma, sino sobre una inteligencia concipiente; por tanto sobre una inteligencia. La inteligencia en tanto que concipiente reposa sobre una inteligencia que no tiene que ser necesariamente concipiente[2], sino que, como diría Aristóteles, es simplemente la aprehensión del ente por el *nous*; y la parte esencial del *nous*, según nos dice el propio Aristóteles, es el *logos* que dice aquello que está aprendiendo.

La razón remite esencialmente a la conceptuación, la cual, a su vez, está remitiendo a la inteligencia.

2. la sensibilidad[3]

Parece que así hayamos salido a flote en el problema, cuando en realidad no hemos hecho más que empezar. Si los objetos no estuviesen delante, nada de lo que aparece dentro del proceso de la razón tendría lugar.

Ahora bien, ¿de dónde le llegan al hombre los objetos para estar delante? Se nos contesta que es desde los sentidos: los sentidos nos dan las cosas y, luego, el *intellectus* pone en marcha su *conceptio*, su *ratio*. Esta es la cuestión.

---

(1) ¿Por qué plantea esto Zubiri? Sin duda porque evoca el principio clásico de que «primum obiectum intellectus est ens» como *obiectum propium et directum* el *ens materiale* y el *ens inmateriale* como *obiectum oblicuum et improprium*. Entiéndase *primum* no en sentido psicológico o biográfico, sino en el sentido de que subyace a todos y cada uno de los conocimientos del hombre, más allá del estrecho margen de las categorías. Los escolástico le guardaban la denominación «transcendens», transcendental.

(2) Es decir, forjadora de conceptos.

(3) Zubiri trata extensamente este problema en el capítulo II de *Inteligencia sentiente*, Alianza 1980, pág. 27 ss.

En el momento en que la inteligencia se nos ha convertido en problema, *eo ipso* y congéneremente, se nos ha convertido en problema también la sensibilidad, aquello por lo que las cosas son dadas, se hacen datos. Es preciso, pues arrancar de esta convergencia entre sensibilidad e inteligencia para ver en qué consiste el problema radical que, según Zubiri, subyace a toda filosofía.

II. LA IDEA DE LA INTELIGENCIA SENTIENTE

La idea de sentir, la función del sentir ha sido subsumida a lo largo de la historia de la filosofía en dos conceptos: la intuición y la impresión; cada uno de ellos ha oscilado en preponderancia respecto al otro a lo largo de esa historia.

Se ha de recordar que la sensibilidad es aquello en que las cosas nos son dadas. Esta es una teoría que gravita sobre la historia de la filosofía, al menos desde los tiempos de Platón (incluso quizás desde antes) hasta Hegel. Según esta teoría, las cosas en la sensibilidad nos están «dadas» y lo que hace la inteligencia es «concebirlas». Hegel diría que lo que hace la inteligencia es engendrarlas conceptivamente, mientras que lo que, según Zubiri, hace es buscarlas; lo que en todo caso ha de ser una operación montada sobre unas cosas previamente dadas. Esto es inobjetable, con tal que se nos diga qué es sentir y qué es lo dado en ese sentir. Es lo que se debe aclarar.

1. El sentir y lo dado en el sentir

En primer lugar, se dice del sentir que es una intuición; la intuición primera y elemental con la que las cosas se nos dan: *intueri*, ver. Es innegable que esto hay en la sensación, entendiendo por tal el acto de la «aisthesis», el acto de sentir y no el sentido psicológico que tiene el término. Es indudable que existe este momento de la intuición, pero ¿sirve para caracterizar formalmente eso que llamamos el que las cosas nos sean dadas en el sentir, en la sensibilidad? De ningún modo. Se deja de lado precisamente lo esencial de la cuestión: eso que estoy viendo lo estoy viendo sensiblemente: ¿en qué consiste el sentir? A fuerza de hacer de la percepción sensible una intuición, se la considera como si fuese una especie de conocimiento diminuto, respecto del cual la inteligencia posee el concepto plenario, tiene la intelección plenaria montada sobre esa sensación. ¿Es verdad esto? ¿Es el sentir una especie de disminución intelectual? Advierte Zubiri que no se refiere a lo que podía aludir Leibniz cuando veía en la sensibilidad una intelección confusa, sino a algo mucho más trivial y radical: si la sensación no contuviese más que intuición, poco trabajo hubiese dado a la filosofía;

sería el más modesto y el más trivial de los conocimientos, pero ya estaría en la línea de los conocimientos. Ahora bien percibir no es sin más conocer, no es sin más inteligir.

