

## INTELECCIÓN, SENTIMIENTO, VALOR

*Resumen.* La tendencia a considerar alguno de los actos intelectivos como determinante de los demás ha sido muy frecuente en el análisis de la vida moral. El “intelectualismo moral”, el “emotivismo moral” y el “voluntarismo moral” son las tres interpretaciones más frecuentes en la historia de la ética occidental. Sin embargo, hoy están igualmente cuestionados. Por eso, apoyados en el inteleccionismo zubiriano, hemos propuesto hablar de “inteleccionismo moral”. No sólo la intelección, el sentimiento y la volición tienen relevancia moral, sino la previa intelección primaria de la impresión de realidad. La impresión de realidad posee una riqueza que no se agota en un único modo de intelección. Esta riqueza se puede concretar en dos dimensiones: las cualidades de hecho y los valores. Ambas dimensiones son aprehendidas intelectivamente, es decir, son término de intelección sentiente. Por lo tanto, la llamada educación moral no es sólo educación emocional o intelectual, sino primariamente educación de los diversos sentidos, de los diversos modos de sentir. En este sentido, especial es la educación del sentido del gusto.

Palabras clave: Zubiri, intelección, sentimiento, valor, moral, educación, gusto.

### *INTELLECTION, SENTIMENT, VALUE.*

*Abstract.* The tendency to consider that some mind acts determine others has been very frequent in the analysis of the moral life. The “moral cognitivism”, the “emotivism” and the “moral voluntarism” are the three more frequent interpretations in the history of the western ethics. Nevertheless, today they are questioned. For that reason, according to the description of the intellectual act in Zubiri, we have proposed a new moral background. Not only the knowledge, the emotion and the preference have moral relevance, but the previous primary intellection of reality. The impression of reality has a meaning that is not exhausted in an only way of intellection. This meaning can be made specific in two dimensions: facts and values. Both dimensions are apprehended, that is to say, they are objects of sentient intellection. Therefore, the moral education is not only emotional or intellectual education, but primarily education of the diverse senses, the diverse ways of sensing. In this sense, the education of taste is singular.

*Key word:* Zubiri, intellection (or mind), emotion, value, moral, education, taste.

## INTRODUCCIÓN

El título del presente artículo, “Intelección, sentimiento, valor”, es un modo de acotar un problema más amplio en la obra de Zubiri: el problema de la unidad o diversidad de los actos de intelección, sentimiento y volición; también el problema de la prioridad de alguno de esos actos o su completa congeneridad; en definitiva, el problema de “la intelección humana y sus estructuras”, tal como el propio Zubiri lo denomina en una de sus últimas publicaciones<sup>1</sup>. Podemos decir que se trata de uno de los llamados últimamente “nudos” en la filosofía de Zubiri<sup>2</sup>.

La búsqueda de solución a este problema no ha cosechado en filosofía una única respuesta, pero el caso es que la respuesta dada por Zubiri no se identifica con ninguna de las soluciones previamente entregadas. Tanto es así que Zubiri se inventa un vocablo para caracterizar su propia posición: “inteleccionismo”<sup>3</sup>. El término no es casual, puesto que anticipa un distanciamiento por parte de Zubiri de algunos movimientos o líneas de pensamiento fácilmente identificables en la historia de la filosofía, como son el “intelectualismo”, el “voluntarismo” o el “sentimentalismo”, curiosamente, tres términos que aluden a las tres clásicas facultades psíquicas superiores humanas: la razón, la voluntad y el sentimiento.

Digamos inmediatamente que esas tres facultades, o mejor, esos tres movimientos o líneas de pensamiento que esas tres facultades representan, se han ido alternando e imponiendo su dominio desde el punto de vista cognoscitivo durante un tiempo difícil de determinar con exactitud. En algún momento han convivido al mismo tiempo los tres movimientos, aunque en general ha sido el intelectualismo el movimiento que se ha llevado la parte del león. No obstante, donde los tres movimientos han alcanzado una cierta resonancia hasta hace bien poco ha sido en el análisis de los problemas de la vida moral. Pero también es ahí donde se han encontrado con muchas dificultades. Hoy tanto el “intelectualismo moral”, como el “emotivismo moral”, como el “voluntarismo moral”, al menos en su pureza o estado original, están igualmente cuestionados. Por lo tanto, si estos son caminos intransitables o cerrados, haciendonos eco de que “nada parece más práctico que una buena teoría”, cabría preguntarse si la solución aportada por Zubiri al problema de la intelección, es decir, su “inteleccionismo”, ofrece nuevas

1 Cf. ZUBIRI, X., *Inteligencia sentiente. \*Inteligencia y realidad*, Alianza Editorial, Madrid 1991, Capítulo X.

2 Cf. PINTOR RAMOS, A. *Nudos en la filosofía de Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2006, pág. 128.

3 Cf. IRE 283.

posibilidades al problema de la vida moral. Dicho de otro modo, ¿valdría la pena o tendría algún sentido hablar de un “intelecționismo moral”? ¿Qué podría significar o cuáles podrían ser sus virtualidades?

