

B4568
Z84B4

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACIÓN
DOCTORADO EN FILOSOFÍA
MERIDA

**La intelección y tiempo psíquico en la
teoría de la Inteligencia Sentiente de
Xavier Zubirí**

*Interpretación de la vinculación entre intelección y tiempo
psíquico en la comprensión trascendental de la realidad
de los hechos como “siendo”*

TESIS DOCTORAL
Tutor: Doctor: Leonardo Rujano
Tesista: Elisabeth Virginia Benítez Rosales

Mérida - 2014

A Él, en quien confío.

A mis padres, a mis hijos y a Ray.

AGRADECIMIENTOS

Deseo expresar mi agradecimiento a todas aquellas personas que de una u otra forma han hecho posible la elaboración de esta investigación. Muy especialmente al Doctor Leonardo Rujano, por su apoyo y guía así como por las permanentes y acertadas observaciones que suministro a este trabajo de tesis.

A los Doctores Mauricio Navia Antezana y Luis Alfredo Angulo de la Facultad de Humanidades que orientaron mi camino hacia este proyecto personal cuya culminación veo plasmada en este trabajo, el cual posee un significado personal que va más allá del reto académico y profesional que implico.

A mis profesores del Doctorado de Filosofía: Dr. Aníbal Rodríguez, Agustín Rodríguez, Edgar Moros Ruano, Ramón Jáuregui y Miguel Montoya y a mis respetables jurados de candidatura Dra. Aixa El Jurí Febres y al Dr. Carlos Mattera.

A Fonacit y Fundayacucho por el financiamiento para el inicio de mis estudios doctorales.

Al Consejo de Estudios de Postgrado (CEP) de la Ilustre Universidad de Los Andes, por el sufragio otorgado en orden a mi condición como Becaria académica de la Catedra Historia de la Filosofía de la Escuela de Medios Audiovisuales.

Al Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico, Tecnológico y de las Artes (CDCHTA) de la Ilustre Universidad de Los Andes, por el financiamiento otorgado a esta tesis Doctoral bajo el proyecto No. H-1457-13-06-ED aprobado en reunión de fecha: 23 de Julio de 2013.

Contenido

Índice de siglas.....	6
Introducción.....	7
Capítulo I. La obra filosófica de Xavier Zubirí.....	10
Introducción.....	10
1. Cuestiones previas	14
1. 1 Vida y obra de Xavier Zubirí.....	14
1.2 Contexto histórico – filosófico de su obra. La superación del idealismo	19
1.3 Influencias filosóficas en la obra Xavier Zubirí	24
1.4. Conceptos fundamentales: realidad, tiempo, accionar noérgico y trascendentalidad en la teoría de la Inteligencia Sentiente.....	33
1.5 El interés por la definición del tiempo.....	40
Capítulo II. La intelección	43
Introducción.....	43
1. La intelección en la Filosofía Aristotélica	46
1.1 Intelección del tiempo	55
1.2 Coincidencias entre Zubirí y Aristóteles en torno a la intelección.....	58
2. Intelección en la obra filosófica de Xavier Zubirí.....	62
2.1 La intelección en la obra "Inteligencia y realidad"	65
2.2 La Intelección en la obra "Inteligencia y logos"	79
2.3 Intelección en la obra: "Intelección y razón"	89
2.4 Estructura formal de la unidad de la Intelección Sentiente	104
Capítulo III. Intelección y tiempo en la obra de Xavier Zubirí.....	108
Introducción.....	108
I. La filosofía del tiempo de Xavier Zubirí	110
1. El tiempo psíquico	120
2. El tiempo humano	124
3. El concepto modal de tiempo	129
4. Intelección y tiempo en la obra de Zubirí.....	135
4.1 La unidad del acto de temporeidad e intelección	138
4.2 La unidad del logos y la temporeidad	140
4.3 La unidad de razón y temporeidad a través del conocimiento.....	143
Conclusión	147
Bibliografía	187

Obras de Xavier Zubirí	187
Obras sobre Zubirí.....	189
Otras obras consultadas	191

**UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACIÓN
DOCTORADO EN FILOSOFÍA
MERIDA**

La intelección y tiempo psíquico en la teoría de la Inteligencia Sentiente de Xavier Zubirí

"Una interpretación de la vinculación entre intelección y tiempo psíquico para la comprensión de la realidad de los hechos como "siendo".

Autora: Msc. Elisabeth Benítez
Tutor. Dr. Leonardo Rujano

Resumen

Esta investigación busca interpretar la vinculación de la intelección con el tiempo psíquico como el medio que permite la comprensión trascendental de la realidad de los hechos como *siendo* en el tiempo, con lo que se pretende indagar si efectivamente el acto intelectivo constituye el accionar noérgico en que se funda la actualidad primaria de lo real en el mundo, en términos de la teoría de la "*Inteligencia Sentiente*" de Xavier Zubirí. Para ello, se analizan dos obras del autor: la trilogía de la "*Inteligencia Sentiente*" y "*Espacio tiempo y materia*" a fin de determinar del rol de la intelección del tiempo psíquico en la comprensión de la realidad. Esta determinación nos permite concluir que la intelección del tiempo psíquico entendida como carácter durativo de la inteligencia es la que se despliega como momento de la realidad y la que apertura el campo del tiempo para permitirle al ser, considerado trascendentalmente, que pueda ser develado en su esencia como *siendo*. El trabajo consta de tres objetivos, para cuyo logro se efectúa primero, el análisis de la obra del autor y su contexto de desarrollo a fin de conocer desde las principales influencias filosóficas, de dónde surgió el interés por el estudio del tiempo y el origen de su concepciones de intelección y realidad, y conocer el papel del accionar noérgico, todo dentro de la teoría de la *Inteligencia Sentiente*. A continuación, se examina la estructura de la obra de Zubirí sobre el tiempo, a fin de delimitar al tiempo psíquico, por lo que enfocamos el estudio como lo plantea el autor en sus tres conceptos: estructural, descriptivo y modal, haciendo énfasis en este último con base al cual se indaga en la función intelectiva del tiempo psíquico y acerca de él *cómo* el accionar noérgico se funda en la intelección primaria de lo real en el mundo, todo ello conforme a la teoría de la *Inteligencia Sentiente*. Y finalmente, con base en el estudio de la intelección en relación con la realidad, el logos y la razón se interpreta la relación entre intelección y tiempo psíquico. **Palabras clave:** Intelección, Tiempo psíquico, Inteligencia Sentiente, Realidad.

Índice de siglas

Obras de Xavier Zubirí	
Inteligencia Sentiente. Inteligencia y Realidad	IS-IR
Inteligencia y Logos	IL
Inteligencia y Razón	IR
Sobre la Esencia	SE
Cinco lecciones de Filosofía	CLF
En torno al problema de Dios	ETAPD
Naturaleza, Historia y Dios	NHD
Espacio, Tiempo y materia	ETM
La Idea de Naturaleza. La Nueva Física	LNF
Ciencia y Realidad	CR
Hombre y Dios	HD
Filosofía primera	FP
Estructura Dinámica de la Realidad	EDDR
Sobre el hombre	SH
Sócrates y la sabiduría griega	SSG
Los problemas fundamentales de la metafísica occidental	PFMO
Cursos Universitarios Vol.I	CU.I
Respectividad de lo real	RR
Notas sobre la inteligencia humana	NIH
Hombre, realidad, persona	HRP

Introducción

Conforme lo establece Tomás Ellakuria, para el ejercicio práctico de la filosofía es menester despojarnos de artificiosidades¹, así podremos encaminarnos a realizar una investigación como la presente donde se aspira efectuar la interpretación del vínculo entre dos fenómenos colosales como lo son el tiempo y la intelección en términos de la teoría de la *Inteligencia Sentiente* de Xavier Zubirí.

A nuestros efectos, la investigación que proponemos se presenta como una actividad que se basará en la asociación de dos elementos intelección y tiempo psíquico desde la perspectiva expuesta en teoría de la inteligencia sentiente de Xavier Zubirí. Esta teoría constituye la base en la cual hemos inscrito nuestro trabajo. y que servirá de sustento para afrontar una indagación que se propone analizar y posteriormente interpretar el elemento que vincula estos dos términos mediante una aproximación inicialmente dirigida a confrontarlos con la realidad de los hechos “*siendo*”, entendida ésta en cuanto sistema abierto constituido por notas o realidades sustantivas y operativas en dinámicas de respectividad.

Así, acordes a lo que expone Zubirí en su obra: “*Sobre el hombre*”² entendemos que: “(...) *la vida no es simplemente un sistema de urgencias, sino también un pausado, ingente y quiescente esfuerzo por encontrar la verdad de la realidad*”, en su ámbito, aspiramos a desentrañar este nexo que será posteriormente interpretado en orden al significado que posee entre estas dos unidades que serán mesuradamente apreciadas en su justa magnitud, por ello, el abordaje propuesto nos remite a la praxis de la conciencia humana en la realidad, una realidad que debe ser entendida en un sentido ampliado, no como un conjunto unívoco de hechos patentes, sino como una universalidad de latencias o un amplio sistema de notas que constituirán realidades sustantivas y dinámicas abiertas desde la realidad humana .

¹ (...) para así poder acceder a un nivel de conciencia de nosotros mismos más claro y despejado, desde el cual poder reconsiderar todas nuestras actuaciones a la luz de alguna verdad sentida como más netamente propia” (Ellakuria, Tomas. “Filosofía práctica o una filosofía para la vida”. En Revista apuntes filosóficos. Vol. 20, No. 39. Escuela de Filosofía. Universidad Central de Venezuela. Caracas – Venezuela. 2011. [Disponible en http://saber.ucv.ve/ojs/index.php/rev_af/issue/view/219] [Consultada el 20-6-2013]

² Zubirí Xavier, “*Sobre el hombre*”, Alianza Editorial y Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1986.

El abordaje filosófico del primer elemento a estudiar: la intelección, será sustentado en la recomendada escucha o atención de ésta “de” y “en” la realidad, como es visible en la exhortación que se decanta en la obra del filósofo vasco. Aspiramos a realizar una indagación del ámbito estructural de la noción en la obra de Xavier Zubirí, al tiempo en que habremos sondeado su fuente en Aristóteles y verificado las coincidencias a que hubiere lugar.

Seguidamente con respecto al tiempo psíquico nos remitimos al marco investigativo, e interpretativo de este concepto en la obra de Xavier Zubirí contestes en que en el mismo se consolida la herencia de la tradición filosófica cuando su estudio se bifurca en dos direcciones: tiempo físico o cosmológico y tiempo psíquico o de la conciencia, los cuales confluyen en una realidad que se plantea desde una perspectiva netamente humana.

Así aspiramos a efectuar la interpretación del fenómeno del tiempo sin obviar la ontología que le sustenta. Estimamos también que nuestra investigación pueda ser concebida como el esbozo de una investigación fenomenológico – interpretativa que se inscribe en el hecho de tratar un fenómeno que permea el accionar humano y además en que ambas nociones de tiempo (tiempo físico o cosmológico y tiempo psíquico o de la conciencia) indefectiblemente coinciden en la conciencia cuando sus configuraciones van conformando nuestras acciones permanentemente, y es en esto en lo que se centra el interés de Zubirí, en la reflexión de esta confluencia de la dicotomía tempórea en la inteligencia.

Por otra parte, concentrados ya en el tiempo desde su perspectiva psíquica y en la reflexión del tiempo como “envolvente o modo de ser” en su acepción del “tiempo modal”, efectuaremos una cartografía referencial de la estructura que plantea para proceder a vincularla con el accionar intelectivo como uno de los elementos sobre cuya base construiremos nuestra investigación.

Así enfocados en el ámbito estructural del concepto de intelección, con miras a interpretar su nexo con el tiempo psíquico en la teoría de la *Inteligencia Sentiente* de Xavier

Zubirí. Suponemos que este nexo conlleva a la comprensión trascendental de la realidad de los hechos como “*siendo*”, e intentamos dilucidar, si el acto intelectivo constituye el accionar noérgico en que se funda la aprehensión primordial de la realidad en el mundo, igualmente efectuaremos una aproximación filosófica al ser del tiempo en la realidad como fundamento de todo ulterior conocimiento que parte de un acto humano.