En segundo lugar, Kant respondería a esto: esa intuición nos da algo que es precisamente la impresión, la afección (*Eindruck*). Este es el segundo concepto; con tal de que ahora se nos diga qué es esa «impresión». ¿Se puede caracterizar la sensibilidad diciendo que es pura y simplemente intuición en impresión? Todo depende de lo que se entienda por impresión. ¿Es verdad que la impresión es lo que decían los empiristas y que Kant repite tomándolo como arranque de toda su filosofía en la *Estética transcendental*, esto es, que la impresión es una afección del sujeto? Si así fuese, uno se pregunta cómo podría arreglárselas el propio Kant para componer todo el orden categorial para que de unas afecciones, que no son más que afecciones en impresión, pueda constituirse el mundo de los objetos del que vive el hombre en su vida cotidiana y sobre el cual está montada la ciencia. Esto resultaría difícil de explicar.

Afección de alteridad. Es que la impresión no sólo es afección, sino una afección tal que en ella se me hace presente aquello que me afecta, se me hace presente la «alteridad». No sólo siento que he sido tocado, mi piel tocada, afectada. Siento que algo o alguien me ha tocado. Hay por tanto ese segundo momento de alteridad, en virtud del cual la impresión no sólo es afección, sino que es afección o presentación de alteridad. Solamente podemos hablar de sentir cuando esta afección en presentación de alteridad reviste forma intuitiva.

¿Qué es esa alteridad? Lo cual exige que nos pongamos de acuerdo sobre qué es esa alteridad que nos presenta la impresión. Aquí comienza la gravedad del problema.

a) *Un contenido*. Sin duda, lo que se me presenta es algo como esta mesa, este micrófono, este vaso de agua; es decir lo que se me presenta es un contenido. Esto es una verdad innegable, pero, con todas las diferencias psicológicas y fisiológicas propias del caso, también un perro podría ver esta mesa poco más o menos como la veo yo. ¿Es que mi percepción de esta mesa es igual a la del perro? Desde el punto de vista del contenido, puede serlo, aunque, por el momento, Zubiri prefiera no discutir esta hipótesis.
b) *Estimulidad*. Lo que acontece es que ningún contenido está presente en la sensibilidad si no es en un modo previo de enfrentarse con la cosa. Siempre en el animal, y en el hombre en el noventa y nueve por ciento de los casos, el viviente se está enfrentando en sus impresiones con la alteridad de una forma muy concreta: la estimulación, esto es, en forma estimúlica. El puro sentir, el mero sentir –y el hombre en la medida en que comparte esta condición con el animal– aprehende en impresión la alte-

ridad que es el estímulo. El perro aprehende el palo del dueño, la cara del dueño, pero los aprehende como un estímulo más, como un signo objetivo de las reacciones que pueda tener[4].

c) *Realidad*[5]. ¿Es este el caso de la sensibilidad humana? Decíamos que en el 99% de los casos, es evidente que sí; el hombre tiene millones de células en su organismo, todas las cuales están estimuladas... pero si todo quedase ahí, en la pura estimulidad, la especie humana no hubiera podido surgir sobre la tierra. Como quiera que ello sea, en alguna minúscula zona, la propia de algunas dimensiones de los receptores sensoriales, no es que no aprehenda los estímulos y los aprehenda como tales estímulos, pero los aprehende como *realidades* estimulantes. Así estimulidad y realidad son dos formalidades en las que son aprehendidas las cosas. Y el hombre, como es obvio, percibe un estímulo, pero como estímulo real, cosa que no acontece en el animal, el cual pura y simplemente sufre la estimulación y se mueve dentro de ella.

d) *Impresión de realidad.* A este momento de alteridad, que es propio y específico del hombre, es al que he llamado *impresión de realidad.* No se trata de dos impresiones una del contenido y otra de realidad; Zubiri califica *a potiori* la totalidad de la impresión de alteridad que está presentada al hombre en una impresión sensible. En esa alteridad no nos está presente sólo el color, el olor, el sonido, la temperatura, etc., sino que nos está presente la realidad coloreada, la realidad perfumada, la realidad sonora, la realidad térmica[6].

---

(4) *Inteligencia sentiente*, Alianza 1980, pp. 48 ss. Zubiri analiza la aprehensión de estimulidad, y desvela la diferencia entre «señal», «signo» y «significación».

(5) En *Inteligencia sentiente*, Alianza 1980, pág. 57 ss. y 201 ss. aclara Zubiri lo que se ha de entender por «realidad». «Realidad es formalmente el "de suyo" de lo sentido: es la formalidad de realidad o, si se quiere, la realidad como formalidad. Ahora es menester acotar, aunque sólo sea inicialmente, este concepto general de realidad. Ante todo hay que acotarlo frente a una idea de realidad que consistiera en pensar que realidad es realidad "en sí" en el sentido de una cosa real en el mundo independientemente de mi percepción. Sería entonces realidad lo que por realidad se entendió en el antiguo realismo, en lo que se llamó después realismo ingenuo. Pero aquí no se trata de esto. No se trata de ir allende lo aprehendido en la aprehensión sino del modo como lo aprehendido "queda" en la aprehensión misma. Por esto es por lo que a veces pienso que mejor que realidad debería llamarse a esta formalidad "reidad". Es el de suyo de lo que está presente en la aprehensión. Es el modo de presentarse la cosa misma en una presentación real y física. Realidad no es aquí algo inferido... Según este modo, el calor se me presenta como calentando "de suyo", esto es, como siendo caliente. Esto es la formalidad de realidad». Sobre este problema en Zubiri Cfr. PINTOR RAMOS, A., *Realidad y sentido*, Salamanca 1993 y *Realidad y Verdad*, Salamanca 1994.

