

NI INTELECTUALISMO NI SENSISMO: INTELIGENCIA SENTIENTE

La escasez y parquedad de publicaciones a que nos tiene acostumbrados Zubiri convierte cada una de sus obras en un acontecimiento dentro del mundo filosófico español e incluso más ampliamente dentro de la cultura española. Han pasado casi veinte años desde que se publicó su gran obra *Sobre la esencia*¹, la cual seguía siendo la única fuente sistemática para estudiar una filosofía cuyo alcance y cuyo rigor no han sido negados ni por sus detractores. En medio de una madurez lúcida y segura de su camino Zubiri sorprende con la primera parte de una obra que promete ser la más voluminosa de las por él publicadas y que ya se ha convertido por derecho propio en punto de referencia imprescindible para todo aquel que quiera acercarse con honestidad a su pensamiento².

La obra en el momento en que redacto estas líneas no está aún completa; sólo está publicada la primera parte de un gran tríptico destinado a estudiar los actos de la inteligencia humana, pero la parte publicada tiene entidad suficiente para retener la atención y, por lo demás, las dos partes que deben seguir serán la prosecución de los temas básicos aquí tratados.

La filosofía zubiriana arrastra consigo la leyenda de ser algo reservado para círculos esotéricos, aunque ello cuadre mal con las sorprendentes cifras que alcanza la venta de sus obras. Esa leyenda le ha dado una aureola de elitismo que ha servido de base a sumarios juicios extrínsecos y muy frecuentemente como disculpa para no embarcarse en su estudio riguroso. De este modo, el pensamiento de Zubiri ha producido algún escarceo de polémica, pero no ha sido objeto de una rigurosa discusión, que sería tan necesaria para la filosofía española como provechosa para el filósofo. Su lenguaje ascético y técnico, su afición a neologismos o arcaísmos remozados, el rigor de su discurso no son otra cosa que aspectos anecdóticos frecuentemente desorbitados por intereses poco confesables. Sin embargo, hay que reconocer que Zubiri hace un hercúleo esfuerzo de claridad y la dificultad fundamental es la que ofrecen los mismos problemas y toda filosofía rigurosa que, cualquiera que sea el instrumento literario utilizado y el talento con que se maneje, no pueden

1 *Sobre la esencia* (Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones 1962); en adelante SE. La obra ha sido traducida al alemán: *Vom Wesen*, trad. H. G. Rötzer, con una «Vorwort» de A. Dempf (München, Max Hueber Verlag 1968), y recientemente al inglés: *On the Essence*, trad. e introd. de R. A. Caponigri (Washington, The Catholic University of America Press 1980).

2 *Inteligencia sentiente* (Madrid, Alianza Ed. 1980); en adelante IS.

suplantar nunca el esfuerzo que exige toda reflexión filosófica auténtica. En una cultura demasiado marcada por un ensayismo ligero tendemos a olvidar que el caso es más que frecuente en la mayoría de las grandes obras filosóficas de la historia.

La última obra de Zubiri no es un libro impenetrable ni tampoco más oscuro que otros similares. Para leerlo con provecho no se necesita otra cosa que las elementales condiciones que exige toda obra filosófica: colocación adecuada en la trayectoria de su autor, identificación del problema o problemas básicos en debate, relieve histórico de tal problemática y alcance de su tratamiento para el pensamiento del filósofo. En estas notas me limitaré a este ejercicio elemental de lectura sin pretender agotar el contenido del libro, sin intentar substituir la imprescindible lectura del texto y sin esbozar un posible (y quizá prematuro) examen crítico de las posturas allí mantenidas. No pretendo otra cosa que señalar un horizonte desde el cual me parece que se puede afrontar el estudio de la obra zubiriana; la importancia intrínseca del nuevo libro y algunos conceptos erróneos vertidos en torno a él hacen sospechar que este ejercicio no por elemental resulta superfluo.

1. LA FORMACION DEL PENSAMIENTO ZUBIRIANO

Resulta sorprendente que, tratándose de un filósofo actual, se olvide con tanta facilidad que el pensamiento maduro de Zubiri es el punto de llegada de un arduo y complejo proceso de gestación que se distiende a lo largo de un tiempo inusualmente largo. Antes de 1962 no se puede decir que esa madurez esté plenamente conquistada y uno se acuerda inevitablemente del larguísimo proceso de gestación de la filosofía crítica de Kant que sólo llegó a su plena madurez con la publicación de la *Crítica de la razón pura*, hace ahora exactamente doscientos años; el maestro de Königsberg tenía entonces la nada juvenil edad de 58 años y en el momento en que se publicaba *Sobre la esencia* Zubiri cumplía sus 64 años. Resultará tarea ardua y casi desesperada entender ambas filosofías si no se tiene alguna claridad sobre la evolución anterior de sus autores; pero, si en el caso de Kant tal evolución ha sido minuciosamente escrutada, en el caso de Zubiri resulta oscura y mal conocida. En ello indudablemente le cabe al propio filósofo una buena parte de culpa; su política de publicaciones no parece a simple vista la más adecuada y, por otra parte, casi siempre ha rehusado mirar atrás³ y el camino para los investigadores no resulta excesivamente fácil.

De modo telegráfico indicaré tan sólo que en la larga carrera intelectual de Zubiri cabe distinguir tres grandes momentos que denominaré juvenil, maduración y madurez. Pasando por alto ahora la complejidad de los problemas en ello implicados, me limitaré a señalar el punto que, a mi entender, tipifica cada uno de esos momentos.

³ Una excepción en este sentido es el reciente prólogo para la traducción inglesa de su obra del período de maduración: *Nature, History, God*, trad. Th. G. Fowler junior (Washington, University Press of America 1981).

Quizá no deje de sorprender a alguien el recordar que Zubiri es un filósofo de extraordinaria precocidad. El momento juvenil se extiende entre 1921 y 1928 y podría calificarse con el término, quizá ambiguo, de *objetivismo*, sin duda alguna el momento peor conocido de su pensamiento. La obra filosófica de Zubiri parte de la conciencia nítida de unas nuevas exigencias para el pensamiento filosófico provocadas por el fracaso de la línea dominante en los siglos modernos que, por lo demás, hunden sus raíces intelectuales en la misma filosofía griega. Zubiri habla inequívocamente de la «bancarota de la modernidad», modernidad dominada por un «mecanismo matemático e idealista a base de una teoría subjetivista»⁴. Cree el filósofo que realismo e idealismo son dos errores complementarios que tienen como base común la injustificada sustantivación previa del sujeto y del objeto; como alternativa se propone un análisis objetivista basado en la intencionalidad del acto consciente. Sin embargo, ésta no pasa de ser una postura de transición cuyo valor fundamental es que permite liberarse de insuficientes planteamientos tradicionales. La influencia de Husserl —más en concreto de *Investigaciones lógicas*— es aquí determinante, sin que ello obste para que se integren también elementos procedentes de otras corrientes filosóficas⁵.