La tesis que nos proponemos defender aquí es doble. Por un lado, la necesidad de interpretar el llamado “intelecționismo” zubiriano de modo que exprese la congengereidad aprehensiva entre intelección, sentimiento y volición. Impresión de realidad sería el término formal y unitario de esos tres actos de aprehensión. Por otro lado, y ya en el terreno moral, la conveniencia de entender la noción de “valor” como parte de la riqueza de la impresión de realidad. El llamado “sentido moral”, en la acepción tradicional de “sentimiento moral”, probablemente se pueda reinterpretar como modo de intelección sentiente fundado en el análisis de la impresión de realidad. Como esta impresión es a una intelectual, sentimental y volitiva, cabría hablar de un cierto “intelecționismo moral” en Zubiri.

Así planteado, los varios modos de abordar el problema de la intelección pueden reducirse para nuestro propósito únicamente a dos: el análisis noológico de la intelección y el análisis noológico de la intelección moral. En lo que sigue vamos a proceder así, analizando, primero, el origen del “intelecționismo” zubiriano y, después, el sentido del llamado tradicionalmente “sentimiento moral”, o lo que también llamaremos “sentido moral”, fundamento del “intelecționismo moral”.

## EL “INTELECCIONISMO” ZUBIRIANO

El término “intelecționismo” es muy tardío en la obra de Zubiri, pero no así el término “inteligencia” o “intelección”. Cualquiera que se acerque a su obra comprobará más pronto que tarde que la “inteligencia”, o si se prefiere, la “intelección”, es uno de los conceptos centrales de su filosofía, mucho más central que el término “sentimiento” o “volición”. Esa centralidad fácilmente lleva a pensar, ante todo, (a) que “intelección” y “razón” se identifican y, consecuentemente, (b) que siempre hay una primacía de la intelección como razón sobre la volición y el sentimiento. Sin embargo, Zubiri negó firmemente ambas tesis. En primer lugar, no toda intelección es razón, sino que la razón es tan sólo un modo de intelección, por tanto, un modo de intelección entre otros. Aprehensión primordial y logos también son intelección, y sin embargo no son razón. En segundo lugar, la razón no tiene primacía sobre la volición y el sentimiento. Como la razón no es algo primario, la primacía sobre el sentimiento y la volición no corresponde a la razón sino a la intelección. Lo contrario llevaría a hablar de nuevo de “intelectualismo”. De ahí que frente al “intelectualismo” clásico Zubiri oponga su llamado “intelecționismo”. El intelecționismo afirma que no es la razón sino la intelección

el determinante de las demás estructuras específicamente humanas, es decir, del sentimiento y de la volición. Con total contundencia, así lo afirma Zubiri:

Se trata de la intelección en cuanto nos instala sentientemente en lo real. No se trata pues de lo que usualmente suele llamarse intelectualismo. El intelectualismo no se da más que en inteligencia concipiente: el intelectualismo consiste, en efecto, en asignar a los conceptos la función primaria y radical. Pero aquí no se trata de que el concepto sea el determinante de las demás estructuras. Esto sería absolutamente falso. Aquí se trata de inteligencia sentiente. Y lo que esta inteligencia hace no es conceptos sino la aprehensión de lo sentido como real. No es, pues, un intelectualismo. Es algo *toto caelo* distinto: es lo que yo llamaría un inteleccionismo. Se trata de la intelección como aprehensión sentiente de lo real. Y sin esta intelección no habría, ni podría haber sentimiento y volición (IRE 283-284)

Por lo tanto, intelectualismo sería que los conceptos determinaran el sentimiento y la volición, mientras que inteleccionismo es que esa determinación no corresponde a los conceptos, sino a la aprehensión de realidad, es decir, a la impresión de realidad. La expresión “impresión de realidad” es pues el fundamento de esta determinación intelectual y, consecuentemente, sobre ella recae todo el análisis de este problema. Pero entonces la cuestión es la siguiente: ¿la impresión de realidad compete primordialmente a la intelección, y sólo ulteriormente al sentimiento y a la volición? ¿Es eso lo que quiere decir Zubiri con que la intelección es determinante del sentimiento y de la volición? Un breve texto del autor parece afirmar taxativamente esto mismo.