Para ello en este trabajo expondremos tres capítulos los cuales se reseñan a continuación: un primer capítulo que va desde sucinta narración descriptiva de la obra filosófica del autor y su contexto (a fin de evidenciar el valor filosófico de su obra), pasando seguidamente a efectuar el reconocimiento de aquellos autores que se han identificado como influencias determinantes para el desarrollo de la misma, para ir luego a la exposición de los conceptos fundamentales para la comprensión del tema seleccionado, y llegar a decantar de dónde surge el interés por el tema del tiempo.

En un segundo capítulo analizaremos el concepto de intelección, tocando la obra de Aristóteles por considerar, como antes otros han expuesto, que el eslabón aristotélico está presente en la obra de Xavier Zubirí y es determinante para la consolidación de su idea de intelección, la cual analizaremos detenidamente en este mismo capítulo.

Finalmente, cerraremos en un tercer capítulo con el análisis de la obra sobre el tiempo donde proyectamos el establecimiento del vínculo entre la intelección y el tiempo psíquico en la obra filosófica del autor, previa a su interpretación cuya exposición se efectuará en las conclusiones generales de nuestro trabajo.

CAPÍTULO I. La obra filosófica de Xavier Zubirí

Introducción

El interés por el fenómeno del tiempo ha propiciado la confluencia de la filosofía y la ciencia la cual en su intento por hacer que prevalezca la visión óntica del fenómeno ha limitado el acceso a todo aquello que permanece latente dentro del mismo; comprenderle toca los mismos cimientos de la estructura científica y un proceso de retorno a las cosas mismas que observamos en la mirada de Zubirí quien desarrolla su filosofía apostando por la superación del idealismo reduccionista en un viraje de la visión imperante hasta el momento³.

³Fowler, Thomas B., S.C.D "The great paradigm shift: Xavier Zubirí and the scientific revolution, 1890-1901". Issue of "Faith & Reason" 1994. Consultada en: <http://www.ewtn.com/library/ACADEMIC/FR94203.HTM> en 29/4/14

Science and Nature in the 20th Century: The Collapse of Reductionism

Reductionism has been a strong undercurrent throughout the history of science as well as philosophy. Laplace's Demon is, in a sense, the ultimate expression of it and thus of classical physics and 19th century science in general. The goal, as Zubirí and others have pointed out, is to reduce biology to chemistry, chemistry to physics, and then, knowing the ultimate particles and the most fundamental laws, together with the necessary initial conditions, rebuild all of science and, by implication, of reality. The dogmatic nature of the identification of science with reductionism and strict determinism may have been apparent to 19th century scientists and philosophers; but since science was inconceivable otherwise, there was little serious discussion of the matter. A commonly drawn corollary is a radical realism: the world really is made up of the ultimate particles and the laws governing them; even God perceives the world this way. Hence, for theologians, reductionism tended to mean that the laws of physics were the "mind" of God, who thus was turned into the super physicist—ironically, the ultimate realization of Laplace's Demon.(...)

Development of quantum mechanics a scant 20 years later was the fatal blow. In place of the familiar absolutes of position and momentum, Schrodinger's equation yielded as its solution a wave function which gave only probability distributions for these quantities. Worse, Heisenberg's Uncertainty Principle revealed a complementarity between position and momentum, and between time and energy, such that the product of uncertainties in them had a lower bound ($\Delta p \Delta x \geq h/4\pi$). The new edifice of physics built upon this foundation, including such paradoxes as the interference of single particles, tunneling, the concept of virtual particles, and quantum activity of the vacuum, has been verified to an extremely high degree by experiment and has permitted physicists to construct vast theories describing the creation and evolution of the universe, going back to the limit of Planck time, 10⁻⁴³ second after the Big Bang. There is in fact a double blow to classical ideas of science: first, deterministic laws are replaced by statistical laws; and second, exact boundary conditions are in most cases replaced by boundary conditions with a lower bound of uncertainty. This latter is particularly important because it means that even with deterministic laws strict reductionism is impossible, and therefore implies that complexity in the world must be irreducibly hierarchical.

Early on, Zubirí understood the profound change which had occurred, and moreover, realized that it was not a degradation of science, but a giant purification step which freed science from its unnecessary (and probably false) metaphysical baggage (...)

Indetermination seems to be what is most opposed to the character of all scientific thinking . . . to renounce determinism would be to renounce causality, and with it, everything that has constituted the meaning of science from Galileo up to the present day.

But in fact, as Zubirí perceived, science understood in such terms was in reality a mixture of pure science and spurious metaphysical notions, 16 and that causality is a much broader concept than determinism: "Causality is not synonymous with determinism; rather, determinism is a type of causality." 17 Forty years later he made an observation that is particularly relevant to chaotic system behavior:

Zubirí no es ajeno a la permanente reflexión filosófica en torno al tiempo y su aporía⁴, así, frente a la dicotómica presentación del tiempo que algunos citan como: tiempo

Zubirí himself recognized that collapse of reductionism was inevitable in light of scientific developments of the 20th century, and he clearly stated the philosophical reasons why it was untenable [...] It would be a great error to think that the transcendental structures of being depend only upon the structure of electrons or inanimate matter. We always tend to believe, when alluding to love or persons, that we are speaking of things anthropomorphically and metaphorically; and that what really matters are the electromagnetic fields and the electrons. But why? Are these other things not realities? . . . Very different are the dynamic structures of local movement, of physical phenomena, of a living thing, of a human person, to say nothing of history and human society as a whole.

[15]NHD *Op. Cit.* p.252

[16]NHD *Op. Cit.* p.253

[17]NHD *Op. Cit.* p.256

[19] Inteligencia y logos (Madrid: editorial Sociedad de Estudios y Publicaciones / Alianza, 1982), p 138-139. (edición española). Openness in Zubiri's philosophy refers to the radical incompleteness, as it were, of things as actualized in the human intellect, the inability to treat them as completely isolatable

⁴⁴ Aristóteles presenta las aporías como pruebas que podrían indicar a la sospecha de "que [el tiempo] no es en absoluto o es apenas y oscuramente, , οτι μενο υν η ολως ουκ η μολις αμαυδρως (217b32-33). Al finalizar su exposición, señala que el objeto del recorrido de las aporías lo han constituido las propiedades del tiempo (218a30-31). Ni en este final ni en parte alguna del Tratado se recoge – en referencia a la aporética inicial – la fórmula que usualmente enlaza en los tratados aristotélicos la sección dialéctica con la exposición: "puesto que aparece ser sobre todo [...] se ha de examinar [...] (επεί δοκει μάλιστα ει ναι)[...] οκπέον" [...]Por el contrario, encontramos tal fórmula en el estudio del lugar (210b34) y, dentro del propio tratado del tiempo, al concluir las observaciones doxográficas subsiguientes a la exposición de las aporías (218b9-10)

Esta ausencia y este hiato entre aporética y exposición, como indicábamos, no pueden hacernos perder de vista el sentido que el recorrido de las aporías posee dentro de las exposiciones aristotélicas. Reconocer que las aporías han de reflejar en modo destacado la problemática inherente al fenómeno del tiempo exige no despojar al tratado de su aporética inicial y más bien tratar de reconstruir una estructuración entre aporética y exposición propiamente dicha, que sin duda no es habitual en los tratados aristotélicos. (...)

La primera aporía (217b33-218a3) señala que tanto el tiempo infinito como cualquier tiempo que consideremos está compuesto de pasado - que ya no es - futuro - que aún no es- ¿Cómo podría participar de la existencia de algo compuesto de no seres?

La segunda aporía (218a3-8) parece salirle al paso a una objeción que pudiera hacerse a la primera. En efecto, el tiempo, en cuanto todo divisible en partes, debería implicar que o bien todas o bien algunas de sus partes son. Pero ni el pasado ni el futuro, que constituyen las partes en las que se puede dividir el tiempo, son. A ello podría objetarse: el ahora es. Más el ahora no constituye una parte del tiempo. En efecto, el todo debe estar compuesto por las partes y la parte puede medir el todo. Sin embargo, ni el tiempo parece estar compuesto de horas ni el ahora mide el tiempo.

La tercera aporía (218a 8-30) parte de la evidencia del carácter diferenciador del ahora entre pasado y futuro; y se pregunta si el ahora permanece uno y el mismo, o es siempre diferente. Ambas tesis parecen insostenibles. Si defendemos la primera, es imposible dar razón de la divisibilidad del tiempo en lapsos y de la relación de anterioridad y posterioridad que el tiempo exhibe. Por un lado, en efecto ¿cómo podríamos delimitar un lapso mediante este ahora que permanece único e idéntico, si la delimitación exige dos horas? Por otro lado, ¿cómo podríamos decir que algo es posterior o anterior a algo si sólo hay un único ahora que permanece siempre el mismo? Todo sería simultáneo.

físico frente al tiempo del alma, tiempo de la vida frente al tiempo humano, tiempo de la naturaleza y tiempo del hombre entre otras acepciones que vienen a ser complementadas más recientemente con categorías como tiempo histórico, tiempo biológico y tiempo social, Zubirí plantea una clasificación de tiempo cosmológico y tiempo humano dentro de la que se encuentra la clasificación del tiempo psíquico que ahora nos ocupa.

La comprensión de su filosofía sobre el tiempo implica el estudio de su extensa obra, sin embargo, consideramos que a objeto de comprender su concepción filosófica sobre el tiempo es menester examinar principalmente dos de sus obras fundamentales: la obra *Espacio, Tiempo y Materia*⁵ y el tríptico de la llamada *Inteligencia Sentiente*⁶ y en la primera obra el autor estudia entre otros temas lo que identificará como tiempo físico y tiempo humano, en cuya clasificación se encuentra el tiempo psíquico de interés en este trabajo de tesis, mientras que en la segunda desarrolla el tiempo conecta al tiempo a las modulaciones de la conciencia lo que vincula directamente al tiempo con el accionar intelectivo de interés en nuestro estudio.

Tampoco puede aceptarse la segunda posibilidad, es decir, que el ahora sea siempre diferente. La multiplicidad sucesiva de horas que implica esta tesis obliga a admitir la destrucción del ahora anterior para que sea el posterior, pues dado que el ahora es siempre diferente, no cabe que los horas existan simultáneamente (dos horas simultáneas son el mismo ahora). Lo cierto es que el ahora en sí mismo no puede dejar de existir, pues no es posible que el ahora sea y no sea al mismo tiempo. Además, en otro diferente tampoco puede destruirse. Como no hay contigüidad entre los horas, entre un ahora y el posterior ahora en que aquél se destruiría, habría siempre potencialmente infinitos horas que existirían simultáneamente con el primer ahora, lo cual es imposible.

Mantener que estas aporías son expresiones de la experiencia primitiva o vulgar del tiempo, de la actitud natural – es decir pre - filosófica – ante el tiempo, no parece tarea fácil. Por el contrario, para la actitud natural, el tiempo parece ser una “magna realidad sustancial” según señalaba X. Zubirí [21] Los filólogos, en efecto, han demostrado cómo si bien el tiempo no tiene un lugar tradicional en el mito griego [22], ni gran relevancia en Homero [23], posee para el griego del siglo v “massive and overpowering reality” [24]. Bastaría recoger el testimonio de los trágicos para confirmarlo. El tiempo amenaza, vive a nuestro lado, ve, oye, destruye todo finalmente. El tiempo, así sustentivado, revela, descubre, es testigo y supremo poder y, por ello, juez terrible. Mira penetrantemente, Οὗ βλεπει (Aoiz, Javier, “Alma y tiempo en Aristóteles”. Editorial Equinoccio. 2006. 42-43p)

⁵ Zubirí, Xavier. “*Espacio, tiempo y materia*”. Tiempo. Edición de Antonio Ferraz Fayos. Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubirí, 1996.

⁶ Zubirí, Xavier. “*Inteligencia Sentiente. Inteligencia y realidad*”. Madrid: Alianza Editorial - Sociedad de Estudios y Publicaciones. 1980.

En este capítulo observaremos que en su obra filosófica sobre el tiempo Zubirí evidencia claramente la impronta de Aristóteles⁷ quien es el primero que relaciona el tiempo con el movimiento y definirle como su medida. La totalidad de su reflexión en el “Tratado de la Física” será fundamental para la filosofía y la física posterior, su análisis sobre “los ahoras” permite enfocar la mirada en la percepción del paso del tiempo resaltando que éste tránsito aunque no se identifica con el movimiento, lo implica, y esto será determinante en la consolidación del vínculo entre intelección y tiempo en el filósofo vasco.