(6) Según Zubiri al hombre, ya en la sensibilidad, las cosas no sólo son presentadas como fuentes de estímulos –que es lo que le acontece al animal y a lo que erróneamente pretende reducirlas el conductismo– sino como cosas reales, como entes que de suyo tienen la propiedad de estimular. Las impresiones no quedan reducidas a meros estímulos sino que son impresiones de realidad: por ser impresión es un sentir animal, pero en tanto que lo sentido es realidad sobrepasa la pura sensibilidad. Es un *sentir intelectivo* o lo que es lo mismo es *una intelección sentiente*. Se trata de una unidad estructural: la inteligencia misma siente la reali-

Crítica al empirismo y a Kant. Ésta es, para Zubiri, la deficiencia común tanto a la filosofía empirista como a la filosofía de Kant.

¿En qué consiste la radical deficiencia de todo empirismo? Al hablarnos nada más que de afecciones, la filosofía empirista ha querido hacer una crítica de lo que es la sustancia y la causalidad. Y si nos referimos exclusivamente a lo que nos dan las impresiones sensibles en tanto que afecciones del sujeto, esa crítica podría ser justa. Pero lo cierto es que las impresiones sensibles nos presentan la alteridad en forma de realidad. Esto cambia en su totalidad el problema. (En último término toda la construcción del empirismo descansa sobre su manera de entender la sensibilidad humana; todo lo demás son consecuencias, detalles o meras zarandajas).

Tampoco Kant dice, según Zubiri, toda la verdad en este radical problema. Por ejemplo, no es verdad lo que dice cuando afirma que la sensibilidad nos da primariamente una caótica multiplicidad destinada a ser unificada por el «yo pienso»; la verdad es, por el contrario, que lo primero que nos da esa sensibilidad es realidad. Realidad no significa cosa-en-sí, en tanto que opuesta a fenómeno, como pretendía Kant, sino que significa un carácter intrínseco y elemental de todas las percepciones sensibles.

Ahora bien, esto lleva consigo una pregunta inevitable: ¿qué es, entonces, la inteligencia? ¿Ejecuta el acto de inteligir sobre los objetos así dados?

2. La índole formal de la intelección

La verdad es que la filosofía, arrancando desde Aristóteles, ha entendido siempre que inteligir es formalmente concebir y juzgar. No es falso que la inteligencia concibe y juzga; ni siquiera que sólo la inteligencia concibe y juzga. Pero la cuestión es otra distinta: ¿inteligir es formalmente concebir y juzgar? Esto es más que problemático –se trata de la tesis nuclear de Zubiri que aquí expresa de manera dogmática– la función formal y radical de la inteligencia consiste en aprehender las cosas como realidades, en forma de realidad[7].

---

dad. Es intelección sentiente. La inteligencia es irreductible a lo sentido. Pero lo esencial de esta irreductibilidad no es la diferencia de dos facultades. Se trata de una sola facultad: la facultad de sentir lo real como real, compuesta intrínseca y estructuralmente de dos potencias: la potencia de sentir y la potencia de inteligir. No se trata de dos facultades, una sensible y otra intelectiva. No. El hombre tiene para inteligir una sola facultad, la inteligencia sentiente, en la cual siente realmente la realidad en forma de impresión. (Vide ZUBIRI, X., *El hombre y Dios*, Alianza 1985, pág. 37.

(7) Para Kant la función formal y radical del entendimiento es juzgar; de ahí su análisis de las cuatro formas distintas de juicio de donde a su vez deduce las nuevas categorías del entendimiento. La polémica de Zubiri intenta clarificar precisamente el punto neurálgico de la filosofía contemporánea que básicamente depende de Kant. Y para Kant «realidad» es una categoría del entendimiento puro.

Aprehender la realidad es el acto *elemental* de la inteligencia. Se concibe y se juzga cómo son las cosas en realidad, pero el aprehenderlas como realidad, el comportarse con ellas como realidad es justamente lo propio de la inteligencia, su acto *elemental*.

Es además, un acto *exclusivo* de la inteligencia. La sensibilidad se mueve en el orden de los estímulos; por complicados que se quieran esos estímulos, jamás saldrá de ahí un adarme de lo que llamamos realidad.

Pero además este es el acto *radical* de la inteligencia. La inteligencia comienza a entrar en función cuando el hombre tiene que suspender sus respuestas adecuadas en el orden de las puras estimulaciones; entonces actúa la función que Zubiri llama «hacerse cargo de la realidad», que es justamente el orto de la inteligencia.