A partir de 1928 se deja notar en Zubiri la impronta de Heidegger, con quien sigue cursos filosóficos en la universidad de Freiburg i.B. Heidegger le hace ver a Zubiri la insuficiencia del planteamiento husserliano y la necesidad de remontarse a un nivel más radical que el de la conciencia a la búsqueda del sentido del ser. Zubiri inicia entonces un largo programa, enunciado con brillantez y rigor en un importante escrito de 1933 que, además de permanecer inacabado, no fué nunca reeditado⁶. Repiensa con rigor y originalidad la historia de la filosofía para detectar las posibilidades reales que en nuestro tiempo tiene la reflexión filosófica. Así, acarrea un ingente material procedente de los más heterogéneos campos del saber que más adelante y sin que aparezca explícitamente es el sustrato de su reflexión filosófica. Durante este largo tiempo de maduración Zubiri sospecha con toda claridad que el planteamiento de Heidegger —y también el de Ortega y Gasset— resulta insuficiente, atisba que ni la vida ni el ser son las cuestiones radicales, pero hasta 1962 no explicitará positivamente su propio camino⁷.

Es en 1962 cuando la filosofía zubiriana alcanza su madurez definitiva. Su tesis básica es que el nivel radical es el de *la realidad*, lo cual

4 *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio* (Madrid, Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos 1923) 16, 19.

5 El primer estudio sistemático de este momento se encuentra en A. Savignano, *Psicologismo e giudizio filosofico in M. Heidegger, X. Zubiri, J. Maréchal* (Padova, La Garandola 1978). Llamó la atención sobre algunos puntos M. Ríaza, 'El enfrentamiento de Zubiri con la fenomenología de Husserl', en Varios, *Homenaje a X. Zubiri* (Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones 1970) II, 559-84. Por mi parte, he tratado el tema en mi estudio 'Zubiri y la Fenomenología', en *Realitas*, III-IV, 389-565, y lo he resumido en *Génesis y formación del pensamiento de Zubiri* (Universidad Pontificia de Salamanca 1979).

6 'Sobre el problema de la filosofía', *Revista de Occidente*, 115 (1933) 51-80 y n.º 118 (1933) 83-117.

7 Un estudio aún no completo sobre el tema en mi 'La maduración de Zubiri y la Fenomenología', *Naturaleza y Gracia*, 26 (1979) 299-353.

exige un replanteamiento de toda la problemática filosófica desde una laboriosa y compleja filosofía primera que es el tronco a partir del cual adquiere sentido todo el edificio filosófico zubiriano. Ciertamente, *Sobre la esencia* y algunos otros estudios menores conexonados con aquella obra no rematan el edificio del sistema, al modo de la impresionante mole de Hegel, pero ofrecen un punto de referencia suficiente para todo aquel que quiera entender el pensamiento maduro de Zubiri. Sin embargo, la concepción zubiriana de la realidad no sólo exige una nueva filosofía primera, sino que exige también una teoría de la inteligencia; si en todo el pensamiento occidental las doctrinas gnoseológicas se habían mostrado solidarias de una determinada metafísica, es claro que un replanteamiento radical de ésta exigirá repensar aquellas. Es dentro de esta dirección donde hay que colocar la última obra de Zubiri.

Pero esta obra no agota su interés en el tratamiento de un tema importante dentro del pensamiento zubiriano, sino que afronta un problema de indudable alcance en la historia del pensamiento filosófico.

2. EL RECURRENTE PROBLEMA DE SENSIBILIDAD E INTELIGENCIA

El mismo título presenta la inmediata referencia al problema de la sensibilidad y la inteligencia como medios de contactos con el mundo. Más que una tesis determinada, es una convicción nunca cuestionada en serio que sentidos e inteligencia significan en el hombre dos capacidades que son radicalmente distintas por su raíz, por su funcionamiento específico, por sus respectivos objetos y por sus resultados. Esta convicción atraviesa intocada la historia de la filosofía, según Zubiri desde «el viejo Parménides» (Cf. S, 11-12, 224). Cuando tantos dualismos tradicionales han sido puestos en entredicho desde diferentes puntos de vista, la dualidad sentidos-inteligencia no parece problemática y, no obstante, Zubiri cree que ésa es la clave de muchos problemas aporéticos. Dada la pertinaz recurrencia de esta convicción, podríamos servirnos de cualquier gran obra de la historia de la filosofía como punto de referencia crítico para entender la postura de Zubiri, pero elegiremos una que por su importancia y su oportunidad puede servir como modelo.

Hace ahora exactamente 200 años que en la ciudad de Riga el profesor Kant, de la universidad prusiana de Königsberg, publicada una voluminosa obra titulada *Kritik der reinen Vernunft* (=Krv). Aunque la suerte de esta obra ha conocido diversas vicisitudes, actualmente nadie cuestionaría en serio que se trata de una de las más grandes creaciones filosóficas de todos los tiempos y su importancia es universalmente reconocida al margen de simpatías o antipatías personales, por encima de los intereses de escuela, más allá de las posiciones filosóficas que adopte cada cual. El bloque fundamental de aquella obra, titulado «Doctrina transcendental de los elementos», está dividido en tres grandes partes dedicadas, como sabe cualquier principiante, a la sensibilidad (*Sinnlichkeit*) el entendimiento (*Verstand*) y la razón (*Vernunft*). Si *Inteligencia sentiente* ya en su mismo título hace referencia a la sensibilidad, no deja de ser significativo que las dos partes que

deben seguir estarán dedicadas al lógos y a la razón. Con ello no quiero insinuar que Zubiri intente una revisión o puesta al día de la gran obra de Kant; al contrario, la obra de Kant es una exposición eminente de una postura que Zubiri quiere superar de raíz y, por tanto, no es nada extraño que las referencias al maestro de Königsberg sean numerosas a lo largo de la obra.

No se trata, como puede suponerse, de hacer aquí una exposición de la compleja obra kantiana o de proponer una interpretación sobre algunos problemas debatidos; más bien se trata de aludir brevemente a la presencia en esta obra de algunos temas tradicionales, aunque la solución kantiana esté marcada por una innegable originalidad. En un vibrante «prólogo» para la 1ª edición Kant resume de algún modo su problema en la siguiente cuestión: «¿Cómo es posible la facultad misma de pensar?»⁸, lo cual parece equivaler a lo que el propio título denomina «razón pura», es decir, «la facultad de la razón en general respecto a aquellos conocimientos a los que puede aspirar *independientemente de toda experiencia*»⁹. Esto significa de entrada que en el mismo punto de partida Kant tiene presente el tradicional dualismo de sensibilidad y razón que es, al mismo tiempo, un dualismo de facultades y un dualismo de objetos específicos: el mundo sensible y el mundo inteligible, según la formulación tradicional que el propio Kant recogió en el título de la *Dissertatio* de 1770.