Vemos también que en la filosofía de Zubirí emerge otra interesante particularidad que implica también éstas estructuras (intelección y tiempo) ya que el autor vasco convoca a la comprensión trascendental de la realidad de los hechos como *siendo* a partir de la comprensión del accionar noérgico (es decir, a partir del accionar en la realidad de las cosas que *están* en ella) a través de su teoría de la *Inteligencia Sentiente* mediante la cual las cosas alcanzan su actualidad, dándole al tiempo el carácter de *forma gerundiva de la actualidad de lo real en el mundo*⁸ que le *adscribe* (sí podemos emplear esta expresión) a cada forma de cada modo de realidad. Con esto, la intelección del tiempo es escindida de la fugacidad del instante y será comprendida trascendentamente, es decir, dentro del dinamismo de la realidad en función de la cual está, es decir: *siendo*.

Es así, como a partir de la localización desde la raíz de nuestro interés investigativo nos concentraremos en efectuar una indagación que transcurre necesariamente hacia una reconstrucción inicial histórico – filosófica puesto que en ella se aspira a conocer la obra, el propósito y las principales influencias que han dejado su impronta en la labor del autor

⁷ La física Aristotélica como hemos analizado distingue el tiempo del instante y del intelecto. Con la sentencia contenida en Física IV 218 a 1-30: “*Que no es totalmente, o que es pero de manera oscura y difícil de captar, lo podemos sospechar de cuanto sigue. Pues una parte de él ha acontecido y ya no es, otra está por venir y no es todavía, y de ambas partes se compone tanto el tiempo infinito como el tiempo periódico*”. Pero parece imposible que lo que está compuesto de no ser tenga parte en él” se realiza la articulación primera del tiempo a la experiencia humana y se avizora la percepción de esta comprensión de la existencia como un valor esencial para la comprensión del ser desde la temporalidad. [Aristóteles, “Física” IV. 218 A1-30. (Cita al pie 398) [112] “Exposición magistral de la aporía del tiempo. El tiempo no puede ser visto ni desde el pasado ni desde el futuro, sino sólo desde ese presente puntual y evanescente que los divide, lo único que realmente es”. La edición empleada en este trabajo es: Aristóteles. “Física”, 1995. Traducción y notas: Echandía, G. 148p]

⁸ “*El carácter gerundial del ser no es una unidad temporal cursiva, sino algo puramente modal, previo por tanto a toda transcurriencia: es que el ser, en cuanto tal, es tempóreo*”. Zubirí, Xavier. “*El concepto descriptivo de tiempo*”. Realitas II. Madrid, España: Fundación Xavier Zubirí. 1976-1977 p.28

seleccionado, mientras que advertimos perentorio realizar una reflexión que justifique el interés por el estudio del tiempo en su obra, por ello hemos previsto estructurar este primer capítulo con elementos que serán fundamentales los cuales son: i) Un breve recorrido por la vida y obra filosófica de Xavier Zubirí; ii) El contexto filosófico de su obra, la superación del idealismo; iii) La influencia de Ortega y Gasset, Martín Heidegger y Aristóteles, y finalmente; iv) El interés del autor por el estudio del tiempo; v) La Inteligencia Sentiente de la realidad y el concepto de “noergía”.

1. Cuestiones previas

1. 1 Vida y obra de Xavier Zubirí

En 1898 José Xavier Zubirí nace en España en San Sebastián. De su educación se sabe que realizó sus estudios básicos en su lugar de origen para posteriormente ingresar al Seminario Diocesano. En 1920 publica su tesis para optar al título de Licenciado Superior en filosofía en la Universidad Católica de Lovaina en Bélgica, titulada: “*Le Problème de l'objectivité d'après Ed. Husserl. I. La logique pure*”⁹ de allí parte a continuar con sus estudios en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central de Madrid (hoy Universidad Complutense de Madrid) donde entre 1921 y 1922 y una vez recibido bajo la tutoría de José Ortega y Gasset, quien recién llegado de Alemania iniciaba su magisterio en Filosofía, se titula Doctor en Filosofía con la tesis “*Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*”¹⁰

Podemos decir que su producción intelectual se puede organizar en tres grandes partes y así lo afirma también Ignacio Ellacuría (1930- 1989) - filósofo y amigo del autor - los cuales se estructuran tanto por las notas apreciativas de su obra como por las principales influencias que se conocieron de su trabajo para cada uno de los momentos:

- Entre 1920 y 1928 influido por Edmund Husserl (1859- 1938) y por Ortega y Gasset (1883- 1955)
- Entre 1928 y 1945 cuando viaja a Friburgo y es recibido por Martín Heidegger (1889 – 1976)

⁹ Zubirí, “*Le Problème de l'objectivité d'après Ed. Husserl. I. La logique pure*”. Tesis de grado, 1921-1922.

¹⁰ Zubirí, Xavier. “*Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*”. Ediciones El Escorial - Revista Bibliotecas y Museos. 1940

- Entre 1946 y 1983 cuando entretienen situaciones académicas y políticas y resulta la publicación de "Sobre la esencia" e "Inteligencia Sentiente"

Otra categorización de su obra filosófica es la que enfoca la misma en tres grandes áreas: una metafísica, en la que se retoma "*la sustancia*" considerada por el propio Zubirí ontológico - metafísica; una epistemología en la que resalta la esencia de toda inteligencia es su capacidad de aprehender lo real y una cosmo - antropología que aspira a superar el dualismo antropológico y el monismo material.

Por otro lado, haciendo una revisión a la obra de Carmen Castro (1912- 1997) "*Xavier Zubirí: Breve recorrido de una vida*"¹¹ y a una de las varias obras de su amigo Ignacio Ellacuría: "*Aproximación a la obra filosófica de Xavier Zubirí*"¹² encontramos que es posible también organizar la disposición de su obra filosófica en primer lugar tomando las obras que tratan el problema de la inteligencia a partir del año 1976 y que culmina con la publicación de su obra: "*Inteligencia Sentiente*"¹³; su obra sobre la realidad que comienza en 1962 con la publicación de "*Sobre la esencia*"¹⁴ y dentro de la que destacan obras importantes como el libro "*Estructura dinámica de la realidad*"¹⁵ distintos artículos como "*Respectividad de lo real*"¹⁶ y "*Estudios cosmológicos*" y que cierra con la publicación póstuma de "*Espacio, tiempo y materia*"¹⁷ una obra sobre el problema de Dios, denominado así de forma constante en sus distintas obras, un tema que se inicia en la juventud del autor y entre cuyas obras cuenta: "*En torno al problema de Dios*"¹⁸, "*El problema de Dios*", "*El problema filosófico de la historia de las religiones*"¹⁹ y que cierra con "*El problema teológico*

¹¹ Castro, Carmen, "*Xavier Zubirí: Breve recorrido de una vida*". Editorial Fundación Xavier Zubirí. 1992

¹² Ignacio Ellacuría: "*Aproximación a la obra filosófica de Xavier Zubirí*". Fundación Xavier Zubirí. 1970

¹³ Zubirí, Xavier. "*Inteligencia Sentiente. Inteligencia y realidad*". Madrid: Alianza Editorial - Sociedad de Estudios y Publicaciones. 1980. p.288

¹⁴ Zubirí, Xavier. "*Sobre la esencia*". Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1962. 521 pp. Existe una traducción Inglesa "*On Essence*". Translation and Introduction by A. Robert Caponigri. Washington: The Catholic University of America Press, 1980. p. 529

¹⁵ Zubirí, Xavier. "*Estructura dinámica de la realidad*". Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubirí, 1989. VI - 356 pp. Presentación de Diego Gracia (pp. III-VI)

¹⁶ Zubirí, Xavier. "*Respectividad de lo real*", en *Realitas. III-IV*, 1976-1979. Sociedad de Estudios y Publicaciones. Ed. Labor. Madrid 1979, [pp. 13-43]

¹⁷ Zubirí, Xavier. "*Espacio, tiempo y materia*". Tiempo. Edición de Antonio Ferraz Fayos. Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubirí, 1996. p.724

¹⁸ Zubirí, Xavier. "*En torno al problema de Dios*". Revista de Occidente 149 (1935): 129-159. Reimpresiones: Naturaleza, Historia, Dios. Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones. Madrid 1987, (9na ed.),[pp. 417-454]

¹⁹ Zubirí, Xavier. "*El problema filosófico de la historia de las religiones*". Edición de Antonio González. Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubirí, 1993. p.404

*del hombre: el cristianismo*²⁰; así mismo encuentra espacio en su obra filosófica el tema del hombre, lo que no indica que su obra hubiere producido un trabajo sobre antropología, es más bien sobre metafísica en lo tocante al tema del hombre y que se inicia con obras tales como “*El origen del hombre*”²¹ (1964) “*El problema del hombre*”²², “*El problema teologal del hombre*”²³ y que cierra con “*Sobre el hombre*”²⁴ obra póstuma del autor. Finalmente versa su obra también sobre historia y filosofía, contiene obras claves entre las que contamos: “*Sobre el problema de la filosofía*”²⁵, “*Hegel y el problema metafísico*”²⁶ dos escritos que se incluirán posteriormente en “*Naturaleza, historia y Dios*”²⁷ y que son: “*Qué es saber*” y “*La filosofía y la justificación de su objeto*” y una obra de publicación póstuma: “*Problemas fundamentales de metafísica occidental*”²⁸

De tal forma que recibido de Doctor en Filosofía, publicará de su maestro el artículo: “*Ortega, maestro de filosofía*” en el que declara: “*Ortega ha sido maestro de la acogida intelectual, no solo por la riqueza insólita de su haber mental, sino por el calor de su inteligencia amiga*”²⁹

Leemos en Ellacuría³⁰ que entre los años 1928 y 1931 viaja a Alemania donde completa su formación filosófica con Husserl y Heidegger al tiempo en que recibe formación en Física teórica de la mano de tres premios nobel: Max Planck (1858- 1947), Erwin Schrödinger (1887 - 1961) y Albert Einstein (1879- 1955).

²⁰ Zubirí, Xavier. “*El problema teologal del hombre*”, en Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Lachner en su 70 cumpleaños. Ed. Cristiandad. Madrid 1975, [pp. 55-64]

²¹Zubirí, Xavier. “*El origen del hombre*”. Revista de Occidente 17 (1964) [pp.146-173].

²² Zubirí, Xavier. “*El problema del hombre*”. Índice de Artes y Letras 120 (1959) p.3-4

²³ Zubirí, Xavier “*El problema teologal del hombre*”, en Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Lachner en su 70 cumpleaños. Ed. Cristiandad. Madrid 1975, [pp. 55-64].

²⁴Zubirí, Xavier. “*Sobre el hombre*”. Madrid: Alianza Editorial - Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1986. XXIII - 709 pp. Presentación de Ignacio Ellacuría (pp. IX-XXIII). El “Índice analítico” ha sido realizado por los participantes en el seminario de filosofía de “Xavier Zubirí” [pp. 677-704].

²⁵Zubirí, Xavier. “*Sobre el problema de la filosofía*”, Madrid: Fundación Xavier Zubirí, Fascículo 3, 1996. p.84

²⁶Zubirí, Xavier. “*Hegel y el problema metafísico*”. Cruz y Raya 1 (1933) [pp11-40].

²⁷Zubirí, Xavier. “*Naturaleza, Historia, Dios*”. Madrid: Editora Nacional, 1944, 565 pp. Traducciones: Inglesa Natura. History, God. Translation by Thomas B. Fowler, Jr. Washington: University Press of America, 1981, XIV - p.419

²⁸ Zubirí, Xavier. “*Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*”. Edición de Antonio Pintor Ramos. Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubirí, 1994. p.351

²⁹ Zubirí, “*Ortega Maestro de Filosofía*, Artículo publicado en El Sol 8 - III. 1936

³⁰ Ignacio Ellacuría: “*Aproximación a la obra filosófica de Xavier Zubirí*”. Fundación Xavier Zubirí. 1970

Después del año 1931 retorna a su cátedra de filosofía e inicia un periodo de producción intelectual valioso con la publicación de artículos en revistas tales como “Cruz y Raya” y la revista “Occidente” fundada por Ortega y Gasset.