La inteligencia interviene en su acto radical, en su acto elemental y exclusivo en la forma de aprehender la realidad como realidad. Lo propio de la inteligencia no es concebir y juzgar, sino habérselas con las cosas como realidad, aprehenderlas como realidad. Sólo entonces puede conducir a concebirlas y juzgarlas.

III. LA INTELIGENCIA SENTIENTE

Zubiri se propone clarificar algo que ha quedado ambiguo y oscuro. Al hablar de la sensibilidad ha afirmado que la sensibilidad del hombre siente las cosas en forma de realidad: no sólo sentimos el calor, la temperatura, los colores o la humedad, sino que sentimos su propio carácter de realidad. Para Zubiri en el fenómeno del sentir humano hay que subrayar esto absolutamente. El hombre no siente simplemente las cosas reales, sino que siente formalmente su propio *carácter de realidad*. Ahora bien, acaba de afirmar que esto es asimismo lo que hace la inteligencia.

Lo que aquí sucede es que el sentir puro siente puras estimulaciones (tal es el caso del animal y el caso de la inmensa mayoría de las veces en el organismo humano); pero en ciertas zonas de los receptores el hombre siente la realidad, siente su propio carácter de realidad[8].

Pues bien, esto no significa otra cosa sino que la inteligencia no es algo que esté separado y escindido del sentir y, a su vez, el sentir humano no está separado y escindido de la inteligencia. No hay más que un sólo acto, que es el acto de *intelección sentiente*. ¿Qué es inteligencia sentiente?

---

(8) Zubiri no quiere recurrir a fantasmagorías para explicar lo específico del sentir de ese animal al que se considera inteligente. Postula algo que está inscrito y acontezca en los receptores orgánicos.

1. Su estructura esencial

La intelección sentiente no consiste en el hecho, bien trivial desde los tiempos de Aristóteles, de que la inteligencia y los sentidos tienen un mismo objeto pues, tanto Aristóteles como sus sucesores, han insistido en que sobre ese objeto hay dos actos, uno de sentir y otro de inteligir[9]. Para Zubiri esto es «asaz problemático». ¿Es verdad que existen dos actos, uno de sentir y otro de inteligir?

Puede pensarse que Kant rozó este problema cuando habla de la síntesis de la categoría y lo fenoménico. Pero la síntesis de Kant es una síntesis objetiva de lo categorial y lo fenoménico. No se trata de esto en el concepto zubiriano de inteligencia sentiente; no se trata de una síntesis objetiva, de una síntesis en la verdad objetiva, ni siquiera de una «síntesis» de ninguna especie. Se trata de una *unidad en el acto mismo*. No hay más que un acto de intelección sentiente y, por tanto, no hay un acto completo de sentir y otro acto completo de inteligir, sino tan sólo la unidad del acto en cuanto tal[10].

Por ello, el dualismo que desde los tiempos de Platón campea en la historia de la filosofía necesita ser superado, no porque no sea cierto que existe una cierta dualidad entre los sentidos y la inteligencia, sino porque esa dualidad se refiere quizá a los contenidos específicos de la inteligencia y del sentir, lo cual es una cosa muy distinta. Pero en orden a aprehender la realidad, no se trata de dos actos, sino de un acto, única y exclusivamente de un acto que es precisamente el acto de impresión de realidad.

Ese acto de impresión de realidad, por lo que tiene de *impresión* es sensitivo; por lo que tiene de *realidad* es intelectivo. En este acto unitario hay dos caracteres que es menester subrayar: intencionalidad y actualidad.

- *Intencionalidad*. La filosofía de Husserl se ha montado sobre la idea de la intencionalidad. Pero la intelección sentiente no es

---

(9) Todos cuantos se dedicaron con cierta atención a este asunto articulan primero una especie de estructura de la sensibilidad en sí misma acabada que explica la especificidad de cada sentido, el sentido común que les da unidad, la imaginación, la memoria, la apetitiva. Luego sobre esta estructura sensible superponen una nueva estructura de la inteligencia con el intellectus agens, el intellectus patiens, la voluntas, etc. Frente y contra ellos Zubiri comienza por afirmar la unidad del acto cognitivo propio del hombre que ha de ser sensación inteligente o intelección sentiente. No hay dos actos, el acto sensible y el acto inteligente. Hay un solo acto. Es su tesis propia y exclusiva. Con ello se acentúa la unidad misma del ser del hombre frente a todo dualismo, incluso en sus formas más sutiles como Aristóteles o Kant.

(10) «... había que superar el dualismo entre inteligir y sentir que condujo siempre en la filosofía griega y medieval al dualismo de la realidad. El término del sentir serían las cosas sensibles, mudables y múltiples, como se complacían en designarlas los griegos. Para ellos transcendental en cambio significa lo que siempre es» (*Inteligencia sentiente*, Alianza 1980, págs. 129-130). Zubiri analiza las raíces del dualismo entre el mundo sensible y el inteligible y la diferente concepción de lo meta-físico o trans-físico en Grecia, el medievo y Kant.

primariamente intencionalidad, no consiste en dirigirse intencionalmente a las cosas. La inteligencia tomada *simpliciter*, en tanto que inteligencia sentiente –e incluso no sentiente– es pura y simple «actualización» de lo inteligido.