Esta dualidad de fuentes del conocimiento lleva consigo un dualismo antropológico y un dualismo metafísico que quizá está presente ya en las dos vías de Parménides. No sólo éso; en medio de interpretaciones distintas y encontradas la tónica dominante del pensamiento occidental estableció una inequívoca jerarquía entre estos ámbitos. Basándose quizá en la observación vulgar de la semejanza externa con los órganos sensoriales de los animales, se pensó que la sensibilidad humana era una mera estructura biológica explicable como un fenómeno zoológico y, por tanto, no era nada específico del hombre, sino algo genérico en su parentesco con el animal, aunque nunca se definía con mucha precisión qué sea esa «animalidad». En cambio, la razón significaba una ruptura con la animalidad, con la sensibilidad por tanto, y es comprensible que se resaltase su funcionamiento, su novedad y su alcance porque ello equivalía a resaltar las diferencias humanas. Si el objeto sensible estaba limitado por el tiempo y el espacio, la razón ofrecía la sorprendente y fecunda novedad de que podía manejar conceptos generales y abstractos hasta el punto de que inmediatamente se pensó que ése era su elemento natural. La razón fué reducida básicamente a la capacidad de generar conceptos abstractos, convirtiéndose así en lo que Zubiri denomina «inteligencia concipiente»; no sólo era ésa una de sus posibles funciones, sino que se fué convirtiendo en la más destacada y, a renglón seguido, en la fundamental. El interés humanístico en resaltar las diferencias llevó a ampliar lo más posible la sima que la separaba de la particularidad del objeto sensible y, como ello permitía el extraordinario

⁸ Kr-V A XVII.

⁹ Kr-V A XII.

hallazgo de la ciencia, se persiguió con admirable tesón este camino de preferencia por el pensamiento abstracto. El ideal sería encontrar un concepto que permitiese abarcar unitariamente toda posible realidad y en el momento en que se creyó que el concepto de «ser» cumplía esas condiciones no se vaciló en afirmar que la disciplina que estudia el ser en cuanto tal «—ontología» o «metafísica»— era «la reina de todas las ciencias»¹⁰. Como dirá muy bien Zubiri, «la entificación de la realidad» es paralela a la «logificación de la inteligencia» (IS, 224-25).

Esta impronta logicista va unida, como se ha repetido por diversas voces en las últimas décadas, a una defensa de intereses humanistas —a los que quizá sería preferible denominar «antropocéntricos»—, fundamentados en última instancia en la idea del hombre como un «animal racional». El anhelo último de la razón, si se hace la peligrosa experiencia de quitarle todo freno, es convertirse en un racionalismo absoluto y absolutista; ya no sólo quiere ser el órgano adecuado para descubrir las leyes de la realidad, sino que ansía determinar desde sí misma esas leyes porque piensa que ella es la realidad por excelencia y todo lo que no se ajusta a sus cánones es por una deficiencia de realidad; nadie ha sabido expresar este anhelo con mayor rotundidad que Hegel en su famoso aforismo: «Lo que es racional es real y lo que es real es racional»¹¹. De este modo, la *verdadera realidad* —lo cual supone implícitamente la descalificación de otras cosas que pretenden ser realidad— no es algo que sea dado de modo inmediato en el punto de partida, sino que es más bien *resultado* de una cadena de razonamientos que se basan en sí mismos; en tal proceso, a lo sumo, se concede a la sensibilidad el modesto papel auxiliar de acarrear materiales informes que sólo serán «objetos» para el conocimiento cuando el adecuado tratamiento racional los eleve a un nivel cualitativamente distinto del estado bruto en que aparecen.

Aunque ésto resulta simplista y el cuadro es un tanto caricaturesco, es suficiente para el marco de referencia que aquí voy buscando. Es cierto que la mayoría de los filósofos no aceptaron nunca una total autosuficiencia de la razón humana; si ésta es el órgano de conocimiento por excelencia, también es cierto que un conocimiento digno de tal nombre lo es siempre de cosas reales y, por tanto, hay que respetar las mediaciones a través de las cuales el hombre entra en contacto con esa realidad, papel frecuentemente asignado a la sensibilidad. Ello no se oponía a la necesidad del trabajo de la razón, pero obligaba a que ésta contase con los datos aportados por la sensibilidad o, cuando menos, que sus conceptos fuesen aplicados a los objetos reales que transmite al hombre su sensibilidad. Como es sabido, el planteamiento de Kant exige para todo conocimiento científico las características de generalidad y necesidad, cosa que no puede ser aportada por una experiencia sensible particular y contingente; pero exige al mismo tiempo que esos conceptos de la razón se apliquen sobre la información real cuyo único transmisor es la sensibilidad humana, pues «todo nuestro conocimiento empieza con

10 KrV A VIII.

11 G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ed. J. Hoffmeister, p. 14 («Vorrede»).

la experiencia»¹². Es cierto que cabe pensar en conceptos puros aplicados a objetos suprasensibles, pero Kant niega que ésto pueda aportar verdadero conocimiento teórico y, si pudiésemos suponer sensaciones puras, habría que pensar con Hume que tampoco pueden aportar ciencia. Una de las maneras más sencillas de formular el problema kantiano es: «¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?»¹³, para reconocer de modo sorprendente que esta cuestión encierra «un cierto misterio»¹⁴. La situación paradójica a que ésto conduce es expuesta con toda crudeza en otro famoso texto kantiano: «Sin sensibilidad ningún objeto sería dado y sin entendimiento ninguno sería pensado. Los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas»¹⁵. El problema de Kant será cómo explicar la unidad exigida al objeto cognoscitivo que debe ser síntesis de lo sensible y lo inteligible. A ello se dedica el colosal esfuerzo de su obra, en el que ahora no es preciso entrar. En la base de ello está claro el supuesto acrítico de la dualidad de fuentes del conocimiento, esas «dos facultades o capacidades que no pueden intercambiar sus funciones», sino que «deben separarse y distinguirse meticulosamente una de la otra»¹⁶.

Sin embargo, más que acrítico, tal supuesto parece tan razonable que incluso podría reclamarse del «buen sentido» que el precavido Descartes invocaba al comienzo de su filosofía. Si con ello quiere decirse que la racionalidad es capaz de pensar en conceptos abstractos que no pueden limitarse en su sentido y alcance a meras reacciones físico-químicas del sistema nervioso, éso parece que incluso lo aceptaría el más radical de los pragmatistas. Pero hay que decir inmediatamente que no es éste el problema porque ese mismo planteamiento supone ya una hipótesis, la hipótesis de que la sensibilidad humana y la animal son fundamentalmente idénticas. Esto podrá ser cierto o no serlo; en cualquier caso, es ya una elaboración teórica y cabe formular una cuestión previa: si toda la historia de la filosofía ha partido de alguna contraposición entre sensibilidad e inteligencia, «sin embargo no nos dice ni qué sea formalmente sentir, ni sobre todo qué sea formalmente entender» (IS, 12), con lo cual aquella contraposición es «ante todo una ingente vaguedad» (Ib.). Se han diferenciado los objetos en sensibles e inteligibles, se puede haber analizado el funcionamiento de los órganos sensoriales y de las facultades intelectuales, pero no se ha analizado en qué consiste formalmente sentir e entender. No se trata sólo de una hipótesis más o menos inocente, sino de una construcción teórica que no ha analizado detenidamente los hechos. Zubiri no intenta contraponer a las teorías tradicionales una nueva «teoría», sino que busca anteponer a toda posible teoría un elemental y completo análisis de los hechos que cada cual puede controlar con su propia experiencia. Este es un hilo conductor que a lo largo de la obra se reitera machaconamente¹⁷ y es algo tan decisivo que en ello