Es fundamental aquí acotar que a continuación de este periodo publicará en 1935 “*La idea de naturaleza: la nueva física*”³¹ y que su lectura, que a decir de Ellacuría : “...es la mejor forma de encontrar el núcleo de la filosofía zubiriana” enfatiza la necesidad de liberar a la ciencia de los prejuicios metafísicos, siendo patente en ella la ineludible aproximación a ciencia desde la necesidad de pensar la realidad <<sin la rémora de la metafísica griega que sigue empalagosamente constriñendo las creaciones científicas>>³²

Leemos en Carmen Castro³³ que tras su renuncia a la universidad de Barcelona en 1944 publica: “*Naturaleza, Historia y Dios*”³⁴, y como resultado del éxito de sus cursos privados a los que acudía un público heterogéneo y su prestigio público aunado a su profesión de fe a la obra de su maestro Ortega y Gasset, su obra filosófica asciende junto a la de notables como Unamuno al índice de publicaciones prohibidas en su país.

Parte de este ataque va contra su artículo: “*En torno al problema de Dios*”³⁵ publicado en la revista “*Occidente*” y que llevó al Dominico Teófilo Urdanoz en el año 1946 a considerar a Zubirí como parte del movimiento del antropocentrismo existencialista totalitario y revolucionario constituido por Miguel de Unamuno y Ortega y Gasset.

En todo momento es evidente la preocupación permanente de Zubirí por la formación que no se limitó a la filosofía ni a la teología imbricando en ellas la formación científica en su inquebrantable interés por demostrar que la ciencia es insuficiente para dar razón de la unidad orgánica y sistemática de la realidad, una que para él se definiría finalmente como sentiente e inteligida y no limitada “conceptivamente y teorizada” a cuyo objeto sería indispensable el aporte de la filosofía.

³¹ Zubirí, Xavier. “*La Nueva Física - Un problema de filosofía*”. Cruz y Raya 10 (1934): 8-94. Reimpresiones: Aparece bajo el título: “*La idea de naturaleza: nueva física*”, en “*Naturaleza, Historia, Dios*”. Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones. Madrid 1987, (9a ed.), [pp. 291-353].

³² Ellacuría, Ignacio. “*El despertar de la filosofía*”, Escritos Filosóficos .Revista Cultura 1956

³³ Castro, Carmen, “*Xavier Zubirí: Breve recorrido de una vida*”. Editorial Fundación Xavier Zubirí. 1992

³⁴ Op. Cit. Vid. Supra

³⁵ Zubirí, Xavier. “*En torno al problema de Dios*”. Revista de Occidente 149 (1935): 129-159. Reimpresiones: Naturaleza, Historia, Dios. Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones. Madrid 1987, (9a ed.),[pp. 417-454]

En 1953 es homenajeado por los 25 años de su carrera docente y años más tarde en 1962 publicara la que es reconocida, como bien lo expresa Cañas López,³⁶ como una de sus obras fundamentales en metafísica: “*Sobre la esencia*” una obra que se edifica desde una sistemática y metódica deconstrucción del concepto aristotélico tradicional de “*sustancia*”, desde su creación, para ser sustituida por los conceptos de “*sustantividad*” y “*estructura*”.

Con su publicación arranca lo que es calificado como el periodo de madurez de Zubirí que está marcado por la fértil producción intelectual entre la que se encuentran algunas de las que serán reconocidas como sus más importantes obras como: “*Cinco lecciones de filosofía*”³⁷ (1963) *Inteligencia Sentiente*” (1980) “*Inteligencia y logos*” (1982) e “*Inteligencia y razón*” (1983), siendo estas tres últimas (las que componen al tríptico de la Inteligencia Sentiente) obras representativas de su posición en la que contraria a la corriente tradicional considera a la actividad psíquica como la fusión de las funciones intelectiva y sensible.

Es importante destacar que Zubirí piensa el ámbito en que se abren las cosas desde la noción de las ciencias. Crítico como ha sido desde sus obras iniciales al planteamiento prejuiciado en el que la filosofía debiera emular los métodos de la ciencia, considera que “*lo inteligido*” así sea una realidad teórica conceptualizada o una ficción, no cambia la esencia de la intelección como razón”³⁸ y frente a las dos posiciones identificadas, a saber “(...)la ciencia que se avoca sin previa discusión y pretende aplicarse unívocamente a todo saber estricto y riguroso”³⁹ y la crítica a una filosofía que “(...)se pierde en los abismos de la discordia sin punto de encuentro”⁴⁰ propone el inicio de la filosofía en la conciliación de estas dos posiciones antagónicas “(...)que surgen espontáneamente en un espíritu principiante: la de perderse en el escepticismo, o la de decidirse a adherir polémicamente a una fórmula con preferencia a otra, tratando incluso de forjar una nueva. Dejemos estas actitudes para

³⁶ López Cañas, Sergio Arturo. “*Vida y obra filosófica de Xavier Zubirí, Pedro Laín Entralgo Ignacio Ellacuría*”. Universidad Centro Americana José Simeón Cañas. San Salvador. Revista Realidad. 2005. pp536 – 562. Recuperado en <http://www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/Vida%20y%20obra.pdf>. 5 de mayo de 2011

³⁷ Zubirí, Xavier. “*Cinco lecciones de filosofía*”. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones. Ed. Moneda y Crédito, 1963. p.284

³⁸ Zubirí, “*Inteligencia y razón*”, 1^a ed. 1983 , p.354

³⁹ Ibíd.p.147

⁴⁰ Ibíd.p.177

otros"⁴¹. Esto supondrá el inicio y la trascendencia, o más bien el alcance de lo universal y el acceso a lo trascendental de las construcciones científicas.

Así lo demostró el mismo maestro, desde lo que puede atisbarse en uno de sus más noveles ensayos "*Ciencia y realidad*"⁴², cuando plantea la reciproca necesidad entre ciencia y filosofía, exponiendo por una parte al mundo científico la necesidad de una aproximación filosófica de lo real y por otra una filosofía que se alimente de lo que las ciencias positivas puedan aportarle.

1.2 Contexto histórico – filosófico de su obra. La superación del idealismo

Como hemos señalado anteriormente, Zubirí viaja a Alemania entre 1928 y 1931 a realizar estudios en la universidad de Friburgo, su objetivo era complementar su formación y así alcanzar una actualización académica que no era posible motivado a la condición de confinamiento intelectual en que se encontraba España para ese momento. Así, tal como se estilaba para la época, viaja a Friburgo y Berlín tal como lo habían hecho otros entre los que se cuenta principalmente su mentor Ortega y Gasset quien hubiere viajado a Leipzig con la finalidad de "(...)aumentar la mente española con el torrente del tesoro intelectual germánico"⁴³ y allí es recibido por Husserl quien para el momento detentaba la condición de profesor emérito y por Heidegger; al propio tiempo tuvo la posibilidad de formarse también en física teórica en la sociedad científica Kaiser Wilhem (1911-1945).

Es ampliamente conocido y llegó a ser reconocido por Zubirí que la mayor influencia que recibe en este viaje proviene de Martín Heidegger, aunque de allí retornará con una formación en tres aspectos que serán relevantes en toda su obra filosófica: la superación del idealismo, la profundización del estudio de la filosofía griega y el estudio de la física.

La lectura que hace Zubirí de Heidegger es ontológica lo que tendrá consecuencias determinantes en su pensamiento. Previamente ha efectuado el análisis de la conciencia del accionar noético del sujeto al noemático del objeto en Husserl en su búsqueda de un retorno a las cosas mismas con miras a obtener una filosofía libre de presupuestos

⁴¹ *Ibid.* p. 177

⁴² Zubirí, Xavier. "*Ciencia y realidad*". Escorial 10 (1941): [pp177-210]. Reimpresión: "*Naturaleza, Historia, Dios*". Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones. Madrid 1987, (9.a ed.), [pp. 91-126]

⁴³ Ortega y Gasset J., "*Obras completas*", 2004, p. 404

injustificados, esto sentó las bases con que Zubirí planteo el inicio de la construcción de su propuesta filosófica.

Zubirí piensa que la renovación de la filosofía pasa por un estudio fenomenológico de la conciencia y, en especial, por una crítica del prejuicio moderno que ha convertido a los objetos en contenidos de la misma. El primer capítulo de su tesis de licenciatura está dedicado al origen de las ideas de Husserl sobre la objetividad.⁴⁴.

Es importante destacar que Zubirí comparte la opinión de Husserl respecto a la necesidad de recobrar el sentido perdido de la cultura europea que ha reducido el pensamiento bajo el reinado de la racionalidad instrumental, la ciencia positiva viene desplazando a la filosofía como saber absoluto apoyada por Hegel (1770-1831), y este autor ve en la fenomenología la solución a esa enfermedad que para Husserl es el alejamiento de la esencia, por lo que en su búsqueda de ir a las cosas mismas propone una vuelta al mundo de la vida, pero desde el horizonte de la esencia. Ya en el prólogo de su obra: "*Naturaleza, Historia y Dios*" ha declarado la influencia que la fenomenología de Husserl ha tenido para su pensamiento.

Esta influencia ya había marcado su primera obra "*El problema de la objetividad en Edmund Husserl. La Lógica primera*"⁴⁵, en la que encuentra como lo resalta Rovaletti "una base sólida para superar la oposición realismo-idealismo"⁴⁶. Aunque en sus escritos maduros considerará que más que una pérdida de la esencia lo que se experimentó fue una pérdida de la realidad; el hecho fundamental es que Zubirí consideró que esto vendría a ser resuelto a través de la fenomenología.

De tal manera que mientras la filosofía estaba siendo asediada por el historicismo y el científicismo; cuando el planteamiento crítico moderno conducía al pensamiento al idealismo, la propuesta fenomenológica ofrecía un enfoque descriptivo al margen de cualquier mediación explicativa que pudiera distorsionar la manifestación originaria de los

⁴⁴ Castro, Carmen. "Breve recorrido por la vida de Xavier Zubirí", 1992 p.32

⁴⁵ Zubirí, Xavier. 1921-1922, Título en español: Zubirí, Xavier. "*Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*". Tesis presentada para la obtención del grado de doctor en Filosofía y Letras (1921). Universidad Central. Facultad de Filosofía y Letras. Madrid: Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1923, 188 pp. Título original: "*Le Problème de l'objectivité d'après Ed. Husserl*": 1. La logique pure. Thèse présentée pour l'examen de Licencie. Université Catholique de Lovaina. A l'Institut Supérieur de Philosophie. Lovaina 1921-1922, p.55

⁴⁶Rovaletti. "*Hombre y Realidad- Homenaje a Xavier Zubirí*". 1985, [pp. 23-44]

fenómenos, así lo expone Conill en su ensayo: “*La filosofía de Zubirí*”⁴⁷. Este es el momento en que figuras sobresalientes de la filosofía como Heidegger y Scheller (entre otros) supieron vislumbrar el ámbito de la libertad que proporcionaría la fenomenología. En esto se basó la adopción temprana de Zubirí de la propuesta filosófica de Husserl.

Sí para Husserl la conciencia, es conciencia de algo y toda conciencia está dirigida a algo, el objeto de la filosofía será para este autor escudriñar el mundo de la vida, la realidad, sus objetos reducidos a “*esencia fenoménica*”, pero, es este el punto desde donde Zubirí marcó la distancia con su maestro motivado a que discrepó en la idea de la intencionalidad de la conciencia. En su opinión, no puede hablarse de la conciencia en tanto esta carece de sustantividad, la conciencia es un carácter de algunos de los actos que el hombre ejecuta.

Ha expuesto en las primeras líneas de su artículo: “*Sócrates y la sabiduría griega*”:

(...)Contra lo que el idealismo absoluto ha pretendido, la filosofía no nace de sí misma. Y ello, porque si así no fuera, no sería explicable que la filosofía no hubiera existido plena y formalmente en todos los ángulos del planeta, desde que la humanidad existe.

Pero, el que toda filosofía parte de una experiencia no significa que esté encerrada en ella, es decir, que sea una teoría de dicha experiencia.

La filosofía solo adquiere su fisonomía referida a su experiencia exacta.

Experiencia significa algo adquirido en el transcurso real y efectivo de la vida.

La experiencia es el lugar natural de la realidad.⁴⁸

Ya que la conciencia no consiste en ser “*intención – de*” Zubirí considera que es importante desligar la intelección de la conciencia, ya que esta “*reducción fenomenológica*”⁴⁹ y está plagada de subjetivismo.