- *Actualidad*. Advierte Zubiri que al hablar de actualidad no se refiere de modo inmediato al «acto» de una potencia, en sentido aristotélico, sino simplemente a «actualidad», como cuando se dice que una noticia tiene mucha actualidad en una sociedad o en un momento dado. Se trata de ese carácter en virtud del cual decimos de una cosa que tiene actualidad, que es actual delante de la mente. La esencia del acto intelectivo es pura y simplemente actualización[11].

Hay una pregunta que nos asalta de inmediato: ¿Se puede decir que, por ejemplo, la aprehensión del calor sea una pura actualización? Al fin y al cabo, ¿cómo se va a negar que la temperatura que yo percibo depende en gran medida de condiciones mías, de la temperatura de mi propio cuerpo y de otras muchas circunstancias? Un mismo objeto puede ser sentido en forma térmica distinta por dos personas que lo toquen o lo palpen: ¿cómo decir, entonces, que es pura actualización? Habrá que entenderse porque, cuando se ha hecho la crítica de las cualidades secundarias ¿qué se entiende cuándo se dice que las cualidades secundarias no son reales? Lo que se quiere decir es que, si yo me marcho, las cosas probablemente no tienen color, sino que tienen un chorro de fotones o unas ondas electromagnéticas de determinada amplitud. Probablemente esto es verdad, pero la cuestión es otra.

Distintos niveles de realidad. Conocer un objeto y la realidad en él conocida no es simplemente saber lo que una cosa es cuando no se me presenta a mí, sino lo que es mientras se me está presentando. Es decir, hay distintos «niveles» de realidad. Insiste Zubiri en que dentro del acto aparentemente más subjetivo y más condicionado fisiológicamente, como puede ser la sensación, en la medida en que esa sensación se produce, y *justamente en ese nivel de la sensación*, lo que se me hace presente es real. Pasar de la realidad del color o de la temperatura a lo que es la realidad de los cuerpos térmicos o coloreados cuando están fuera del nivel de la percepción, ese es, entre otras cosas, el nivel de la ciencia. Pero es menester subrayar, aunque ello suene a escándalo –y ese escándalo es para Zubiri un verdadero escándalo en la filosofía– que en el orden de la percepción aquello que es percibido tiene realidad inmediatamente, pero sólo en orden al acto que estoy ejecutando. Este libro tiene este color en tanto que color, precisamente cuando está percibido por mí. Se dirá que puede haber ilusiones, pero esas ilusio-

(11) Vide *Inteligencia sentiente*, Alianza 1980, págs. 137 ss.

nes siempre caen sobre algo real; una ciencia completa tendrá que explicar cómo se producen las ilusiones, pero la ilusión no consiste en que no haya objeto, sino en que el objeto me parece a mí de una manera distinta a la que pueda parecer a otro y, sobre todo, distinta de las condiciones del objeto cuando este no se presenta en ninguna percepción[12]. Pero este es asunto completamente distinto.

Cuando Schopenhauer nos decía alegremente que, si tuviésemos gafas verdes, veríamos el mundo entero de color verde, tenía razón. Pero eso es un fenómeno real; el color verde de unas gafas y las condiciones cromáticas de esa percepción son perfectamente reales. El error estaría en afirmar que lo son independientemente de las gafas y de los ojos, cosa que no mantiene Zubiri en modo alguno. El carácter de realidad es una formalidad intrínseca de lo percibido y pasar del nivel de realidad inmediata en el acto perceptivo a niveles más hondos –lo que serían las cosas cuando el hombre no tiene percepción de ellas– exige el largo y penoso camino de la ciencia.

La intelección sentiente es, pues, actualización pura y simple. Cualesquiera que sean los procesos que puede haber en la percepción para que ésta se produzca son mecanismos para que haya una actualización, para que haya un acto de intelección sentiente.

Ahora bien, en esa actualización el objeto no adquiere nada, en el sentido de adquirir alguna propiedad nueva[13]. No adquiere más que actualidad. Una cosa que es muy actual por ejemplo, el viaje del hombre a la luna[14] no adquiere ninguna propiedad nueva porque sea actual, pero hay un cierto dualismo entre lo que la cosa es realmente y la dimensión de actualidad que tiene ante una mente que la intelige y en cuanto la intelige sentientemente. Esa dualidad es la que nos hace decir que en el acto de intelección sentiente no está pura y simplemente la nuda realidad.

El problema de *la verdad real*. En tanto que la realidad está actualizada, esa actualización constituye su radical, formal y primigenia verdad. Verdad no es primariamente la conformidad del pensamiento con las cosas; no es tampoco una verdad ontológica en el sentido de la conformidad de las cosas con el entendimiento, por ejemplo, con el entendimiento divino; ni siquiera es, como pretende Heidegger, una mera

---

(12) ¿Que diría Zubiri de lo que actualmente llamamos «realidad virtual»? ¿Cómo y por qué distinguimos todavía la realidad simpliciter de la realidad virtual?