12 KrV B 1.

13 KrV B 19.

14 KrV A 10.

15 KrV A 51, B 65.

16 KrV A 51-52, B 75-76.

17 Cf. IS, 12, 14, 20, 21, 25, 82, 10, 123, 143, 145, 156; 202, 203, 252, 285.

se juega el ser o no ser de esta filosofía; desde ahí se entiende su poco habitual escritura, como luego explicaré. Creo, en efecto, que la gran dificultad con que tendría que enfrentarse la postura de Zubiri sería la de que alguien aportase razones de peso para demostrar que los análisis del filósofo son también una «teoría», incluso en el caso de que estuviese fundada como tal teoría; ésto no pondría en entredicho tanto las posturas allí defendidas, sino la misma justificación de la obra.

Con ello se puede establecer ya una importante delimitación. Lo que Zubiri se propone no es una *teoría del conocimiento* en sentido clásico; no sólo porque no pretende ser ninguna «teoría», sino ante todo porque su objeto directo no es el «conocimiento». «Conocimiento» es un fenómeno muy complejo en el que intervienen factores de todo tipo y complicadas elaboraciones conceptuales; las modernas teorías toman ese conocimiento como «algo que reposa en sí mismo», cosa que a Zubiri le parece «sumamente grave» (IS, 11). El fundamento de todo posible conocimiento está en algo más elemental como es el modesto acto de intelección, al que deberán remitirse como fundamento último todos los problemas cognoscitivos, pues sin ello no se podría conocer nada. El acto de intelección aún no es explícitamente conocimiento, sino su fundamento último que, por otra parte, es más amplio que su posible concreción ulterior en la línea del conocimiento. Es claro con ello que el problema de Zubiri no es el tradicional problema del conocimiento, pero no lo es menos que lo que aquí se diga incidirá de modo determinante en el posible modo de entender el conocimiento.

Sin embargo, la línea aquí insinuada no es nueva en Zubiri. Intentaré mostrar rápidamente cómo el filósofo se mueve totalmente en la línea de su otra gran obra madura, sin que algún matiz distinto altere ésto.

3. «INTELIGENCIA SENTIENTE» Y METAFISICA ZUBIRIANA

Utilizaré a lo largo de esta exposición algunos términos tradicionales sin definirlos también como marco de referencia, aunque en algún caso Zubiri les dé un sentido propio; ésto sucede con el concepto de «metafísica», ampliamente explicado en el apéndice 4 de la presente obra (Cf. IS, 127 ss.).

Como antes insinuaba, la madurez filosófica de Zubiri podría definirse por la convicción básica según la cual aquello que constituye radicalmente las cosas no es el «ser», sino algo más fundamental que el filósofo denomina «realidad». «Ser» es ya una concepción, por cierto muy abstracta y refinada, que da cumplimiento al impulso que llevó a privilegiar como momento cognoscitivo el juicio lógico afirmativo, una problemática que preocupa a Zubiri desde sus mismos comienzos filosóficos. Conocer una cosa sería definir lo que tal cosa es.

El término «realidad» se presta a equívocos porque podría llevar a pensar en una determinada región de cosas —las «cosas reales»— al lado de otros posibles ámbitos como los seres fantásticos o los objetos ideales; en ese caso, «realidad» significaría que la esencia de las cosas

tiene consistencia más allá de los actos en los que la inteligencia se las representa y su *esse* desborda su *percipi*, por invertir la conocida fórmula de Berkeley. Aunque no es éste el sentido que Zubiri da al término, piensa que hay razones de peso para mantener el vocablo «realidad» significando la formalidad radical con que las cosas se presentan; en cambio, la posible alternativa terminológica indicada por el vocablo «reidad» difícilmente se impondrá por su evidente esoterismo. Hasta tal punto es ésto decisivo que el acto especificante del hombre es para Zubiri que las cosas se presentan en la intelección como «realidad» y ello transforma tan radicalmente la biosfera que precipita todo el mundo humano. Pongamos un sencillo ejemplo en este difícil problema; un animal en sentido estricto no percibe el calor, sino estímulos calientes que afectan algunas de sus terminaciones nerviosas y desencadenan una reacción, v.gr., una huída si el calor es excesivo. No es que el hombre deje de percibir estímulos, sino que percibe el calor como algo que es «de suyo» calentante, resultado de lo cual será que su conducta pueda tomar uno u otro derrotero. Este carácter «de suyo» con el que las cosas se presentan al hombre es lo que Zubiri denomina realidad, lo cual es previo al hecho de que una cosa sea ésto o lo otro y sólo podemos preguntar por lo que algo «sea» porque nos es presente como «real». «Realidad» sería la esencia radical de las cosas si por esencia se entiende el carácter último que las constituye como tales y Zubiri puso como lema de *Sobre la esencia* una expresión del libro XII de la *Metafísica* de Aristóteles: «Perí tés ousías he theoría». *Sobre la esencia* intenta desarrollar el contenido que en diversas líneas connota esa radical «realidad», pero habrá que volver más adelante sobre estas ideas.

Sin embargo, incluso para un lector atento y de buena voluntad no resultaba fácil entender adecuadamente el pensamiento de Zubiri, no tanto —pienso yo— por la oscuridad del texto cuanto por la dificultad de repetir el tipo de experiencia que Zubiri invocaba. En concreto, me parece que existe una dificultad general que de algún modo está implícita detrás del propio texto y de la difícil escritura de *Sobre la esencia* y, no obstante, condiciona todo su sentido. Aunque tal dificultad ni está formulada directamente ni tampoco tiene por qué estarlo, se hace particularmente punzante en un momento de la obra hasta el punto de que podría dejar el lector perplejo y comprometer seriamente su comprensión. La formularé del modo más sencillo posible¹⁸.

En una de sus dimensiones, «realidad» se presenta en la intelección, la cual no significa otra cosa que la aprehensión de las cosas como realidades. Originariamente, verdad es el carácter mismo de la realidad al ser actualizada en la intelección; allí¹⁹ se decía con toda claridad que esta *verdad real* es previa y fundante a la tradicional verdad lógica e incluso más radical que el «desocultamiento» (*Unverbergenheit*) de que habla Heidegger; el punto básico está en el hecho de que en la verdad real hay un solo término —«realidad»— que adquiere la dimensión de

18 Una crítica semejante aparece en el estudio de F. Montero Moliner, 'Esencia y respectividad según Zubiri', *Realistas* I, 437-455.

19 SE, 112-34.

verdad en tanto que es actualizada intelectivamente. Incluso se analizaban a continuación las dimensiones de esta verdad real.