Sin embargo para Husserl esa conciencia que además es intencional y vive en flujo constante es el tiempo, y su estudio le habría llevado también a coincidir en el análisis del tiempo que hace Bretano, esto es importante de recalcar, porque su obra vendrá a ser

⁴⁷Conill, Ignacio. “*La fenomenología en Xavier Zubirí*”. 1997

⁴⁸Zubirí, Xavier. “*Sócrates y la sabiduría griega*”, 1940, pp. 51-78

⁴⁹Zubirí, Xavier. IS.IR. Op. Cit. p.96

influenciada por Heidegger quien posteriormente declarará lo fundamental que ha sido la lectura de “*Logische Untersuchungen*” de Husserl para la culminación de su obra “*Ser y Tiempo*” (1927); no obstante la crítica que realiza Husserl a Franz Bretano deja intactos algunos aspectos de su obra entre los que cabe recalcar “*la presencia*” ya que para él la conciencia solo puede serlo de lo que se tiene presente y a partir de su análisis la misma se constituye en soporte de los fenómenos en un tiempo continuo y presente siempre en la conciencia, lo que resaltará el valor fundamental del tiempo para la fenomenología.

En adelante, Zubirí marcará distancia con Husserl por considerar su obra heredera de la tradición filosófica que reduce la inteligencia humana e insuficiente para superar el idealismo reduccionista. Para él, Husserl se refugió en el idealismo trascendental y su pretensión de todo saber en la realidad se alejó de la realidad, lo que llevó a Zubirí a analizar la propuesta analítica de los postulados idealistas de la fenomenología que venía adelantando Martin Heidegger.

La superación del idealismo en la filosofía de Zubirí, instala su filosofía en el cuestionamiento de la realidad de lo real, instaura el carácter fundacional del inteligir sentiente y en su praxis se evidenciará la impronta de la continuidad cambiante de la metafísica como lo expresa Romano en su obra: “*La huella metafísica en Xavier Zubiri*”⁵⁰

Lo que para algunos pudiera ser evidente en el periodo de madurez de su obra, para otros no es más que la actualización de aquello que se destila en la totalidad de la misma. Zubirí tiene un peculiar enfoque que tematizado por el inteligir sentiente redimensionará con una raigambre permanente en su obra filosófica a la realidad como fundamento y objeto de la comprensión, lo que puede leerse desde “*Naturaleza, historia y Dios*” hasta la trilogía “*Inteligencia Sentiente*” y a lo que se conocerá como: “*reísmo metafísico*”⁵¹.

⁵⁰ Romano, Raúl. “*La Huella metafísica de Xavier Zubiri*”. Revista de Filosofía: La lámpara de Diógenes. UNAM, 2000.

⁵¹ “Pero, ¿qué son para Zubirí las cosas reales? Zubirí las describe como conjuntos estructurados de notas cuya constitución sistémica les daría unidad, esto es, la cosa en cuanto sustantiva es el sistema mismo. No se trata de otra cosa oculta, o detrás. Las notas son momentos reales suyos.

Tampoco se trata de suponer que existen cosas separadas unas de otras; éstas siempre se encuentran inmersas en un campo relacional. En este sentido decía Zubirí que “la idea de realidad cobra su sentido por el todo en que se inscribe cada una de las cosas reales”.

Para él, el objeto de la filosofía en cuanto “qué son” las cosas posee la connotación metafísica de exhortar a ver la realidad que es, en cuanto es. El salto interpretativo que se plantea en su obra *“Desde la esencia”* con la consideración de esta como “el sistema básico y constitutivo de todas las notas necesarias y suficientes para que una realidad sustantiva sea lo que es”⁵² supera la tradicional interpretación metafísica de la esencia como entidad conceptiva⁵³.

Algo similar puede observarse en su obra *“La dimensión histórica del ser humano”*⁵⁴ en la cual se evidencia la búsqueda metafísica de los fundamentos cuando encamina su estudio a la superación de las tradicionalmente cómodas etapas históricas decidiéndose por enfocarse en la *“dimensión de la realidad y del ser del hombre”*, lo que será completado en la investigación contenida en su obra: *“Inteligencia Sentiente”* en la que echa mano de la aprehensión primordial de la realidad producto de la unión biunívoca entre el sentir que intelige. Con lo que el estudio de la comprensión de esta intelección como actualización de lo real será el punto de partida de toda metafísica a juicio del autor.

Aunado a ello, el papel del tiempo en la comprensión de esta intelección se constituirá en el espacio donde para Zubirí se debe responder a la pregunta por la realidad y que se nos asoma como el lugar donde es propicio interrogarnos por la manera en que es inteligido este mismo tiempo, y donde además podemos interrogarnos por el tiempo mismo de esa intelección.

Recapitulemos. La praxis filosófica de Zubirí trascurre en sus diferentes momentos la continuidad cambiante de la impronta metafísica. No quiere esto decir que Zubirí ignoró otro tipo de cuestiones filosóficas. Son innegables, entre otros, su interés por historiar la filosofía, por reflexionar como metafísico. Zubirí contaba con una evidente actitud filosófica enfocada a la comprensión de los fundamentos más radicales “de” y “en” la realidad. Actitud, vocación, que le permitió redimensionar la reflexión sobre los temas fundamentales del filosofar”. (Rodríguez, Carmen. “La huella metafísica de Xavier Zubirí”. Revista de Filosofía y Letras. UNAM. 2007)

⁵² Zubirí, Xavier. *“Sobre la esencia”* 1962 p.35.

⁵³ La última obra que ha publicado X. Zubirí tiene como objeto central el estudio de la “intelección humana”. No se trata solamente de un análisis de la “inteligencia” aun cuando cada uno de los volúmenes que componen la obra lleve en su título el término “inteligencia”, sino que abarca todo el proceso de conocer. De aquí que podamos decir que si el tratado “Sobre la esencia” publicado en 1962, se puede considerar como una ontología, ésta nueva obra puede ser calificada como un tratado de gnoseología. “De Echano Basaldúa, Javier. “En torno a <<la intelección humana>> de Xavier Zubirí”. Anales del Seminario de Metafísica. 18 (1983) 113-126. Recuperado en <http://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/view/ASEM8383110113A/18262> 14 de mayo de 2014

⁵⁴ Zubirí, Xavier. *Realitas I*, 1974, pp.11-69

1.3 Influencias filosóficas en la obra Xavier Zubirí

No hay evidencias de la influencia de Ortega y Gasset en la tesis de Zubirí, aunque según lo comenta Carmen Castro "...de aquel proviene el primer contacto de Zubirí con los filósofos nuevos de aquel tiempo"⁵⁵

Lo que sí es evidente es la influencia que trascenderá a toda su obra de aquel gran maestro con quien comparte el interés por la fenomenología como salida al fracaso filosófico de la modernidad. Es importante destacar que ambos comparten el interés por encontrar la manera de superar el idealismo moderno, sin recaer en el realismo antiguo. Por otro lado, el interés por el pensamiento científico fue un punto adicional de encuentro que estrechó el vínculo entre maestro y discípulo.

Cornil expresa: "*El magisterio intelectual de Ortega es la condición de posibilidad de la filosofía de Zubirí*"⁵⁶ y Pintor⁵⁷ ha realizado una exhaustiva investigación y en ella encuentra que Ortega ha influido en los cuatro niveles en la filosofía de Zubirí: como "resonador, propulsor, sensibilizador y creador" de un espacio para filosofar.

Finalmente aunque Zubirí no se inicia en la fenomenología con Ortega, superar ambos el idealismo y el subjetivismo sin caer en el realismo es un punto de concurrencia que los llevará a transformar la fenomenología en una noología, expresión que se encuentra en la filosofía de estos autores, y que tendrá por objeto establecer el fundamento para el nacimiento de una nueva metafísica.

Con Ortega llega Zubirí a Heidegger, se ha dicho que representaba para sus discípulos "un nuevo arranque filosófico" y la fenomenología no podía hacerlo sin plantear un escenario de contradicción con el pensamiento anterior. "*El mérito de Heidegger según Zubirí, consistía en haber rebasado el ámbito de la "conciencia" y haber planteado de un modo renovador la cuestión del ser, más concretamente de la "comprensión del ser"*"⁵⁸

⁵⁵ Castro, Carmen. *Op. Cit.* 1992 p.26.

⁵⁶ Conill, Jesús. *Op. Cit.*

⁵⁷ Pintor, Jesús. "*El magisterio intelectual de Ortega y la filosofía de Zubirí*", Revista de filosofía: Cuadernos Salamantinos. 1983

⁵⁸ Conill, Jesús. "*La fenomenología en Zubirí*". *Op. Cit.* 1997

Con Heidegger Zubirí retoma el punto de partida de Husserl desde el sujeto cartesiano cuestionándose por el sentido del *sum*, por ello centra su propuesta en el *Dasein* proponiendo que la reflexión filosófica deba centrarse en el sentido del Ser y no en el ente.

(...) encontramos que el único ente a quien se le manifiesta el ser es al hombre. Es a quien el ser se le hace presente. Heidegger parte del hecho de que el hombre, en cualquier acto de su vida, está siempre constitutivamente abierto a las cosas y a sí mismo, comprendiendo en esta apertura, de una manera más o menos oscura e imprecisa (de una manera justamente pre-ontológica), que aquello a lo que está abierto, y con lo que tiene que habérselas, el hombre, «es» de tal o cual manera; la comprensión del ser es el acceso a todo ente. Esto es, el hombre en su vida, tiene ese modo de ser que Heidegger llama «comprensión del ser» (...). Esta comprensión no es un mero acto que recae sobre un objeto llamado ser, sino que es, digámoslo así, un momento del ser mismo, del modo en que el ser mismo se halla presente al ser del hombre. La comprensión como modo de ser pertenece al ser mismo del hombre.⁵⁹

Pero la develación o desocultamiento de la verdad que propone Heidegger, no es para Zubirí un mero acto de intelección si no un carácter especial de la actualización, un diálogo con la realidad que se explica en esa invitación a volver a las cosas mismas a que se refería Husserl, vista en Zubirí como una vuelta a la realidad: “*Husserl dio cada vez más importancia a los términos “Auffassung y Erfassung que vienen a significar algo más cercano a la aprehensión propia de la filosofía de Zubirí, diferente de la conciencia de Husserl y de la comprensión heideggeriana*”⁶⁰

Una realidad a la que el hombre se aproxima a través de la aprehensión de los sentidos, encontrándose en ella para Zubirí en una “*realidad sentiente*”. El hombre aprehende entonces lo sentido de un modo peculiar y exclusivo suyo. La realidad será entonces el “*de suyo*” de lo sentido.

La realidad es una formalidad de alteridad de lo aprehendido sentientemente. Y este momento consiste en que lo aprehendido queda en la aprehensión como algo «en propio», algo «de suyo». Y, ¿en qué consiste el «de suyo»? El «de suyo», además de recalcar el momento de alteridad, «en propio» de la cosa aprehendida, hace referencia al “momento según el cual lo aprehendido es «ya» lo que está aprehendido respecto de su estar aprehendido: es el «*prius*».⁶¹

⁵⁹ Zubirí. Xavier. “CLF”. Op. Cit. p.262

⁶⁰ Conill. Jesús. Op. Cit.p42

⁶¹ Zubirí, Xavier. IS-IR. Op. Cit, p. 57

Por otro lado es importante destacar que el análisis de la existencia humana que realiza en su obra Zubirí, evidencia la impronta de la influencia heideggeriana, como lo expresa el mismo autor en su obra: “*Los problemas fundamentales de la filosofía*”⁶² donde la incorporación de la dimensión estrictamente ontológica pasa a ser primordial.

En este sentido, en este análisis que posteriormente se transformará en un análisis metafísico, destaca el carácter personal; para Zubirí el hombre existe como persona y la existencia y la vida son suyas. Sus actos van tomando posesión respecto de algo que este autor denominará “*ultimidad*”, una condición que en su filosofía adquiere un carácter “*fundante*”, es decir, es necesaria para el hombre, para poder ser lo que en cada uno de sus actos es. Esta condición fundante va a hacer que el hombre no solo sea una realidad actuante, sino que trascienda para convertirse en una realidad “*religada a la ultimidad*” conceptos que pasarán a ser fundamentales en toda su obra filosófica.