(13) Al objeto, en efecto, no le acontece nada por ser inteligido; ni adquiere ni pierde nada. Actualidad no es un acto, pues ni añade, ni quita nada ni modifica ninguna de las notas físicas que constituyen lo real. La actualidad no es actuidad. Pero a pesar de no ser acto, la actualidad es un momento físico de lo real. Vide *Inteligencia sentiente*, Alianza 1980, pág. 229.

(14) Este ejemplo que da Zubiri es un indicio de la época en que escribe él; ahora ya no es actual, salvo en un sentido muy amplio. La actualidad en este sentido conlleva la datación.

desvelación[15]. La verdad es primariamente la presentación de la realidad, la actualización de una realidad precisamente en su formal y constitutiva dimensión de realidad. Esto es la *verdad real*. «Real», porque se refiere a la cosa en tanto que real y ésta es la vía por la que la verdad tendrá que entrar, de una o de otra manera, en el orden transcendental. Nunca por consideraciones conceptivas.

La unidad del acto: inteligir sentiente[16]. Este es un acto unitario. Lo cual quiere decir que podemos describir ese acto por dos vertientes: por la sensitiva y por la intelectiva. Lo podemos describir por la sensitiva y entonces hay que decir que toda sensibilidad, toda percepción sensible, en una o en otra forma, es intelectiva, puesto que en ella se siente la *realidad*. Recíprocamente habrá que decir que todo acto intelectivo aprende la realidad, *aprende* algo, es decir lo aprende en forma sentiente. Por el primer camino, el acto de intelección sentiente desvela el inteligir como un sentir intelectivo. Por el segundo, nos desvela el inteligir como un inteligir sentiente. Pensemos, aunque sólo sea por un momento, en las dos vertientes para aclarar la unidad del acto constitutivo: el sentir intelectivo y la intelección sentiente.

A) El sentir intelectivo

Fijémenos en el sentir intelectivo[17]. Zubiri hace un rápido recorrido por algunos sentidos que discrimina la psicología de su tiempo, no por todos, y subraya el modo como se presenta en ellos la realidad: como nuda realidad, como eidos, en noticia, etc.

El tacto. El sentido del tacto, por ejemplo, envuelve la nuda presencia de una cosa; el tacto no es simplemente sentir la rugosidad o la suavidad de una superficie, sino que el tacto nos da de una manera, si se quiere, irrepresentativa, sin idea ninguna, sin ειδος, la nuda realidad de una cosa[18]. Pero en la medida en que es presencia de realidad se trata de un sentir intelectivo.

---

(15) Es la traducción del término griego α–ληθεια, que significa verdad, compuesto de alfa privativa y λανθανω que significa estar oculto, olvidarse.

(16) Vide *Inteligencia sentiente*, Alianza 1980, pág. 79 ss. En la pág, 83 clarifica la distinción entre la *inteligencia sensible y la inteligencia sentiente*. 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. La sensibilidad no es para Zubiri una especie de residuo «hylético» de la conciencia, como dice Husserl, ni un *factum brutum*, como la llaman Heidegger y Sartre, sino que es un momento intrínseco y formal de la intelección misma (pág. 85).

(17) Vide *Inteligencia sentiente*, pág. 101 ss.

(18) ¿Qué diría de esto un ciego que se sirve meramente del tacto para «idear» las cosas? Vide *Inteligencia sentiente*, pág. 103. En el tacto (contacto y presión) la cosa está presente sin eidos ni gusto; es la *nuda presentación* de la realidad.

La visión. Hay otra forma que es la que ha tenido más fortuna en toda la filosofía. Se trata de que algo nos esté presente en tanto que realidad en la propia e interna figura, en lo que un griego llamaría eidos intrínseco y constitutivo de ella. En la visión están presentes las cosas mismas en su eidos[19].

El oído. En el oído tenemos una cosa distinta. No hay duda de que hay una presencia inmediata del sonido, pero éste se nos presenta siempre (por lo menos en una mínima elaboración psicológica) como sonoridad de algo, algo que no está presente en el sonido mismo y éste es precisamente el rasgo que lo distingue de la vista. En la visión tengo la figura, pero tengo en ella la cosa misma en su figura, mientras que en el oído percibo algo que es de la cosa misma, que es real, pero esa cosa no está presente al oído, pues éste sólo me notifica lo que está ahí. Es precisamente la realidad *en noticia*[20].

Cenestesia. La cenestesia es una forma de aprehender la realidad en intimidad, de aprehenderla íntimamente[21]. Gracias a este sentir, el hombre está en sí mismo. Es lo que llamamos intimidad. Intimidad significa pura y llanamente «realidad mía». Es un modo de presentación de lo real: la cenestesia en cierto modo es el sentido del «mí» en cuanto tal. Los demás sentidos no dan el mí en cuanto tal si no están «recubiertos» por la cenestesia.