Lo propio del sentir en sus tres momentos de suscitación, modificación tónica y respuesta queda estructurado formalmente en aprehensión intelectual, en sentimiento y en volición. Sólo porque hay impresión de realidad hay sentimiento y volición. La intelección es así el determinante de las estructuras específicamente humanas (IRE 283).

Por lo que parece, esta equiparación entre aprehensión intelectual e impresión de realidad tiene su origen en el análisis del sentir que Zubiri lleva a cabo en el primer volumen de la Trilogía. Este análisis parte de una distinción fundamental: la distinción entre el “proceso” sentiente y la “estructura formal” del sentir. Según el primer aspecto, el sentir, la aprehensión sensible, posee tres momentos: el momento de “suscitación”, el momento de “modificación tónica” y el momento de “respuesta”. Ninguno de estos momentos es autónomo, sino que los tres forman una unidad. Pero trátase de una unidad procesual, dinámica, que se origina en un punto y se cierra en otro. El origen del proceso sentiente está

en el momento de suscitación. Según Zubiri, “suscitación es lo que desencadena una acción...” (IRE 28). La suscitación inicia el proceso sentiente en la medida en que “modifica” el tono vital. El proceso se cierra con la respuesta vital, que lleva a una recuperación del equilibrio inicial. Nos interesa señalar que esta secuencia procesual, en versión zubiriana, es la expresión de la clásica teoría del arco reflejo, sobre la que volveremos en seguida.

Según el segundo aspecto, el sentir, la aprehensión sensible, tiene una estructura formal propia que consiste en “impresión”. A su vez, esta impresión posee tres momentos: el momento de afección, el momento de alteridad y el momento de fuerza de imposición. Especialmente importante es el momento de alteridad, puesto que según se aprehenda el “alter”, lo otro, así estaremos ante una “impresión de estimulidad” o ante una “impresión de realidad”. La impresión de estimulidad es aquella en que lo otro está aprehendido como “signo objetivo” de respuesta, mientras que la impresión de realidad es aquella en que lo otro está aprehendido en tanto que otro, es decir, como “de suyo” o “en propio”. Huelga decir que la impresión de estimulidad es lo específico de la aprehensión sensible, en tanto que la impresión de realidad es lo propio de la aprehensión intelectual. Por tanto, tanto la impresión de estimulidad y la aprehensión sensible, como la impresión de realidad y la aprehensión intelectual, son dos dimensiones de una misma estructura formal sentiente, en el primer caso de la estructura formal meramente sentiente, en el segundo de la estructura formal específicamente humana.

Pues bien, la cuestión es que Zubiri afirma que la estructura formal sentiente (segundo aspecto que acabamos de ver), determina el proceso de sentir (el primer aspecto que hemos visto), y ello tanto en el caso de la aprehensión sensible como en el caso de la aprehensión intelectual. En el caso del proceso meramente sentiente la suscitación es lo que desencadena el proceso de sentir, la aprehensión sensible, por lo que, de algún modo, la estructura formal sentiente es la estructura de la aprehensión de lo suscitante. Por eso la estructura formal sentiente, es decir, la aprehensión como suscitación, “determina” los demás momentos del proceso sentiente, la modificación tónica y la respuesta. He aquí el texto en que Zubiri expone esto mismo:

La unidad procesual del sentir está determinada por la estructura formal de la suscitación. Lo que suscita el proceso sentiente es la aprehensión de lo suscitante. Y como lo que esta aprehensión determina es un proceso sentiente, resulta que la aprehensión misma que lo suscita debe llamarse estrictamente aprehensión sensible. La aprehensión sensible tiene, pues, dos aspectos. Uno, el de determinar el proceso sentiente en su momento de modificación y respuesta: es la aprehensión sensible en cuanto suscitante. En otro aspecto, la aprehen-

sión sensible tiene una estructura formal propia, y en su virtud desencadena el proceso del sentir (IRE 31)<sup>4</sup>.