Pero como lo menciona Conill: “*Zubirí vio problemas graves en la filosofía de Heidegger debido a su incapacidad de ir más allá del ser y del sentido del ser y de la filosofía en versión hermenéutica*”⁶³, por lo que se propone superar a Heidegger haciendo que los términos “*potencia*” (Möglichkeit) y “*posibilidad*” (Mächtigkeit) relacionados en “*Carta al Humanismo*”⁶⁴ con las expresiones: “*Libertad*” y “*Proyecto*”, superen su condición de puramente “*modales*” y trascienda a la condición de “*reales*”

Así su vinculación con la filosofía heideggeriana viene a romperse en aspectos fundamentales entre los que podemos mencionar: la explicitación de en qué consiste esa verdad ontológica y esto sucede porque para Zubirí, la verdad no consiste en el desocultamiento de la cosa, sino en que ésta sea patente que se la pueda tener presente. Esto permeará adicionalmente la concepción de este autor (Martín Heidegger) respecto a la ousia (ούσια) que para el Zubirí representa simplemente la cosa.

Zubirí considera que Heidegger ha ampliado la ontología de Husserl y la declara sólo posible desde la fenomenología, para él la conciencia se convierte en apertura del ser en

⁶² Zubirí, Xavier. “*Sobre los problemas fundamentales de la filosofía y otros escritos*”. 1932-1944. Edit. Germán Marquiz Argoté. Editorial Alianza Fundación. Xavier Zubirí. 2002

⁶³ Conill, Jesús. *Op. Cit.* p. 74

⁶⁴ Heidegger, Martín. “*Carta al Humanismo*”. (E. C. Leyte, Trad.) Madrid: Alianza Editorial. 2000. (Publicada originalmente en 1946)

cuanto tal *Da - sein* y el tiempo como el sentido del Dasein mismo que desde el futuro recupera presente y pasado. También expresa que mientras Heidegger supera la propuesta de la presencia como primacía, tal como lo hubiere expuesto Husserl, aunque sin caer en el éxtasis de la temporalidad, posteriormente cuestionará a la metafísica: haber olvidado que el ser solo puede darse en el horizonte completo del tiempo y no en el énfasis a la presencia.

Zubirí hace lo propio, en oposición a la concepción heideggeriana a quien le señala que el tiempo se funda en el ser y no al revés, que rompe con la tradición filosófica al considerar al ser como presencia. Su propuesta le da prioridad al presente temporal configurado en el “*ahora*” y se mantiene en la realidad para construir una metafísica que permita desde lo real comprender la realidad, sobre la realidad y “en” la realidad, un elemento que será fundamental en su filosofía y que permitirá dar cuenta de la huella metafísica presente en su obra.

Es esencial además señalar que Zubirí llegará con Heidegger al pensamiento griego. Son conocidas las traducciones que ambos realizan de los presocráticos. Zubirí coincide con Heidegger en que con ellos se inicia la ocultación y el olvido del ser, y agrega Zubirí que son estos quienes inicialmente entifican la realidad y logrifican la inteligencia. Para uno y otro el estudio del pensamiento helénico se convertirá en pieza fundamental de sus obras filosóficas, para Heidegger en la búsqueda por el sentido originario del Ser y el desocultamiento de la verdad; para Zubirí la desentificación de la realidad y la deslogificación de la inteligencia.

Será así así mismo decisivo para su obra, la lectura de Aristóteles que Zubirí realiza a través de Heidegger como lo comenta González⁶⁵ y se evidencia en la obra “*Naturaleza, historia, Dios*”, en ella muestra una presencia notable de la filosofía de Aristóteles, a la vez que las influencias reales de la fenomenología de Heidegger que el propio autor intenta minimizar.

⁶⁵ González, Antonio. “El eslabón aristotélico”. Revista Cuaderno Salamanca XXXV, 2008 pp5.-36.

Por su parte también Heidegger ve determinante la lectura de Aristóteles pero se declara crítico de la interpretación escolástica. El también lee a Franz Bretano (1838 - 1917) de quien fuera discípulo Husserl, y su obra “*Sobre el significado múltiple del ente en Aristóteles*”⁶⁶ y posteriormente declarará: “*Mi Aristóteles es el de Bretano*”

Para Heidegger la filosofía debe ser desarrollada como una hermenéutica fenomenológica de la vida fáctica y la lectura que da Heidegger de Aristóteles será cardinal para la obra de Zubirí.

La *άληθεια* es el sentido más noble del ser porque designa el momento originario de unidad entre el ser y el pensar, tal como señala Heidegger a lo largo de toda su evolución filosófica, y como también Zubirí seguirá manteniendo en sus lecturas posteriores de Aristóteles. Estamos precisamente ante el momento originario de vinculación entre el ser y el pensar sobre el que ya Parménides había llamado la atención. Precisamente por eso, Zubirí puede sostener que Aristóteles (y toda la filosofía griega) no es ni realista ni idealista, sino que sus consideraciones se mueven en un plano anterior y más radical.⁶⁷

Zubirí no es un escolástico, esta fue una lectura de su obra que se derribó entre las décadas de los sesenta y setenta. Como muchos tratadistas actuales consideran el Aristóteles de Zubirí es un Aristóteles leído a la luz de la fenomenología, y como Heidegger, también Zubirí señala que el concepto de tiempo de Aristóteles “*(...) está en la base de la idea de tiempo propia de toda la filosofía occidental, incluyendo la idea de tiempo del mismo Bergson*”⁶⁸

La visión contemporánea que llega a Zubirí del Aristóteles griego viene por la vía de Husserl, discípulo de Hanz Bretano quien había realizado todo un trabajo de revisión de la lectura escolástica de Aristóteles, en su obra principal: “*Sobre los múltiples significados del ente en Aristóteles*” su objetivo era realizar un trabajo de revisión del significado real de las categorías siguiendo las indicaciones en la tesis principal de su maestro Tradelemburg.

⁶⁶ Bretano, Franz. “*Sobre el significado de lo múltiple en Aristóteles*”. Editorial Encuentro. Barcelona. 2007.

⁶⁷ González, Antonio. “*El eslabón aristotélico*” Cuadernos Salamantinos. XXV. P. 5-36. 2008

⁶⁸ González, Antonio. *Op. Cit.* p.26

Como ya hemos tocado con anterioridad son varios los puntos de coincidencia y la influencia evidente de la filosofía de Heidegger en la obra filosófica de Zubirí, aquí es importante destacar un punto que no hemos recalcado: la verdad.

Zubirí dice “*la verdad existe*” y al hacerlo hace referencia al “*Dasein*” de Heidegger: La intencionalidad radicada en el trato factico con el mundo. Para él, la verdad pertenece de lleno a la metafísica y no se inicia como una adecuación del logos a la cosa.

La interpretación de la *άληθεια* aristotélica no es la misma en ambos autores, en esto coincide González, quien adicionalmente expresa: “*La áληθεια es el sentido más noble del ser porque designa el momento originario de unidad entre el ser y el pensar, tal como señala Heidegger a lo largo de toda su evolución filosófica, y como también Zubirí seguirá manteniendo en sus lecturas posteriores de Aristóteles*”⁶⁹

Sin embargo, frente a la consideración preeminente en la filosofía heideggeriana de la verdad como des-ocultamiento Zubirí ofrece su visión centrada en contradecir totalmente la visión de Heidegger. Para él los griegos no habrían fundado el ser en la *άληθεια*, sino en el *ον* ya que todo aparecer se funda en un ente.

El desocultamiento estaría inserto dentro de la estructura del *ον* del ente, así la *άληθεια* (la verdad), sería patencia del ente, anterior a la presencia. La patencia, entonces no sería distinta al ente, sería una cualidad del mismo, y no sería anterior a este, pero, sería diferente a su aparecer o a su presencia.

De allí la importancia de su visión respecto a la “verdad ontológica” pues para Zubirí el *Noein* (*νοεῖν*), “*verdad no es que esté descubierta la cosa, sino que la índole misma de ella es que resulte patente y, justamente por ser patente, se la puede ver como es y se la puede tener presente*”⁷⁰

⁶⁹ *Ibid.* p. 36

⁷⁰ En escritos posteriores, Zubirí ha tomado patencia y “descubrimiento” como términos prácticamente equivalentes (cfr. *Naturaleza, historia, Dios, Op.Cit.*, p. 38; *Inteligencia Sentiente*. Madrid, 1981, pp. 239-246). Lo decisivo de los cursos de los años treinta para la evolución de Zubirí termina siendo la idea de una verdad anterior a toda dualización y la remisión de la patencia a la cosa misma que está patente.

Entonces, la verdad en sentido ontológico es más radical que la verdad como desocultamiento, lo fundamental está en la patencia y su significado, por otro lado, esta radicalización muestra la separación entre Zubirí y Heidegger, pero también marca la huella de Aristóteles en la obra de Zubirí que será permanente e indeleble.

*"En el *voeū* tenemos algo simple"* expresara Zubirí en su obra *"Los problemas fundamentales de la metafísica moderna"*⁷¹ (1932-1944 De publicación póstuma en 1992), esto simple será la *ousía* de la que trata la metafísica de Aristóteles, la *ousía* será simplemente la cosa, lo siguiente consistirá en encontrar el modo en la verdad se manifiesta como el modo del ser de la *ousía*.

Zubirí marca definitivamente su distancia con Heidegger con el planteamiento acerca de la metáfora de la luz expuesta en *"Acerca del alma"*⁷² de Aristóteles, puesto que para Zubirí la luz ilumina en tanto que es luz, no es luz porque que ilumina. La realidad de la cosa es anterior a su ser. Entendida así la realidad de la cosa como anterior a su ser, se encuentra más allá del *ov*, en tanto que la cosa es siempre anterior a su ser y más allá del *voeū*, en tanto que éste no es la forma suprema del ser, sino simplemente una forma de ver que consiste en tropezar con el ser.

La metafísica de Aristóteles trata sobre la *ousía*, es decir, sobre la cosa que es, sobre el ser que es patente. Su característica principal es su simplicidad que se hace presente en que lo visto es verdadero. En su obra, *"En torno al problema de Dios"* Zubirí expresa: *"La verdad ontológica no consiste en someter el ser al aparecer, sino, más radicalmente, en la mismidad entre el ser y el aparecer"*⁷³ con esto alcanza su propósito expresado de ir más allá del ser de Heidegger.

⁷¹ Zubirí, Xavier *"Los problemas fundamentales de la metafísica occidental y otros escritos"* (2da edición) Editorial Alianza. 1992

⁷² Para los efectos de esta hemos empleado la versión de Aristóteles. *"Sobre el alma"* Editorial Losada 2004. pop 240

⁷³ Zubirí, Xavier. ETPD. Op Cit. p 13

Para cerrar este espacio es importante destacar que quizás lo más importante de la huella Aristotélica en la filosofía de Zubirí es su mirada a las ciencias. Zubirí movió sus estudios del centro neurálgico del acontecer filosófico en Alemania y dialoga con la ciencia pues considera que si el objetivo de la filosofía son las cosas debe adentrarse en el estudio de las ciencias naturales.

En su obra: "*La idea de Naturaleza: la nueva física*" comienza por considerar la relación entre espacio, tiempo y materia propia de la física de Einstein y que posteriormente tratará en su obra de publicación póstuma: "*Espacio, tiempo y materia*" pero adicionalmente trata sobre la mecánica cuántica, al respecto trae como elemento de vinculación uno que ha extraído de la filosofía aristotélica del alma: la luz.

Para Zubirí, la luz será el ámbito de vinculación constitutiva entre el pensamiento y las cosas. Su incorporación obedece a la novedosa concepción que aporta Zubirí a la nueva física, en la cual ésta no se trata de objetividad o subjetividad del conocimiento humano, sino de una relación real en la que se encuentran la luz (necesaria para la observación) y la materia. Luce evidente que con esto Zubirí rechaza la interpretación idealista de la mecánica cuántica y la luz será a la física lo que la patencia a la metafísica aristotélica.

Por otro lado, emplea el cambio que introduce la física cuántica a la física clásica en materia de fenómenos para edificar el concepto de "*realidad*" en su filosofía, ya que en la mecánica cuántica los conceptos son experiencias y los objetos dejaran de ser objetos ideales para ser los objetos mismos.