Esto plantea una dificultad, al menos a primera vista. La tentación inmediata es pensar que el acto elemental de inteligir nos da de modo inmediato lo que en realidad son las cosas y tal inmediatez deberá garantizarnos frente al error, frente a las ilusiones hasta hacer inútil el llamado problema crítico. Esta es más o menos la postura que tradicionalmente se conoce como realismo acrítico o ingenuo. Si ésto podría permitir un respiro frente a los difíciles problemas de la teoría del conocimiento, no dejaba de resultar inquietante; las ciencias y la epistemología mostraban tal cantidad de hechos inexplicables desde esa posición que probablemente ello explique el que no haya contado con ningún defensor verdaderamente cualificado desde la época de Galileo.

Si tal interpretación fuese correcta, llegábamos a una singular paradoja que tenía apariencia de círculo vicioso. Supongamos esa inmediatez de la verdad real; no parece que adelantásemos mucho porque el teorizar sobre la verdad real ya se movía a nivel discursivo, «verdad lógica» por tanto, y en el caso de que se diese esa pretendida verdad real en última instancia era una experiencia inefable que ni siquiera garantizaba el discurso sobre ella. Más inquietante todavía resultaba el hecho de que ésto necesariamente tenía que refluir sobre el discurso íntegro de *Sobre la esencia*, al fin una reflexión discursiva (*teoría*) sobre algo que pretendía ser previo a la discursividad lógica, pero que en su misma presentación era ya «otra» teoría sobre la realidad. Como dijeron algunos críticos, parecía que Zubiri propugnaba montar la metafísica sobre una experiencia más originaria que las tradicionales, pero entonces debería haber expuesto una justificación de los caminos de acceso a tal experiencia; faltando ésto, el edificio tan trabajosamente levantado quedaba sin fundamento y lo dicho no ofrecía ninguna garantía de seguridad pudiendo pasar por otra ocurrencia, quizá brillante, pero de comprensión excesivamente dificultosa.

Como sucede frecuentemente, esta exigencia no era razonable por la razón básica de que se pedía a Zubiri algo incompatible con su pensamiento, algo que tiene su base en doctrinas conceptistas que absolutizan al sujeto y desde allí tienen que explicar el acceso a los objetos, en definitiva unas concepciones que Zubiri venía criticando desde hacía muchos años. No se puede anteponer al estudio de la realidad un examen previo de la intelección de lo real porque tal intelección no es algo sustantivo y cerrado sobre sí mismo, sino la misma realidad actualizada y, por tanto, la prioridad del saber sobre la realidad es «inexacta», «imposible», «una especie de timorato titubeo en el arranque mismo del filosofar», cuando en verdad «el saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres» y «no hay prioridad de lo uno sobre lo otro» (IS, 9-10).

Sin embargo, los críticos tenían una parte de razón en otro sentido. Aunque sean cuestiones «congéneres», no se identifican ambas hasta el punto de anularse y, si se puede tomar como guía una filosofía de la realidad, también es lícito preguntar formalmente por la intelección en que se monta esa filosofía de la realidad o, más brevemente, por una

filosofía de la inteligencia. Es fácil entender que no se trata de cuestiones independientes, pero tampoco se identifican y el propio Zubiri reconoce en el carácter trascendental de la formalidad de realidad «justamente la frontera entre una filosofía de la inteligencia y una filosofía de la realidad» (IS, 127). Dicho de modo más simple, la filosofía de la realidad o metafísica es una *conceptuación* de la realidad actualizada en el acto de inteligir, mientras que la filosofía de la inteligencia es un análisis del *hecho* de la intelección. Zubiri pudo creer en un determinado momento que seguir la primera línea era suficiente y no se necesitaba hacer tema explícito de la segunda, lo cual teóricamente puede ser cierto, pero en la práctica colocaba al lector frente a dificultades casi insuperables para seguirle si no se le aclaraba el fenómeno de la intelección en el cual la realidad aparecía actualizada. Es cierto que los escritos antropológicos publicados inmediatamente después de *Sobre la esencia*²⁰ ampliaban el tema desde una perspectiva antropológica —estructural y genética, respectivamente— al contraponer inteligencia-sentir animal, por una parte, y realidad-estímulo, por otra; pero ese planteamiento corría el riesgo de quedar ahogado en su brillantez descriptiva y extrínseca. El breve artículo publicado posteriormente, además de ser poco conocido, tampoco resultaba suficiente²¹. La prueba de que semejante problemática era pertinente es que para aclarar todas las implicaciones del tema Zubiri va a necesitar la más voluminosa de las obras publicadas por él hasta ahora, la cual no sólo va a ser imprescindible para la filosofía de la inteligencia, sino también para la filosofía de la realidad.

Visto así en esquema el lugar que ocupa en la filosofía de Zubiri, entraré ahora en la estructura y contenido de la obra.

3. ESTRUCTURA Y CONTENIDO DE «INTELIGENCIA SENTIENTE»

Se me permitirá una afirmación que de entrada parecerá una trivialidad: no se puede entender la nueva obra de Zubiri si no se tiene bien claro el problema que trata; conseguido ésto, su comprensión no me parece que ofrezca especiales dificultades. Por ello, me centraré en este tema; el propio Zubiri afirma que la obra (incluyendo las dos partes aún no publicadas) tiene una «única idea» (IS, 14) y las críticas de que ha sido objeto ordinariamente pecan por no haber entendido cuál es el tema aquí en debate.

En primer lugar, quizá no esté de más indicar que, a mi modo de ver, el propio título es ligeramente inexacto. El sustantivo «inteligencia» puede llevar a que se espere algo similar al análisis de una potencia, de una facultad, de una capacidad o una estructura antropológica entendida como un *sujeto* que realiza actos intelectivos. En ese caso, alguien podría esperar del título un examen de las leyes del funcionamiento de las

20 X. Zubiri, 'El hombre, realidad personal', *Rev. de Occidente*, 1 (1963) 5-29; 'El origen del hombre', *Rev. de Occidente*, 17 (1964) 146-73; 'El problema del hombre', *Índice*, 120 (1959) 3-4.

21 X. Zubiri, 'Notas sobre la inteligencia humana', *Asclepio. Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología médica*, 18-19 (1967-68) 341-53.

estructuras cerebrales como base de los actos intelectivos, al modo de los conocidos estudios del Dr. Rodríguez Delgado; o también quizá de la relación entre las funciones biológicas del cerebro y los actos mentales —el tradicional problema *cuerpo-alma*, *body-mind*, *Leib-Seele*— con una temática similar al difundido libro de Popper-Eccles, *The Self and its Brain*. Es cierto que Zubiri hace algunas alusiones a estos problemas²² y da por supuesto que sin determinadas formaciones biológicas no sería posible la intelección; pero el problema no es éste, sino lo que constituye formalmente la intelección.

Tampoco se tratará, por tanto, de un estudio de las leyes psicológicas que desencadenan los actos intelectivos, al modo por ejemplo de algunos conocidos estudios de J. Piaget, y ello por razones similares a las aducidas en el caso anterior. Alguien podría pensar en otro sentido que los actos intelectivos serán estudiados como funciones sociales, y ello en dos niveles: en tanto que están condicionados por las estructuras sociales (sociología del conocimiento) y en tanto que son instrumentos de comunicación o transformación social (filosofía de la acción, comunicación...).