Podemos aplicar ahora este mismo esquema a la intelección humana. También esta intelección tiene dos aspectos. Uno, el de determinar el proceso intelectual humano en su momento de sentimiento y de volición: es la aprehensión intelectual en cuanto intelectual (primer momento del proceso). En otro aspecto, la aprehensión intelectual tiene una estructura formal propia, y en su virtud desencadena el proceso de entender. Ya vimos que esta estructura formal propia es lo que constituye la impresión de realidad, por lo que es la impresión de realidad, no sólo la que desencadena, sino la que determina el proceso intelectual en cuanto sentimiento y volición. Esto es lo que expone nuevamente Zubiri al final de IRE. Dice así:

La intelección sentiente constituye la estructura propia y formal del entender. Es lo que he estudiado a lo largo de toda esta Primera parte del libro. A título de complemento –solamente de complemento– dirijamos ahora la reflexión sobre el otro aspecto de la intelección: la intelección sentiente como momento determinante del proceso humano. Ya dije algo acerca de este tema en el capítulo IV. Esta determinación lleva a dos cuestiones: la determinación de los otros dos momentos de modificación tónica y de respuesta, y el momento de la unidad del proceso de intelección sentiente en cuanto proceso.

A) Ante todo la determinación de las otras dos estructuras específicamente humanas. La intelección determina los afectos o modificaciones tónicas. Hablo de “afectos” para distinguirlos de las afecciones propias de toda impresión. La modificación de los afectos animales por la impresión de realidad es lo que constituye el sentimiento. Sentimiento es afecto de lo real. No es algo meramente “subjetivo” como suele decirse. Todo sentimiento presenta la realidad en cuanto tonificante como realidad. El sentimiento es en sí mismo un modo de versión a la realidad. A su vez, la realidad es determinante en la realidad: es la volición. Cuando las tendencias sentientes nos descubren la realidad como determinante, determinanda y determinada, entonces la respuesta es voluntad. Sentimiento es

4 Zubiri repite esta misma idea al final de la obra: “La aprehensión sensible es lo que constituye el sentir. Y sentir es por lo pronto, un proceso que tiene tres momentos esenciales: suscitación, modificación tónica y respuesta. Ahora bien, la suscitación como momento del sentir acontece en impresión. La impresión tiene así dos aspectos muy diversos. Uno, es el aspecto según el cual la impresión es función suscitante. Pero hay otro aspecto previo y más radical: lo que la impresión es en su estructura formal propia. No se pueden confundir suscitación y impresión. Suscitación es una función de la impresión, y se funda en la estructura formal de esta última. La suscitación es de carácter procesual, la impresión es de carácter estructural. Son, pues, dos problemas distintos” (IRE 281). La cuestión es si Zubiri está diciendo aquí lo mismo que en el texto anterior.

afecto sentiente de lo real; volición es tendencia determinante en lo real. Así como la intelección es formalmente intelección sentiente, así también el sentimiento es sentimiento afectante y la volición es voluntad tendente. Lo propio del sentir en sus tres momentos de suscitación, modificación tónica y respuesta queda estructurado formalmente en aprehensión intelectual, en sentimiento y en volición. Sólo porque hay aprehensión sentiente de lo real, es decir, sólo porque hay impresión de realidad hay sentimiento y volición. La intelección es así el determinante de las estructuras específicamente humanas (IRE 283).

Como se ve, el análisis del proceso intelectual sigue el mismo esquema que el análisis del proceso del sentir. No podía ser de otro modo. Y por eso todo vuelve a pender, no sólo del análisis de la impresión de realidad como estructura formal de la aprehensión intelectual, sino de la veracidad de la secuencia del proceso sentiente (si se quiere ahora, del proceso intelectual) en cuanto expresión de la teoría del arco reflejo. ¿Y si esa teoría no fuera cierta? Ello no afectaría al análisis de la estructura formal del inteligir, es decir, al análisis del acto de intelección sentiente y su término formal, la impresión de realidad, pero sí al hecho de que esta impresión de realidad determine los demás momentos del proceso, el sentimiento y la volición. Si el proceso sentiente no fuera tal proceso, entonces tanto el sentimiento como la volición estarían tan primariamente originados en la impresión de realidad como la propia intelección. Dicho de otro modo, ¿y si la impresión de realidad fuera el término unitario de la intelección, el sentimiento y la volición? Entonces el “inteleccionismo” zubiriano tendría que significar algo sensiblemente distinto de lo que él mismo autor proponía: no sólo una férrea oposición al “intelectualismo”, sino también al “inteleccionismo”, al “voluntarismo” y al “sentimentalismo”. Sólo que, por una licencia del lenguaje (y por economía también), podemos utilizar la noción de “intelección” en sentido amplio, y referir con ella los tres actos de aprehensión: la intelección propiamente dicha, el sentimiento y la volición.<sup>5</sup> La intelección en sentido propio no determina primariamente el sentimiento y la volición, porque tan primario es un acto como los otros. Los tres actos, o si se quiere, las tres facultades, nos actualizan la realidad igualmente en impresión. Si seguimos manteniendo el término “inteleccionismo” es porque puede almacenar el amplio significado de acto propiamente intelectual, pero también sentimental y volitivo.