La experiencia pasa a tener una estructura conceptual, y hace acopio de postulados de la mecánica cuántica específicamente del "*límite de Bernoulli*"⁷⁴, equiparándolo en la filosofía Aristotélica a la unidad de la cosa en que no hay distinción entre el ser y el fenómeno. Esa mismidad donde ser y parecer son lo mismo, es lo que conduce a Zubirí de la

⁷⁴ El límite de Bernoulli, fue expuesto por Daniel Bernoulli en su obra Hidrodinámica (1738) y expresa que en un fluido ideal (sin viscosidad ni rozamiento) en régimen de circulación por un conducto cerrado, la energía que posee el fluido permanece constante a lo largo de su recorrido. Su empleo se contextualizó a que el mismo se refiere a un límite dentro de los fenómenos que no los sustituye por otra cosa para su estudio, Zubirí lo trata primigeniamente en su obra: "*La idea de naturaleza: La nueva física. Un problema de filosofía*". 1934 p.67

mano de la física cuántica a la construcción de la propuesta de realidad a la luz de la filosofía aristotélica.

Será entonces como lo afirma González: "*La realidad en la intelección y no fuera de ella: una consecuencia filosófica de la mecánica cuántica que Zubirí puede asumir fácilmente después de su interpretación de Aristóteles*".⁷⁵ Más adelante, un Zubirí desarrollará el sentido de esta realidad desde la realidad – sentiente. Lo que inició en "*Ideas de la naturaleza: la nueva física*" se completa en la trilogía de la "*Inteligencia Sentiente*". Sí ya antes había expresado: "(...) para la física el estado real de algo es aquel en que yo lo veo, pero, la realidad es un carácter de las cosas" y, sí "(...) el sentir es la primera realidad de la verdad"⁷⁶ entonces ve esa αλήθεια como verdad en sentido ontológico e indica que esa patencia a que nos refiere el hilo de la filosofía griega que lo trae hasta aquí se referirá a que la unidad de "(...) el sentir en cuanto sentir es la realidad real"⁷⁷; así concluye en que la verdad acontece primeramente en el sentir, es decir, la primera realidad de la verdad que se descubre en la unidad entre el inteligir y el ser ya desarrollada en la filosofía griega.

Por esa razón la etapa en que se hace más visible la influencia aristotélica en la obra de Zubirí, es calificada por el mismo autor más que metafísica como "*ontológico metafísica*", en ella la necesidad de articular realidad y ser da como resultado obras como "*Ciencia y realidad*" donde desarrollará una comprensión del ser como mera actualidad ulterior de la realidad en el mundo, y aunque grandes estudiosos observan que finalmente la influencia de Aristóteles se va desdibujando en los períodos intermedios y de madurez de su obra, el mismo ha servido a Zubirí para superar a Heidegger y a la fenomenología, y aunque su lectura de Aristóteles es una lectura fenomenológica, transgrede la línea heideggeriana y pretende hacer una reconstrucción de la experiencia originaria desde dentro del mismo Aristóteles para confirmar su intención de ir a las cosas mismas y a los problemas mismos antes que a las filosofías.

⁷⁵ González, Antonio. *Op. Cit.* p.25

⁷⁶ Zubirí, Xavier. NHD. *Op. Cit.* p.164

⁷⁷ *Ibid.*

1.4. Conceptos fundamentales: realidad, tiempo, accionar noérgico y trascendentalidad en la teoría de la Inteligencia Sentiente

Como ya hemos expuesto, muy tempranamente en su obra filosófica Zubirí se preocupa por separarse del idealismo imperante con su propuesta filosófica acerca de la realidad. En un ensayo denominado “*Filosofía y Metafísica*” publicado en 1935, el autor expone lo que posteriormente se recogerá en su obra: “*Sobre el problema de la filosofía*” y donde puede leerse:

(...) saber no es sólo saber la esencia, sino las cosas mismas. La cosa misma: ésta es la cuestión (...) la cosa <<misma>> es la cosa en su *realidad* (...) No es lo mismo la idea del tres que el tres; no es lo mismo la idea de un personaje que un personaje, al igual que no es lo mismo la verdadera idea del vino que el vino <<real y verdadero>> como decimos en español. El saber especulativo ha desarrollado todo el saber especulativo ha desarrollado todo el problema por el lado de la verdad, dejando en suspenso, como propósito firme, la realidad de lo que es. No ha logrado salir de la idea para llegar a las cosas (...) Saber no es sólo entender lo que de veras es la cosa desde sus principios, sino conquistar realmente la posición esciente de la realidad. No sólo la <<verdad de la realidad>> sino también la <<realidad de la verdad>>. En realidad de verdad es como las cosas tienen que ser entendidas.⁷⁸

A partir de este trabajo va a hacerse evidente el interés del autor por desarrollar lo que denominará una reflexión sobre la realidad pero que pasará a convertirse en una reflexión necesaria sobre la inteligencia humana como la manera en que el ser se hace cargo de lo real. Es así como a partir de la afirmación concluyente desde la que clama a la comprensión de las cosas “en *realidad de verdad*”, desde donde se teje lo que él considera el fundamento que la verdad tiene en la realidad.

Ahora, qué es esta realidad a que se refiere el autor y cuya construcción ha transformado a la filosofía de Xavier Zubirí en lo que muchos insisten en denominar una filosofía “*reística*” o una “*filosofía de la realidad*” nos preguntamos y debemos decir con base en su obra “*Inteligencia y Realidad*”⁷⁹ obra que es constituyente del tríptico: “*Inteligencia Sentiente*” que el autor considera equivalentes “*la realidad*” al “*de suyo*” de las cosas, es decir, que las cosas “*quedan actualizadas*” en la impresión intelectiva del hombre

⁷⁸ Zubirí, Xavier. “*Sobre el problema de la Filosofía*”, 1993, Fascículo 3 ed., Vol. 3. Madrid. Fundación Xavier Zubirí. pp.200-201

⁷⁹ Zubirí. Xavier. *Op. Cit.* p.57-58

desde su “*alteridad*” y ese “*de suyo*”⁸⁰ es la modalidad o formalidad con que lo “*inteligido*” queda “*sentientemente*” impreso y lo diferencia de aquello que comúnmente se entiende por real con el neologismo “*reidad*”.

Así la “*reidad*” se actualiza en la “*Inteligencia Sentiente*”, pues para Zubirí, lo primariamente aprehendido a través de la *Intelección Sentiente* es la “*reidad*”, de tal manera que aun cuando las cosas posean cierto sentido que les es aportado por el hombre, la estructura misma de ellas les condiciona al punto en que en su obra: “*Hombre y Dios*” expone: “*Yo jamás aprehendo estrictamente “de suyo” una mesa, unas paredes, etc. Lo que aprehendo “de suyo” es una cosa, una constelación de notas*”⁸¹

Porque el hombre es para Zubirí un “*animal de realidades*”, así lo expone en la obra “*Inteligencia y Razón*” donde indica: “*La intelección es ciertamente actualidad, pero en cuanto intelección es mera actualidad “de” lo real. Y por esto la actualidad común de la cosa real y de la intelección está determinada por el modo mismo como el “de” está presente en la inteligencia*”⁸², por tal motivo lo primario es la actualización de lo real en la inteligencia, y esto primario no es ni “*intencionalidad*” ni “*comprensión*”, lo primario es la actualidad con que lo real “*queda*” actualizado en la Inteligencia Sentiente lo que acontece a partir de un momento que Zubirí va a llamar momento “*sensitivo - intelectivo*” el cual consiste sin más en la apertura a la realidad.

⁸⁰ Y además de este carácter temporal la realidad es “*de suyo*” lo cual debe entenderse en la estructura del planteamiento contenido en su obra: “*Espacio, tiempo y materia*” (2002) como “*siendo propia de sí misma*” (en propio anterior o en prius), con esto el autor intenta decir, que al referirse a la “*realidad*” se está refiriendo al modo de ser “*propio dentro de esa aprehensión*” pero que siendo “*propio*” es por tanto “*anterior*” a la aprehensión misma , de manera tal que se queda en la aprehensión pero llanamente (puede decirse) sin referencia alguna, sólo presente.

Esto es el “*ser de suyo*” a que se refiere el autor, y que permite identificar a la formalidad de realidad como un “*modo de alteridad*”, por otra parte la realidad se plantea excediéndose a sí misma, esto es como “*respectividad*” un concepto que extraído de la obra “*Espacio , tiempo y materia*” viene conjuntamente con el carácter intrínseco de apertura de la cosa real el que viene a otorgarle a la cosa abierta en la realidad el carácter de “*trascendentalidad*” pues la misma trasciende a su contenido y al hacerlo hace “*mundo*” una expresión que se dice “*radicalmente Zubiriana*” y aparece para significar que: “... toda realidad es formalmente mundial” (Zubirí, *Espacio, tiempo y materia*, 2002) una cualidad que denota el carácter de “*actividad*” un determinación de la realidad que puede traducirse en palabras del autor en estar permanentemente “*dando de sí*”, esto se entiende en palabras del Prof. Espinoza Lolas como “*Toda realidad siempre por ser real está dando de sí en y por sí misma; a ella no la hacen ser, sino que es lo que es en actividad y no puede no serlo. Este carácter de ser activo es el que en respectividad produce la acción (la accionalidad) de unas cosas sobre otras*” (Cfr.Espinoza, *Realidad y tiempo en Zubirí*, 2003, p. 3)

⁸¹ Zubirí, Xavier, “*El hombre y Dios*”. Madrid: Alianza Editorial - Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1984. [pp386] p.19

⁸² Zubirí, Xavier. “*Inteligencia y Razón*”. Madrid: Alianza Editorial - Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1983. [pp354] p.192

Entonces, sí partimos de la expresión del autor desde la que “*el tiempo es la manera en que la realidad está siendo en el mundo*” entonces, este momento “*intelectivo - sensitivo*” de apertura a la realidad se articula al tiempo, toda vez que éste está en el mundo de modo temporal, y el tiempo es el carácter cardinal de la existencia real humana. Así lo leemos en palabras de un prestigioso investigador de la filosofía de Zubirí:

El tiempo, aunque sea un carácter mínimo de la realidad, aunque sea un carácter que formalmente no sea propio de la estructura trascendental de la realidad y aunque Zubirí lo degrade constantemente cuando realiza su pensamiento metafísico, a pesar de todo esto, es una categoría absolutamente capital en la vida misma de la realidad humana. Pues en el ser, esto es, en su estar en el mundo el hombre se está jugando su propia vida y esto, no lo olvidemos, lo realiza temporalmente, el tiempo radicalmente es el modo mismo de cómo se está en el mundo, de cómo se está siendo en el mundo.⁸³

Con lo anteriormente expresado debemos decir que partiendo de la comprensión del tiempo como “...*la manera en que la realidad <> siendo en el mundo*” acaece algo que estudiosos consideran denominar “*la extrema semantización*” que conduce en la filosofía de Zubirí a la construcción de una filosofía primera del “*estar*” en lo que podría llamarse un joven Zubirí y que le llevará más tarde a la consolidación de su idea de la “*actualización*” en la madurez de su obra.

Conducidos por nuestro interés en encontrar el vínculo entre la intelección y el tiempo psíquico para la comprensión trascendental de la realidad como “*siendo*”, es de esperarse que nos detengamos a indagar en qué consiste el acto intelectivo entendido como el “*accionar noérgico*” en que se funda la actualidad primaria de lo real en el mundo.

Entonces, dentro de la teoría de la *Inteligencia Sentiente* nos interesa comprender, en qué consiste este “*estar - siendo en la realidad*” pues en ella, el “*estar*” se transforma en “*noérgia*”, una acepción (nos atrevemos a llamarlo así) que aunque emerge actualizándose formalmente en lo real, no lo hace de forma intencional, ni ejecutiva, ni incluso meramente accional. El accionar noérgico “*sólo y siempre está ya en la realidad siendo la pura actualidad del estar*”⁸⁴ y se trata de un concepto que se construye desde los albores de la obra filosófica de Zubirí mediante la permanente crítica y el cuestionamiento que el

⁸³ Espinoza Lolas, Ricardo. “*Realidad y tiempo en Zubirí*”. Universidad Autónoma de Madrid. 2003. p.6

⁸⁴ Danel, Fernando. “*La primera idea de la noérgia: una genealogía*”. Revista de Filosofía Cuadernos Salmantinos. 2009. pp. 531 - 564

autor efectúa a la *Inteligencia Sentiente* cuando se pregunta si es propio de este tener actualidad, esto es, tener *energeía*.