Nada de esto es falso, son aspectos cuya presencia es innegable, pero no es éste el tema de Zubiri. El se pregunta por una cuestión distinta: ¿Qué es éso que hemos dado en llamar intelección? No en el sentido de delimitar inductivamente lo que se suele entender con tal término, sino buscando su constitutivo formal, es decir, aquello que primaria y radicalmente hace que una intelección sea tal. Más que de «inteligencia sentiente», por tanto, en rigor debería hablarse de «intelección sentiente». Zubiri adelante inmediatamente la fórmula que compendia su análisis: «La intelección humana es formalmente mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente» (IS, 13), reiterada luego en una gran cantidad de fórmulas idénticas o equivalentes a lo largo y ancho del libro. Intelección sentiente es primaria y radicalmente mera actualización de lo real y ése es el fundamento de todo acto intelectivo, lo cual no significa de ningún modo que éste no se distienda hacia actos ulteriores de intelección hasta abarcar el complejo mundo humano, pero en cualquier caso ésa será siempre la base última y radical de cualquier acto intelectivo.

¿Cómo se desarrolla ese tema? A lo largo de dos cuerpos de escritura, formado el primero por los diez capítulos en que se analiza esa fórmula inicial, y el segundo por ocho «apéndices» de extensión irregular que pertenecen a otro nivel. Fijémonos en el primer cuerpo con un sencillo análisis estructural.

A mi modo de ver y apoyándome en indicaciones esporádicas del propio Zubiri (Cf. S, 26, 126, 133, 242, 247), esos diez capítulos de extensión desigual pueden agruparse en tres grandes bloques.

El primer bloque es el más heterogéneo y estaría formado por los capítulos extremos que flanquean los temas centrales y son una especie de residuo de ellos: presentación del tema, resumen del recorrido y enlace con temas ulteriores que continuarán el análisis; son los capítulos

22 Cf. IS, 46, 69-74, etc.

I, IX y X. Estos capítulos laterales, lo cual no significa de ningún modo que sean desdeñables o carentes de importancia, enmarcan el tema central que es el núcleo básico de la obra y es objeto de una exposición densa y minuciosa, con un rigor lógico sin concesiones y una trama sostenida no siempre fácil de seguir debido al tipo de escritura elegida.

El segundo bloque estaría formado por los capítulos II, III y IV, que están centrados en el análisis de la «intelección sentiente» a través de un pausado análisis de todos y cada uno de sus componentes. Domina aquí el análisis estructural de los elementos y de su economía interna, culminando todo ello en el cap. IV dedicado a la «aprehensión de realidad» y más precisamente quizá su § 2 que analiza su estructura.

El tercer bloque abarcaría los capítulos que van del V al VIII. No se trata de un nuevo tema respecto a los bloques anteriores, sino que es el mismo tema en una dimensión quizá más dinámica: la intelección tanto como acto cuanto como resultado. Este bloque bascula, a mi modo de ver, sobre los dos capítulos centrales dedicados a analizar la idea misma de «realidad» (cap. VI) y su actualización intelectual: la «verdad real» (cap. VII).

Ha de tenerse en cuenta que estos bloques, al tratar directamente una sola idea central y común, de algún modo se «recubren», según un término que el propio Zubiri aplica a los distintos modos de la sensibilidad (Cf. IS, 106-7) y, por ello, los mismos problemas y los mismos hechos se reiteran en niveles y perspectivas distintas; ello da lugar a algunas inevitables repeticiones. Pero, si bien se «recubren», no se duplican sin más: cada perspectiva amplía y precisa las anteriores y las siguientes, de tal modo que el hecho total es la interacción constitutiva de todos los aspectos. Por ello, la obra requiere un estudio circular o, como diría Zubiri, poniendo todos sus capítulos en respectividad.

Sin embargo, no debe darse a estos análisis otro alcance que el metodológico y se podrían continuar en disociaciones ulteriores o intentar exámenes similares distintos. De ningún modo se debe hipostasiar esto; si se absolutiza, terminaría falseando el pensamiento del autor porque acabaría por disociar y autonomizar cada elemento, el cual perderá su verdadero sentido fuera de la referencia dinámica a los restantes. Por mi parte, me ceñiré exclusivamente al segundo de los bloques señalados.

Un problema interesante es el que plantean los «apéndices». Es claro que no pertenecen al texto básico, pero tampoco conforman un segundo texto unitario. Zubiri se encontró con que varios puntos de su análisis de los hechos conducían por su propia dinámica a la conceptualización de algunos problemas que, en sentido estricto, desbordan el marco de un puro análisis de los hechos. Sin embargo, esos problemas no carecían de interés, sino que prolongaban y esclarecían los análisis de hechos unas veces, otras veces aportaban precisiones y clarificaciones importantes respecto a conceptos centrales de su pensamiento. Pero tampoco es infrecuente que tales prolongaciones sirvan como puente de enlace entre la filosofía de la inteligencia y la filosofía de la realidad, estableciendo así los puntos de reciproca conexión. Incluso a veces y sin que probablemente esto haya sido un propósito explícito, esos desarrollos son rectifi-

caciones en regla de interpretaciones poco acertadas y una respuesta velada a críticas asentadas en tales incomprendimientos. Todas estas razones llevan a la inclusión de esos problemas con el feliz hallazgo literario de los «apéndices» que, sin mezclar indebidamente los niveles del análisis e incluso delimitándolos mejor, no renuncia a su utilización como parte importante del pensamiento. Quien conozca siquiera sea superficialmente el pensamiento de Zubiri, probablemente encontrará aquí la mejor exposición de su concepto de «formalización» (apéndice 2, pp. 69-74) y también importantes análisis del concepto de «transcendentalidad» (apéndice 4), de la realidad de las cualidades sensibles (apéndice 5), etc. Su colocación concreta responde al criterio de su engarce con los análisis ofrecidos en el texto básico y, aunque se podría seguir el análisis prescindiendo de tales apéndices, nadie desdeñará la importante luz que aportan en problemas difíciles.

La justificación última del libro y su estructura reside en el desarrollo del hecho básico, un único problema, aunque su análisis resulte complejo. Me limitaré a explicar de modo muy elemental aquella fórmula que, según Zubiri, encierra la única idea que hay en el libro.

«Mera actualización de lo real en la intelección sentiente». En primer lugar, un acto que se denomina *intelección sentiente*. Tal acto, en segundo lugar, es formalmente una intelección de *lo real*. Finalmente, esa intelección sentiente de lo real es una *mera actualización* suya, lo cual da su lugar a la «verdad real», fundamento de todo acto intelectual.