Llegados pues a este punto podemos decir que el problema del inteleccionismo zubiriano, en cuanto problema, tiene menos que ver con su filosofía que con su ciencia, es decir, tiene mucho menos que ver con su análisis noológico de la

5 Cf. GRACIA, D., “Introducción” en ZUBIRI, X. *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza Editorial, Madrid 1989.

intelección (es decir, con el análisis de la estructura formal del sentir/inteligir) que con la ciencia de su tiempo (con el proceso sentiente). Como vimos, Zubiri apoya el análisis del proceso del sentir en la teoría del arco reflejo. Esta teoría dice que el proceso sensorial se produce como respuesta a estímulos específicos, como golpes o dolor, en todo caso, con todo lo que tenga que ver con una impresión física. En este proceso hay varias estructuras implicadas, desde una estructura aferente o sensitiva a otra efectora o motora. Lo que Zubiri hace es pasar del análisis de las estructuras funcionales del “arco reflejo” al análisis del “acto o acción refleja”, es decir, al análisis del proceso sentiente. La razón que aduce es que “el sentir como proceso no es tan sólo una actividad fisiológica, sino que es el proceso que constituye la vida, en cierto modo entera, del animal” (IRE 29). De hecho, afirma:

En mis cursos he solido distinguir siempre en lo animal función y acción. Es función, por ejemplo, la contracción muscular. El sujeto, digámoslo así, de la función es una estructura anatomofisiológica; por ejemplo, una fibra muscular estriada. Pero la acción es algo cuyo sujeto no es una estructura, sino el animal entero. Por ejemplo, huir, atacar, etc., son acciones. Con las mismas funciones el animal ejecuta las más diversas acciones de su vida (IRE 29).

Ahora bien, si esto no fuera así, es decir, si el esquema de la acción sentiente no se fundara en el esquema de la teoría del arco reflejo, entonces la suscitación, la modificación tónica y la respuesta como momentos sucesivos del proceso sentiente podría poseer otra articulación. No parece que siempre pueda tratarse de momentos sucesivos temporalmente. El mismo Zubiri es consciente de este problema. Al analizar el momento de modificación tónica dice lo siguiente:

La modificación está determinada por la suscitación. Pero esto no significa que la modificación sea un segundo momento en el sentido de una sucesión temporal. Esto sería justamente confundir suscitación y excitación. La suscitación puede depender de un factor endógeno que puede ser en cierto modo connatural al animal. En tal caso, es el estado tónico del animal el que, en una forma o en otra, ha precedido cronológicamente a la suscitación. Es lo que ocurre, por ejemplo, con algunos actos instintivos (IRE 29).

Pero si esto fuera así, entonces ningún momento del proceso sentiente prevalece sobre los demás y, por tanto, el análisis de la estructura formal del sentir es el análisis, no de la suscitación o de lo suscitante, sino del proceso entero en sus tres momentos. Los tres momentos están igualmente “afectados” por la “impresión” de “algo otro”. Lo mismo en el caso de la aprehensión intelectual. Y entonces el sentimiento y la volición recuperan un papel que antes no tenían.



El inteccionismo zubiriano ya no significa que la intelección determina el sentimiento y la volición, sino que intelección, sentimiento y volición son actos o momentos congéneres. La tendencia habitual a hacer de alguno de esos actos el determinante de todos los demás pierde su fundamento, y con ello la predilección filosófica por una de las tres clásicas facultades psíquicas superiores humanas. Donde esa predilección ha alcanzado más relevancia ha sido en el análisis de los problemas de la vida moral. Pero también es ahí donde se han encontrado con más dificultades. En la actualidad tanto el antiguo “intelectualismo moral”, como el moderno “emotivismo moral”, como el contemporáneo “voluntarismo moral”, al menos en su estado original, están igualmente cuestionados. Cabría preguntarse entonces si el nuevo sentido dado al “inteccionismo” zubiriano ofrece nuevas posibilidades al problema de la vida moral. Dicho de otro modo, ¿valdría la pena o tendría algún sentido hablar de un “inteccionismo moral”?; ¿qué podría significar o cuáles podrían ser sus virtualidades?