Kinestesia. Naturalmente, hay otros sentidos; por ejemplo, el sentido de la orientación y del equilibrio, la kinestesia. Vamos a tomarlos unitariamente. En estos sentidos la realidad se me presenta de forma muy distinta; se me presenta en un acto de «ir hacia» algo, en «tensión-hacia»[22]. Ahora bien esto es esencial en nuestra cuestión. Uno de los grandes prejuicios que han gravitado sobre la filosofía ha sido el de pensar que lo esencial de una percepción es tener el objeto «delante». Pero existen percepciones que son *en hacia*, en pura dirección y en las que su objeto no está delante. No se trata aquí de que yo ejecute arbitrariamente un acto mío de ir «hacia» una cosa, sino que la realidad misma, en tanto que realidad, es realidad en su forma de «hacia» y, si voy a ella, es porque la realidad en cuanto tal me lleva justamente «hacia» dimensiones suyas más hondas. No voy hacia la realidad, sino que siento la «realidad-en-hacia».

---

(19) La vista aprende la cosa real como algo que está delante; la cosa misma está ante mí según su eidos.

(20) La cosa sonora no está incluida en la audición, sino que el sonido nos remite a ella. Es *presentación notificante*.

(21) Es una sensibilidad interna o visceral que está variamente diversificada.

(22) En la kinestesia no tengo presente la realidad ni su noticia. Sólo tengo la realidad como algo en «hacia». No es un «hacia» la realidad, sino la realidad misma como «hacia». Es un modo de *presentación direccional* (*Inteligencia sentiente*, pág. 101-102.

Tenemos pues la nuda presencia[23], la figura, la noticia, la interioridad y el hacia, que son los modos de sentir intelectivo porque son modos como la realidad en sentida en cada uno de esos sentidos.

B) La intelección sentiente[24]

A la misma conclusión llegamos tomando las cosas por la vertiente de la inteligencia: es la *inteligencia sentiente*. La inteligencia aprehende la realidad pero no de una manera conceptiva sino de una manera sentiente.

En el caso del tacto, la inteligencia es *tanteo*. En el caso de la vista se ha entendido que la inteligencia aprehende precisamente las cosas como algo que está delante, lo que se ha llamado *representación*; pero es completamente falso que inteligir sea representar, aunque el hombre pueda legítimamente tener representaciones. Cuando el hombre intelige en el modo del oído, percibe las cosas reales como notificación, es decir, como la *manifestación*. Algo similar cabe decir en el caso de la interiorización propia del acto de cenestesia: inteligir es aprehender íntimamente algo y sobre todo en la versión del «hacia».

Es absolutamente falso que la forma primaria en que la inteligencia tiene y busca las cosas sea teniéndolas delante *(re-praesentare)*. La mayoría de las veces la realidad le es presente al hombre en forma de dirección, en forma de «hacia». Y esto es esencial para nuestro problema. Estos modos de realidad no están simplemente yuxtapuestos. Inteligencia sentiente y sentir intelectivo son, en medio de toda su multiplicidad, manifestaciones de un solo fenómeno: el modo de aprehensión de la realidad. De ahí que la multiplicidad de sentidos y la multiplicidad de modos en que lo real se nos hace presente no es –como diría Kant– una base sobre la que sintéticamente haya que realizar la operación del «yo pienso», con la que concebimos, inteligimos y juzgamos. No hay síntesis. Es exactamente al revés. Los sentidos se nos presentan como analizadores de esa unidad primaria que consiste en la versión del hombre a la realidad en cuanto tal. De ahí que esos diversos modos se recubran[25] intrínsecamente entre sí.

No vamos a revisar cada uno de los modos, sino aludir a uno que es esencial para nosotros: el «hacia». La realidad del modo «hacia» se recubre con la realidad en todos los demás modos de presencia.

---

(23) «Presencia eidética, noticia, rastro, gusto, nuda realidad, hacia, atemperamiento, afección, posición, intimidad son en primera línea modos de presentación de lo real, son por tanto modos de impresión de realidad» (O.c., pág. 103).

(24) *O.c.*, pág. 104 ss.

(25) El término «recubrir» y «recubrimiento» tienen en Zubiri un sentido técnico riguroso. De alguna manera pretende ocupar las funciones de lo que los medievales llamaron «sensorio común» que más bien es la común unión de todos los sentidos y su resultado.

Las consecuencias de esto son importantes, ya que nada es percibido pura y simplemente como algo que está delante, incluso en el caso de la vista, sino como algo en «hacia». En este caso el «hacia» es precisamente la intelección «hacia» lo que hay dentro de lo que se ve, hacia su interior[26]. Tampoco hay nada que sea percibido como mero sonido, sino que el sonido, en cuanto abierto por el «hacia», nos lleva hacia la cosa sonora[27].