La filosofía moderna ha tendido a entender la intelección desde la conciencia, una especie de «super-facultad» (IS, 21) cuyo carácter formal sería el «darse cuenta de» algo. Aún suponiendo que ésto sea así, difícilmente tal acto puede reclamar el carácter de radical ya que sólo puedo darme cuenta de algo si me está presente o, como dice Zubiri, si tengo *aprehensión* de ese algo que me está presente. Las cosas están presentes al hombre sensitivamente y, por tanto, aprehenderlas es sentirlas. El sentir como proceso tiene una estructura propia: las cosas afectan al sentiente como algo «otro» cuya fuerza se le impone. Ahora bien, las cosas afectantes pueden estar presentes de modos distintos, lo cual hace que esa alteridad con que se imponen presente distintas formas según el acto de sentir en que las cosas se presentan. Para el animal, las cosas son sentidas como estímulos que suscitan en él una respuesta y su estar presente se agota en ser *signos objetivos* para una respuesta: «Las impresiones del animal son meros *signos objetivos* de respuesta. Aprehenderlos como tales es lo que llamo puro sentir. Puro sentir consiste en aprehender algo como mero suscitante objetivo del proceso sentiente» (IS, 52). Pero el «puro sentir» no es el único modo de sentir; las cosas pueden quedar aprehendidas no sólo como estímulos, sino como algo que es «de suyo» tal cosa. No por ello dejan de estimular al afectado ni de producir en él respuestas, pero no por ser meros estímulos, sino que estimulan por lo que son de suyo. Como indicábamos antes, el calor para el animal se reduce a ser un estímulo que desencadena una respuesta; también el calor estimula al hombre y suscita en él respuestas, pero con la diferencia de que ello es así porque el calor es aprehendido en este caso como algo que de suyo es calentante. El problema no reside ahora en saber si las

cosas que estimulan son distintas a las que se aprehenden como de suyo o si el arco de respuestas posibles es más amplio en un caso que en otro, sino que la alteridad es distinta si quedan aprehendidas como estímulos o como algo que de suyo es real. Esta aprehensión como algo de suyo introduce en el acto de sentir un momento intelectual que no aparece en el *puro* sentir y altera de raíz su naturaleza. No es que al puro sentir se superponga ulteriormente la dimensión intelectual y al primitivo carácter de estímulo se añada luego por una especie de movimiento reflexivo la nueva característica de un «de suyo»; desde su mismo arranque ese sentir es ya intelectual como el anterior es puro sentir y forma una rigurosa unidad de la que sólo por análisis ulterior pueden dissociarse el momento sensitivo y el intelectual. No hay un vago sentir inespecífico al que ulteriormente se superponga una inteligencia que opere sobre el material amorfo ofrecido por el sentir, sino que las cosas son aprehendidas unitariamente por un sentir que en sí mismo es inteligente o, si se prefiere, por una intelección que en sí misma es y no puede por menos de ser sentiente. Esto para Zubiri es un *hecho* que pone en cuestión todas las explicaciones que, al modo de la kantiana, intentan determinar cómo entran en conexión el sentir y la inteligencia: «En medio de todas las discusiones sobre el dualismo o no dualismo de las cosas [cualidades sensibles, esencias integibles], se ha dejado intacta la dualidad de los dos actos: el acto de sentir y el acto de inteligir. Pues bien, pienso que en el hombre sentir e inteligir no son dos actos, cada uno completo en su orden, sino que son dos momentos de un solo acto, de una impresión una y única, de la impresión de realidad» (IS, 80-81). Como se ve, estamos en la antítesis de aquella posición que antes recordábamos con Kant cuando hablaba de sensibilidad y entendimiento como dos facultades que deben distinguirse y separarse meticulosamente. También ahora se ve que «intelección sentiente» sería quizá un título más exacto para la obra de Zubiri, pues se trata de análisis de un acto y en ningún modo de una facultad o potencia del hombre.

Intelección sentiente marca el orto de la humanidad; el hombre no es un ser que, además de realizar actos animales, tiene capacidad de realizar otros nuevos frente a la esfera animal. Todos los actos humanos son de raíz intelectivos porque ése es su modo de aprehender las cosas, pero también todos los actos humanos son sentientes directa o indirectamente porque el hombre sólo accede a las cosas a través de la aprehensión sensible. El pensamiento matemático más formal, la obra de arte más abstracta tienen su inevitable fundamento último en esa humilde aprehensión intelectual; de lo contrario, no serían posibles. Incluso son posibles porque es la misma estructura de la intelección sentiente la que en algún sentido fuerza a ellas. No es necesario insistir en el alcance que ésto tendría para una nueva antropología²³.

Si las cosas no quedan aprehendidas en la intelección sentiente como

²³ Es de esperar y de desear que Zubiri publique su amplia obra antropológica; mientras tanto es importante el estudio de I. Ellacuría, 'Introducción crítica a la Antropología filosófica de Zubiri', en *Realitas* II, 49-137. El tema ha sido objeto de numerosas referencias y estudios como puede verse en la «Bibliografía» confeccionada por H. Widmer para *Realitas* II, 545-72.

estímulos, sino como algo que es de suyo, a la intelección sentiente corresponde de modo constitutivo el que las cosas aprehendidas presenten la formalidad propia que Zubiri denomina *realidad*. Realidad es la formalidad propia de la intelección sentiente, del mismo modo que estimulidad lo es del puro sentir. El que las cosas queden aprehendidas como algo de suyo es lo que significa que estén presentes como *reales*; si es cierto que el hombre también recibe estímulos, las cosas estimulan al hombre por ser reales, por ser realidades estimulantes. Este carácter de «realidad» es la determinación básica de lo existente y no sólo es parte constitutiva de la intelección sentiente, sino que tiene una compleja estructura que es objeto de análisis por la filosofía de la realidad. Porque «estamos en la realidad» (IS, 65) es por lo que podemos darnos cuenta de ella (conciencia), volver sobre nuestra propia realidad (introspección), preguntar por lo que es (lógos) o demostrarla (razón). En otra línea, podemos sentirnos afectados por la realidad —«sentimiento afectante»— o determinar esa realidad —«voluntad tendente» (IS, 283). En una palabra, «la riqueza de la vida humana es riqueza de realidades» (IS, 63), lo cual presenta una compleja estructura en la que ahora no entramos.