#### ¿UN “INTELECCIONISMO MORAL”?

En el primer volumen de la Trilogía, Zubiri comienza analizando el acto de aprehensión humana en su dimensión primordial, es decir, el acto del mero darse cuenta de que las cosas “están presentes” a la conciencia. A este acto llama “intelección”, y al hecho de que las cosas estén presentes, “actualidad”. La actualidad lo es siempre de la “impresión de realidad”. Esta impresión de realidad tiene siempre una estructura, que es la estructura de la “intelección sentiente”. Zubiri la analiza primordialmente. Y una vez completa este análisis primordial, la propia descripción le abre a dos dimensiones aprehensivas más: el sentimiento y la volición. A esto llama finalmente “inteccionismo”. Pero inteccionismo no significa ahora que la intelección determina el sentimiento y la volición, sino que el sentimiento y la volición son dimensiones también arraigadas en la impresión de realidad. Por tanto, es esta impresión de realidad la que posee toda la riqueza aprehensiva humana. Y si en esa riqueza descubrimos alguna dimensión, no sólo cualitativamente “diversa”, sino diversamente “valiosa”, es posible que podamos hablar de un “inteccionismo moral”.

Ante todo, hay una dimensión impresiva en la que se intelen las cualidades de las cosas. Si yo fuera ciego de nacimiento no tendría la intelección del amarillo y, por tanto, no tendría conciencia de esa cualidad. Yo tendría que preguntar a alguien qué es el amarillo, pero no sabría qué es el amarillo inteligido, impreso ante mí. Hay unos sentidos que nos dan unas cualidades de las cosas, unas afectaciones de las cosas, que son determinantes para yo moverme entre ellas. Estas

cualidades inundan todos nuestros sentidos. Todos nuestros sentidos nos dan algún tipo de cualidad. Ver, oír, degustar, tantear, etc. son algunos de los diversos sentidos que Zubiri describe. La descripción de estos sentidos es bastante amplia, porque amplio es el mundo de cualidades a las que se refieren. Podemos llamarle, en términos generales, mundo de cualidades perceptivas, a veces llamado también mundo de cualidades de hecho, a todo ese conjunto de afecciones. Se trata siempre de cualidades de las cosas dadas en impresión de realidad.

Pero, además de estas cualidades, hay otras. La impresión de realidad posee una riqueza que no se agota en las cualidades de hecho. La intelección impresiva de las cosas nos abre a una dimensión de la realidad no meramente perceptiva. Suele hablarse de estimación. Ello podría ser válido, si con ello no nos refiriéramos únicamente a las cualidades aprehendidas por vía emocional, como ha sido usual. Por otro lado, la estimación es un acto bastante complejo; no es un acto primordial. Por eso es preferible seguir hablando de intelección, en el sentido de ser algo dado en impresión de realidad, independientemente de si esa impresión es puramente intelectual o emocional. El inteleccionismo zubiriano, tal como lo hemos definido, lleva a pensar que las cualidades impresivas son a una intelectivas, emocionales y volitivas, porque intelección, sentimiento y volición son actos sentientes cuyo único término formal es la impresión de realidad. Por tanto se trata aquí de fijar la atención en una dimensión de la impresión de realidad, no en reducirnos a un acto de intelección sentiente concreto. Esa dimensión nos hace presente un tipo de cualidades no meramente perceptivas, sino valiosas. Es la dimensión del valor de toda impresión de realidad. No es que el valor sea el sobrenombre de una o varias cualidades impresivas de las cosas. Si así fuera, cabría decir que el valor no es más que una cualidad... Antes bien los valores pertenecen a la impresión de realidad, al lado de las cualidades perceptivas. Ambos son fenómenos primarios, impresivamente primarios. Así pareció entenderlo Zubiri cuando, a propósito del sentido del gusto, afirmó:

En el gusto, la intelección es aprehensión fuitiva (tanto si es gustosa como si es disgustosa). No es la fruición consecutiva a la intelección, sino que es el fruir mismo como modo de intelección, como modo de aprehensión de realidad (IRE 105)

Por tanto, al lado del mundo de los hechos tenemos el mundo de los valores. Los valores son tan primariamente inteligidos como los colores. La aprehensión fruitiva es un claro ejemplo. No se trata de un acto puramente emocional. Se trata, simplemente, de un modo de intelección sentiente.