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

2. Inteligencia y razón

Ahora bien, la inteligencia situada en «hacia» es justamente la razón. De ahí que el orto de la razón sea la inteligencia sentiente. Es el orto de la razón porque razón es búsqueda, es ir hacia.

1. La inteligencia no va hacia las cosas porque se proponga buscarlas; es al revés: la inteligencia se propone buscarlas precisamente porque está llevada por la realidad en el modo del «hacia».
   Por eso, cuando Kant nos decía que, a diferencia del interés especulativo que mueve a la razón, necesitaba buscar un interés fundado en la razón práctica, un interés práctico o pragmático, partía siempre del supuesto de que se trata de un «interés», de algo que, por tanto, está por así decirlo inyectado a la inteligencia y a la razón. Esto no es verdad.
   Es el modo de presentación de la realidad lo que inexorablemente lleva consigo el que la inteligencia no solamente aprehenda el contenido de lo que está inmediatamente dado, sino que va a lo que está presente en forma de realidad y «hacia» lo que hay en el fondo de toda esa realidad.

---

(26) ¿Es un intento zubiriano por descifrar el intus-legere que parece ocultarse en el inteligere?

(27) Para Zubiri el modo de aprehender la realidad en «hacia», la presencia direccional de lo real es de importancia extrema. «Recubriendo los demás sentidos, el "hacia" determina modos específicos de intelección. Así recubriendo la presencia eidética de la realidad en la vista, determina en ésta un conato de visión hacia "dentro". Recubriendo la auscultación de la noticia, el "hacia" determina en ella una notificación *a través* de la noticia hacia lo noticiable. Recubriendo todo lo aprehendido en todas sus demás formas, la intelección en "hacia" nos lanza a lo real *allende* lo aprehendido». Zubiri sigue haciendo un análisis muy interesante de cómo surge la reflexión y su índole propia a partir de la sensibilidad cenestésica. o.c. pág. 108 ss.

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

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

3. Aquí es donde aparece la razón objetiva. La razón que hasta ahora no se ha presentado más que con un carácter de búsqueda, se nos presenta ahora como candidata a que las cosas le den o le quiten la razón. Contra lo que Hegel pretende, el estatuto primario de la razón no es la razón objetiva, sino justamente al revés: la razón objetiva está pendiente de que las cosas se la den o se la quiten. La razón objetiva no es el concepto: son las cosas dando la razón al hombre.

4. Entonces la verdad adquiere un carácter sensiblemente distinto: No se trata ya simplemente de verdad real, es decir, de la presencia inmediata de una realidad meramente actualizada en el acto intelectivo, sino de algo distinto como es la verdad de un «encuentro». Aquí es donde habrá que decidir si ese encuentro es *conformitas intellectus cum re*, o *conformitas rei cum intellectu divino*. Pero lo primero es ese encuentro. La fruición intelectual es el calor de ese encuentro verdadero con las cosas *en* su realidad ya presentida.

IV. LA RAZÓN TRANSCENDENTAL Y EL PROBLEMA DE LA METAFÍSICA

Cuando, dentro de esta estructura, la razón nos lleva por la vía de la impresión de realidad –y no solamente por la vía de los contenidos específicos que esa realidad nos ofrece– es cuando la inteligencia sentiente constituye el orto, no solamente de la razón en general, sino de una forma muy concreta de la razón: la razón especulativa o la razón transcendental.

La transcendentalidad es pura y simplemente el carácter de realidad. El momento de impresión de realidad, propio de toda sensación y de toda percepción, es transcendental:

a) porque está por encima o transciende el contenido específico en que se nos presenta;
b) pero, además, porque el momento de «hacia», que envuelve a toda percepción sensible, nos lleva no sólo a otras cosas, sino a otras dimensiones de la realidad y hace que, precisamente por ese carácter de realidad y por lo menos en principio, pueda alojar a todas las demás cosas.

Es la razón transcendental y es transcendental por que es algo que afecta a la impresión de realidad y, también, porque nos lleva al todo unitario y primario de lo real. De ahí que el orden transcendental no es un problema de conceptos, ni subjetivos ni objetivos, sino que es un momento físico de la realidad, todo lo «formal» que se quiera, pero real efectivamente en ellos.

La razón querente en esta línea transcendental es tan problemática como el carácter mismo de la realidad. Este «problema» había que explicarlo, pero aquí sólo intentaba Zubiri plantearlo y dejarlo enfocado.

Se trataba de ver que la historia de la metafísica nos lleva como problema primario y radical a este problema de la índole de la intelección, que a Zubiri le parece ser el de la intelección sentiente. Es en esa intelección sentiente donde debe afincar el pensamiento filosófico, donde deben explayarse los caracteres del orden transcendental, y donde deben medirse los conceptos que constituyen el sistema de la metafísica. Por eso la inteligencia sentiente es aquel elemento primario en que está instalada la consideración transcendental del mundo y de la realidad[28]. Y para Zubiri es necesariamente el horizonte del pensar futuro.

(28) ZUBIRI, X., *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza 1994, p. 321-345 y última.