Sin embargo, es aquí donde surge el equívoco más frecuente y más funesto para la comprensión de Zubiri hasta el punto de que puede echar por tierra toda posibilidad de entender su pensamiento. Este equívoco es ya antiguo respecto a la filosofía zubiriana y no se puede decir que haya desaparecido definitivamente, aunque debo decir que, en mi opinión, Zubiri es ahora lo bastante explícito como para que le entienda todo aquel que tenga voluntad de entenderlo²⁴. «Realidad» es la formalidad con que las cosas se presentan en la intelección sentiente; no es, por tanto, una región de cosas que circunscribe unos objetos frente a otras posibles regiones de objetos. El que las cosas se presenten en la intelección como siendo de suyo reales no significa que allende la percepción sean en realidad tal como se presentan; ése es un problema ulterior muy distinto y tan complicado que justifica y hace necesario todo el colosal esfuerzo de la ciencia y de la reflexión. Pero éstas surgen porque las cosas se presentan como reales y esa misma fuerza de imposición lleva a examinar luego su ulterior consistencia; sin esa presentación primordial no tendríamos ni la menor sospecha de una posible realidad allende la percepción, como probablemente el animal no sospecha de una realidad allende el estímulo. Quizá ésto pueda comprenderse mejor con un caso concreto analizado por Zubiri. Con gran escándalo de algunos, el filósofo afirma que «las cualidades sensibles son reales» (IS, 150) y dedica expresamente al tema un importante apéndice, ya mencionado. Es decir, el blanco de este papel se me presenta como siendo de suyo blanco, ésto es, siendo realmente blanco; ello no significa que en realidad allende la percepción el blanco esté en el papel tal como a mí se me presenta en la intelección sentiente, pues sabemos perfectamente que en este caso la percepción depende de determinadas fuerzas físicas que se transmiten a través de un medio e inciden en la peculiar disposición fisiológica de nuestro aparato óptico. Sería absurdo decir con ello que el blanco es

24 Cf. IS, 35-36, 57-58, 66-67, 114-15, 150, 171-188, etc.

puramente «subjetivo» y éso no pasaría de ser un «subjetivismo ingenuo» (IS, 178), no mejor fundamento que el realismo ingenuo; si puedo y debo plantearme el problema de lo que es el blanco allende la percepción es porque esa cualidad ha sido captada en mi intelección sentiente pues, en caso contrario, ni sospecharía de su existencia. De aquí se deducirá también que no hay ninguna razón para pensar que todo el registro de nuestras aprehensiones de realidad agote lo existente, lo cual implica reconsiderar la clásica noción del *verum* como transcendental del ser; lo que es cierto es que todo nuestro posible conocimiento está fundado en la aprehensión de realidad.

Finalmente, la intelección es una *actualización* de realidad. La función que ejerce sobre la realidad la intelección, si se me permite aquí una expresión no del todo exacta, es lo que Zubiri llama su «mera actualización». Negativamente, éso quiere decir que la intelección no compone, sintetiza, constituye o informa unos contenidos amorfos previos a los que ulteriormente se les impondría una información como «realidades». «Actualización» significa tan sólo que el «de suyo» de las cosas se hace presente en la intelección, la cual no constituye algo previo, aunque sólo fuese porque no hay nada «previo» a esa realidad. «Actualidad», sin embargo, también puede ser un término equívoco, ya que puede ser el abstracto de «acto» o de «actual»; en el primer sentido, el acto daría realidad a las notas que antes sólo existían virtualmente y, de este modo, la intelección sería el despliegue de las notas que las cosas no tenían aún, con lo que de hecho añadiría algo real; Zubiri dice que a ésto debería denominársele más exactamente *actuidad* y éste es el camino en el que habitualmente la filosofía pensó la actualidad. Pero el que algo sea acto no significa necesariamente que sea actual; el ser actual no añade ni sustrae ninguna nota, pero hace que las cosas con sus notas se hagan presentes. Según un ejemplo del propio Zubiri, los virus eran cosas en acto desde que existen, pero sólo se hicieron actuales cuando no hace mucho se presentaron como tales a los investigadores. La intelección hace que la realidad sin añadir nada a ella se haga presente y esta presentación (no «representación») de la realidad como algo de suyo es la intelección.

Esta actualización es una ratificación de la realidad. La realidad como de suyo se hace presente en la intelección como *realidad verdadera*, con lo que su verdad es primariamente *verdad real*. Verdad real es la realidad misma en tanto que de suyo da verdad («verdadea») a la intelección, con lo que intelección y realidad no son dos términos distintos, sino la misma realidad actualizada. En ello se funda todo posible «descultamiento» de las cosas y toda posible adecuación de los conceptos o ideas con ella, verdades todas ellas «duales».

Si se quieren evitar conclusiones precipitadas, ha de tenerse muy presente que, si bien la mera actualización de lo real es el acto intelectual primordial, el problema no queda cerrado aquí. Porque las cosas son realidad, «realidad» es un *campo* en el que las cosas reales lo son por coincidir en su realidad, lo cual hace que una cosa sólo es real con las otras cosas; comprender la realidad de algo es comprender lo que algo es en realidad, en función de las otras realidades y ésa es la función

del *lógos* que, como parte siempre de la realidad de las cosas, es necesariamente un *lógos sentiente*. Además, el «lógos» no reposa siempre sobre sí mismo, sino también en otros «lógoi» y, por tanto, es razonamiento, es *razón*; el objeto específico de la razón será la intelección de lo real como momento del *mundo*, que es la realidad en cuanto carácter transcendental de las cosas reales, por lo cual tiene que ser ineludiblemente una *razón sentiente*. Lógos y razón son modos de intelección que presentan problemas específicos respecto a la intelección primordial, pero que no nos sacan fuera de ese hecho que es la intelección sentiente como actualización de lo real.

Aún sin sobrepasar ahora este planteamiento programático, quizá resulte suficiente lo dicho para hacer ver que la nueva obra de Zubiri trata un tema pertinente, de gran transcendencia histórica y con un enfoque nuevo de gran radicalidad. Dentro de su propia producción, se trata de una obra tan esclarecedora como necesaria, de tal modo que, por el momento, *Sobre la esencia* e *Inteligencia sentiente* forman el gran díptico de la madurez filosófica de Zubiri, esclareciéndose y exigiéndose mutuamente.

No faltará quien opine que se trata de problemas sobrepasados, de cuestiones intempestivas e incluso de una irresponsable evasión frente a la urgencia de nuestros graves problemas cotidianos. Zubiri apuesta por la filosofía ejercitándola y prescindiendo de todo discurso retórico sobre ella; por una filosofía que no quiere ser más que filosofía, que se niega a ponerse al servicio de nada ni de nadie y que se resiste tenazmente a las dos tentaciones fundamentales a que sucumben hoy tantos filósofos: reducirse a una epistemología cada vez más general y más abstracta o bien diluir la problemática filosófica en los problemas de algunos ciencias humanas. Se puede demostrar que la filosofía de Zubiri ha surgido de una reflexión crítica sobre nuestro tiempo; él piensa que nuestra época tiene sus propias exigencias y sus propias posibilidades filosóficas. Pero el modo de afrontarlas exige un acto quizá más radical que nunca porque jamás los *idola fori* tuvieron tanto poder como tienen hoy para enmascarar la realidad: «Hoy estamos innegablemente envueltos en todo el mundo por una gran oleada de sofística. Como en tiempos de Platón y Aristóteles, también hoy nos arrastran inundatoriamente el discurso y la propaganda. Pero la verdad es que estamos instalados modestamente, pero irrefragablemente, en la realidad. Por esto es necesario hoy más que nunca llevar a cabo el esfuerzo de sumergirnos en lo real en que ya estamos, para arrancar con rigor a su realidad aunque no sean sino algunas pobres esquivas de su intrínseca inteligibilidad» (IS, 15). En estos rotundos y precisos párafos está en compendio todo el sentido de la obra filosófica de Zubiri, todo el sentido de su larga vida dedicada a una profunda reflexión filosófica.