Ahora bien, los modos de intelección sentiente no se distinguen únicamente por las cualidades que nos ofrecen, sino también por el modo de hacer presente esas cualidades. Es este el punto de máxima importancia, puesto que la distin-

ción entre cualidades y valores no es una mera diferencia de contenidos, sino los términos de los distintos modos de presentación de lo real. La intelección sentiente posee, en efecto, distintos modos de intelección. Estos modos de intelección, como mínimo, son tantos como sentidos. De hecho, lo usual es reducir un modo de presentación a un único sentido. Es el caso de la reducción del modo de presentación de lo que está ante mí a la intelección visual, o del modo de presentación de la nuda realidad a la intelección táctil. Otras veces, en cambio, se trata de modos de intelección que surgen por recubrimiento. Por ejemplo, el recubrimiento de los dos modos de intelección mencionados anteriormente, la intelección visual y la táctil, nos da la presentación de lo real como la “nuda realidad ante mí”. Nos interesa este recubrimiento, porque quizá aquí hemos de fundar el modo de intelección que nos lleva a la dimensión valorativa de la realidad en toda su extensión. Los valores son fenómenos presentes a la conciencia según el modo de intelección frutiva, pero el recubrimiento de este modo con varios otros modos de intelección, nos permite entender la fruición de todas aquellas cualidades no directamente presentes al modo frutivo. Por ejemplo, “puedo tener perfecta intelección frutiva de la estrella polar” (IRE 107), y decir entonces que la estrella polar me gusta, o que es bella. La primera parte del ejemplo es del propio Zubiri. Como él afirma,

todos los modos pueden recubrirse con el modo de presentación del gusto. La realidad, en efecto, no es tan sólo algo presente ante mí, y en su nuda realidad, sino algo también en principio “fruitable” como realidad y por ser realidad. Esta fruibilidad se funda en el modo según el cual la realidad me está presente en el gusto. La vista y el tacto nos dan, como digo, la nuda realidad ante mí, y añadido ahora como fruitable por ser realidad (IRE 107).

Zubiri analiza otros recubrimientos, porque en realidad todos los modos de intelección se recubren unos a otros. Ahora bien, hay un modo de intelección de lo real, que recubriendo a los demás determina modos específicos de intelección. Es el caso de intelección de la realidad “en hacia”, de la intelección direccional de lo real. Dice Zubiri que este modo de presencia de lo real es de la máxima importancia.

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.

Recubriendo la sensibilidad cenestésica, el “hacia” determina en ella una intelección sumamente importante. La cenestesia me da mi realidad como intimidad; esto es, me aprehendo como estando en mí. Pero con el recubrimiento del “hacia”, este estar en mí me lanza hacia dentro de mi propio estar en mí. Y esta intelección de mi propia intimidad en su “dentro” es una intelección del “mí” a través del “estar”: es justo la reflexión... (IRE 108).

Si esto es así, ¿por qué no pensar entonces que la intelección fruibler, recubriendo los demás modos de presentación de lo real, determina también un modo específico de intelección: el sentimiento? La verdad es que esta determinación se parece mucho al “inteleccionismo” que proponía Zubiri más arriba. La única corrección que habría que hacer ya la hemos hecho. Y es que no se trata de que sea la intelección sin más la que determina los demás modos de intelección, sino los distintos modos de intelección, los que se determinan entre sí por recubrimiento. En el propio análisis de la impresión de realidad, Zubiri parece entenderlo así:

Todas estas formas de recubrimiento son auténtico recubrimiento, es decir, cada modo está intrínsecamente y formalmente en los demás como momento estructural de todos ellos. No hay prerrogativa de ningún modo, ni tan siquiera del modo visual. En esta diversidad de modos recubiertos es en lo que consiste la riqueza inmensa de la aprehensión de realidad (IRE 109).

Zubiri ya había dicho algo antes que

la identificación de lo visible y de lo inteligible es filosóficamente falsa: todo modo de presentación de lo real, aunque no sea ni visual ni visualizable, es verdadera intelección, y lo aprehendido en ella tiene su propia inteligibilidad (IRE 105).

Por lo tanto, la intelección fruibler puede poseer una importancia no menor como “analizadora” de la impresión de realidad que la propia intelección visual. Ya vimos que aquel sentido nos ofrece la realidad como fruibler y por lo tanto como diversamente valiosa, mientras que éste nos ofrece la realidad cualitativamente diversa. ¿Qué sucedería si nos faltara ese modo de intelección, este modo de presentación de lo real que llamamos realidad fruibler? Este es un punto que considera Zubiri a propósito de la intelección visual.

Si estuviéramos radicalmente privados de un sentido, independientemente de que estuviéramos privados de las cualidades que dicho sentido puede aprehender, no tendríamos el modo de presentación de lo real propio de este

sentido. Un ciego de nacimiento no sólo no ve los colores, sino que tampoco puede tener la presentación de lo real de los otros sentidos como algo que está “ante él”. No sólo no ve cualidades, sino que está privado de aprehender lo real como algo que está “ante”. El ciego de nacimiento aprehende táctilmente la “nuda” realidad de algo, pero jamás la aprehende como realidad que está “ante” él. Distinta es la situación del ciego que ha sido vidente. En este ciego no hay actualmente visión de los colores, pero existe el acto de aprehender lo real de los demás sentidos como algo real “ante”. La ceguera de los colores no es, pues, idéntica a la ceguera del modo de presentación de lo real “ante” (IRE 109-110).

Esto mismo podríamos decir entonces del sentido del gusto. Si estuviéramos radicalmente privados de ese sentido, independientemente de que estuviéramos privados de las cualidades que dicho sentido puede aprehender, no tendríamos el modo de presentación de lo real propio de este sentido. Más aún, no tendríamos los modos específicos de intelección fundados en la intelección fruyente, por ejemplo, sentimiento. Por lo tanto, el llamado a veces “sentimiento moral” probablemente no sea un fenómeno primario, pero la intelección en el que se funda ese sentimiento sí lo es. Es en este único sentido en el que proponemos hablar de un cierto “inteleccionismo moral”, un nuevo modo de hablar de “sentido moral”. “Sentido” porque es un modo de intelección sentiente, “moral” porque según esa intelección, la realidad se presenta como realidad valiosa.

Una consecuencia de este modo de ver las cosas es el siguiente. Últimamente se ha hablado mucho de la educación emocional como modo de educación moral. El tema tiene mucho interés, y parece una vía muy cierta y muy prometedora. Pero la educación moral no es sólo resultado de una educación emocional. Esta vía nos llevaría a un “emotivismo moral”, y la contraria a un “intelectualismo moral” o a un “voluntarismo moral”. En realidad todos los sentidos poseen relevancia moral, puesto que todos nos dan modos de sentir determinantes para nuestra instalación en la realidad, para nuestro saber estar en la realidad. No obstante, especialmente importante es aquí el sentido del gusto, es decir, la fruición. Los sentimientos son ya elaboraciones complejas. Lo mismo se podría decir de los juicios, que siempre llegan demasiado tarde. Zubiri ha dejado escrito algo sobre ambos aspectos, poco, pero algo. Todo ello requiere ser pues completado en la dirección de ese que hemos llamado “inteleccionismo moral”.

## CONCLUSIÓN

El “inteleccionismo” zubiriano no puede significar que la intelección determina el sentimiento y la volición, como si se tratara de un proceso. “Intelección”

tiene que significar la unidad primaria de los distintos modos de sentir la realidad, recubiertos unos con otros. Todos los modos de sentir la realidad son momentos de una misma “intelección sentiente” (cf. IRE 110). Dicho de otro modo, la intelección sentiente es una estructura unitaria en cuanto fundamento de la diversidad de modos de presentación de lo real. Si ello no fuera así, si los modos de presentación de lo real fueran autónomos y, por tanto, determinados unos por otros extrínsecamente, entonces de lo que habría que hablar es de “intelectualismo”, “sentimentalismo” o “voluntarismo”. Ya vimos que no es así.

La tendencia a considerar alguno de los actos intelectivos como determinante de los demás ha sido muy frecuente en el análisis de la vida moral. El “intelectualismo moral”, el “emotivismo moral” y el “voluntarismo moral” son las tres interpretaciones más frecuentes en la historia de la ética occidental. Sin embargo, hoy están igualmente cuestionadas. Por eso, apoyados en el inteleccionismo zubiriano, hemos propuesto hablar de “inteleccionismo moral”. No sólo la intelección, el sentimiento y la volición tienen relevancia moral, sino la previa intelección primaria de la impresión de realidad. La impresión de realidad posee una riqueza que no se agota en un único modo de intelección. Esta riqueza se puede concretar en dos dimensiones: las cualidades de hecho y los valores. Ambas dimensiones son aprehendidas intelectivamente, es decir, son término de intelección sentiente. Por lo tanto, la llamada educación moral no es sólo educación emocional o intelectual, sino primariamente educación de los diversos sentidos, de los diversos modos de sentir. En este sentido, especial es la educación del sentido del gusto, es decir, la fruición.

CARLOS A. POSE VARELA