Hemos visto en el curso de nuestra investigación que el interés por el accionar noérgico en que se funda la actualidad primaria de lo real en el mundo data de entre 1952 y 1953 cuando Zubirí efectúa el “*Curso de Filosofía Primera*”⁸⁵ en el que se concentra en efectuar la semantización extrema del “*estar*”. En él, se sumerge en el análisis del “*estar de la realidad en la que los actos de la Inteligencia Sentiente están*” y lo hace fundado en el interés que posee el autor por la índole de la realidad y en el cómo se consuma la “*aprehensión originaria*” de esta, pues la respuesta a esta interrogante comprometerá la Inteligencia Sentiente con el “*estar en la realidad que está*”

Así llega el autor a la construcción del concepto de “*forma de realidad*” que está siendo inteligida sentientemente y este “*estar siendo inteligida*” será la “*noérgia*” que posteriormente se entenderá como el “*estar actualizando realidad*”, pero que, además constituye una estructura conceptual cardinal en la obra de Zubirí a la que llega deslindándose de su comprensión inicial del “*reismo*”, de la fenomenología eidética y de la ontología de quienes fueron sus primeras influencias filosóficas (Husserl, Heidegger y Ortega y Gasset) lo que le conduce a la radicalización gnoseológica de su pensamiento, es decir a la conducción de su pensamiento hacia la índole noérgica que será el asunto fundamental de su filosofía primera.

Entonces la noérgia en que consiste la Inteligencia Sentiente, y que interesa a los fines de nuestro trabajo de investigación, no posee un carácter procesual de inicios y culminación sino que siempre está en la realidad siendo la “*actualidad del estar*”. Así, en palabras del autor, “*sí la actualidad es formalmente estar en la realidad, y esta actualidad es actualización*” la relación será clara sí puede responderse qué tipo de acto intelectivo es esta “*actualización*” y ello se verá a la luz de la Inteligencia Sentiente.

⁸⁵ Xavier Zubirí, *Filosofía Primera* (FP), 1^a. Lección, p.2. Se trata de un importante curso inédito de 34 lecciones, impartido en 1952-1953, y que se encuentra en las cajas 59, 60 y 61 del Archivo de Zubirí. El proceso de digitalización del curso, con la incorporación de importantes anotaciones del propio Zubirí, permitirá que se vea mejor que se trata de un punto de partida fundamental hacia la IS. (Danel, Fernando, “*La primera idea de la noérgia: una genealogía*”. Cuadernos Salamantinos, 2009. pp 531 – 564)

Para Fernando Danel estudioso de la obra de Zubirí, “*estar en la realidad es enfrentarse a la realidad*” y esta “*experiencia de realidad*” es lo que el Zubirí considera “*inteligencia*” y que define como “*el único lugar primario de la realidad*”⁸⁶. De esta manera la inteligencia será entendida en orden al planteamiento contenido en la filosofía primera del filósofo vasco como “*constitutivamente noérgica*” lo que tiene que ser interpretado como que: “... *el acto intelectivo, en tanto que ejecutado no posee de inicio el carácter de la realidad misma; tampoco supone ejecución de un sujeto ejecutante, únicamente es <>ergon del Noûs>>*”⁸⁷ así, lo que verdaderamente constituirá para Zubirí el carácter noérgico será la Inteligencia Sentiente ya que “*no hace otra cosa que estar impresionada en y por la realidad*” donde la misma deberá ser vista como “*actualización*” en la que “*la impresión de realidad es la realidad de la impresión*”⁸⁸

Finalmente es importante distinguir cuál es el lugar, donde con base en su análisis neológico Zubirí marca la distancia con Heidegger al sostener que frente a la “*Logificación*” y “*entificación*” de la realidad lo que primordialmente se aprehende es la “*formalidad de realidad*” en la que se “*está*” y así lo expresa: “(...) ya no tenemos que tratar directamente de lo real en cuanto real; éste sería un problema metafísico. Nos preguntamos por lo real en y por sí mismo, pero tan sólo en cuanto que es aprehendido en aprehensión primordial de realidad. En esta aprehensión primordial lo aprehendido tiene formalidad de realidad”⁸⁹

Lo que Zubirí quiere destacar como la “*co - actualidad*” del sentir y la formalidad de realidad que al quedar “*de suyo*” en los actos constituye precisamente la “*aprehensión*” y así lo expresa en pasaje que se considera cardinal para los doctrinarios del tema: “*El <>estar>> en que consiste físicamente el acto intelectivo es un <>estar>> en que yo estoy <>con la cosa>> y no <>en>> la cosa (no “*de*” la cosa) , y en que la cosa está <>quedando>> en la intelección(...)* Es un físico <>estar>>. La unidad de este acto de <>estar>> en tanto que acto es lo que constituye la aprehensión”⁹⁰

Para concluir este espacio, interesados como nos hemos declarado en interpretar la vinculación existente entre la intelección y tiempo psíquico expresados en términos de su

⁸⁶ Zubirí, Xavier. *Filosofía Primera*. Op. Cit. p.177

⁸⁷ Ibíd. p115

⁸⁸ Ibíd. 181

⁸⁹ Zubirí, Xavier. IL. Op. Cit. p348

⁹⁰ Zubirí, Xavier. IS-IR. Op. Cit. p22-23

teoría de la *Inteligencia Sentiente*, en la que se ofrecen a la intelección durante como constituyente intrínseco fundamental para la comprensión trascendental de la realidad de los hechos como “siendo” debemos exponer el contexto en que se emplea el término trascendentalidad en este trabajo, ya que él mismo se realiza en el contexto en que él mismo es desarrollado por Xavier Zubirí primariamente en su obra “*Sobre la esencia*”⁹¹ y seguidamente en “*Inteligencia y Realidad*” (Publicado en *Inteligencia Sentiente - Inteligencia y Realidad*)⁹².

Hemos visto que el desarrollo del término “trascendental” es conceptuado por el autor dentro de su teoría de la “*Inteligencia Sentiente*” y consiste en: “(...) *el momento estructural según el cual algo transciende de sí mismo*”⁹³. Con esto es importante destacar que no viene a ser usado como sinónimo de la palabra “*trascender*” sino que por el contrario, como el mismo autor expresa: “(...) se trata de un carácter de la formalidad de alteridad y no de un carácter, trascendente o no, del contenido mismo”⁹⁴, es así que el “*trans*” de la trascendentalidad se refiere a un carácter de la formalidad que nos sumerge en la realidad a fin de delimitar un encuentro con el contenido de lo aprehendido en ella, pero rebasando su contenido dentro de las alteridad de lo aprehendido. Así entonces, el “*trans*” de la trascendentalidad consistirá en: “(...) estar en la “*aprehensión*” pero rebasando su determinado contenido”⁹⁵.

El rebasar se funda en el “*de suyo*”⁹⁶ mismo, y, de acuerdo a lo que ha planteado el autor en otras de sus obras, “*es más*” respecto del contenido dado en impresión como se lee en “*Hombre y Dios*”⁹⁷ Así en primera instancia, dentro de la estructura de la inteligencia conciente, Zubirí destaca el carácter mismo de la trascendentalidad al expresar que “*lo trascendental es aquello en que coincide todo lo concebido (objeto o ser)*”⁹⁸ mientras que con respecto a la Inteligencia Sentiente, esto es, con respecto a la impresión de realidad acota que se refiere a un término propio y formal de la intelección y que siendo la intelección

⁹¹ Zubirí, Xavier, *Op. Cit.*

⁹² Zubirí, Xavier. *Op. Cit.*

⁹³ *Ibid.* IS- IR. p.47

⁹⁴ *Ibid.* p.47

⁹⁵ *Ibid.* p.48

⁹⁶ *Ibid.* p.49

⁹⁷ Zubirí, Xavier. HD. *Op. Cit.* p.141

⁹⁸ Zubirí, Xavier. IS- IR. *Op. Cit.* p.50

sentiente una “*formalidad de realidad*” entonces consistirá “(...)*no ser transcendental «a» la realidad, sino ser transcendental «en» las realidades*”⁹⁹.

Así puede concluirse en que la trascendentalidad no debe ser entendida ni como un *a priori*, ni como un *a posteriori* de la realidad misma, sino que deberá ser conceptuada como un “*ex*” de la formalidad de lo real lo que viene a constituirse en función del contenido talificado, esto es, “*algo fundado por las cosas en la formalidad en que éstas <<quedan>>*¹⁰⁰con lo que se refiere, a un carácter propio y singular de la cosa real, en tanto que: “*El carácter de ser pura y simplemente real es lo que, al ser un carácter abierto, constituye formalmente esa unidad física que es el mundo: es la formalidad de realidad en cuanto abierta, en cuanto transciende de la cosa real y la constituye en momento de «la» realidad*”, sin embargo, es enfático el filósofo al aclarar que el “*ex*” de la trascendentalidad al superar al ser “*de suyo*” y hacerse mundanal, supera también la concepción conceptual y se ubica en la impresión de realidad para detenerse en el “*sentir*”, porque sentimos los trascendentalidad, y esta es la forma en que debe ser “*conceptuada la trascendentalidad en la Inteligencia Sentiente*”¹⁰¹una propuesta que viene a constituirse en una alternativa a la comprensión tradicional del orden trascendental que para Zubirí viene viciando la historia de la filosofía, cuales son: “*la entificación de la realidad y la logiciación de la realidad*”¹⁰²

Así, desde la comprensión de la “*trascendentalidad*” desde la *Inteligencia Sentiente* se superar la desviación de su comprensión como comunidad, entendida en la tradición platónica: de participación, o la comunidad conceptual del aristotelismo, o la comunidad conceptuantes kantiana, mediante la “*inteligización del logos y la reificación del ser*” que es propuesta por la Inteligencia Sentiente lo trascendental es “*comunidad de realidad*” y *al ser realidad una formalidad primariamente sentida, será “(...) no es de carácter conceptual, sino de carácter físico”*¹⁰³ “*(...)se trata de una «expansión», de una «ex-tensión» física de la formalidad de realidad desde cada cosa real. Es la estructura trascendental del «ex»: el ser «de suyo» se extiende a ser «suyo», y por serlo se extiende a ser «mundanal»*¹⁰⁴.

⁹⁹ *Ibid.* p.51

¹⁰⁰ *Ibid.* p.51

¹⁰¹ *Ibid.* p.62

¹⁰² Zubirí, Xavier. “*Sobre la esencia*”. *Op. Cit.* p88,386,494

¹⁰³ Zubirí, Xavier. IS- IR. *Op. Cit.* p.52

¹⁰⁴ *Ibid.*

1.5 El interés por la definición del tiempo

El manejo del tiempo es parte de nuestra cotidianidad, la realidad cambiante y la sucesión de sus mudanzas nos sugiere una idea de tiempo que parece devenir de la percepción de los cambios mismos. El día y la noche, el amanecer y el atardecer, un momento y un instante, temprano y tarde, son expresión de una sucesión que percibimos como tiempo.

La pregunta por el tiempo no es nueva, ha sido una interrogante de la filosofía desde sus inicios. Muchas serán las teorías que intentarán darle respuesta a un concepto que se resiste a ser unívoco. Lo variado resulta en el renovado interés que deriva de los avances científicos, concretamente de los avances en la física, pero sin que por ello sea exclusivamente la única ciencia interesada en develar la pregunta que ya antes viene intentando responder la filosofía.

A riesgo de que parezca que se desea simplificar el tema, en cada uno de los espacios donde pareciera procederse a responder: qué es el tiempo, todo se encamina a una búsqueda resumida en arquear a la naturaleza en un sistema de relaciones que incluye dos dimensiones permanentes en todo aquello en lo que se producen acontecimientos: el espacio y tiempo.

Martin Heidegger entre muchas otras extraordinarias preguntas en su conferencia *"El concepto de tiempo"* interroga ¿Qué explicación tiene el hecho de que la existencia humana ya se haya procurado un reloj antes de todos los relojes de bolsillo y relojes solares? remitiendo la respuesta al ser – ahí “*si por ser-ahí se entiende el ente en su ser que conocemos como vida humana*”¹⁰⁵

Ya que el tiempo es un arcano sigiloso, un enigma del que estamos hechos, Heidegger nos dice que invariablemente contamos “(...) *con un reloj con el que siempre ha operado la existencia humana, el reloj natural de la alternancia del día y de la noche*”¹⁰⁶ y, la sola intención de resolver la pregunta de qué es el tiempo desde la esfera exclusiva del tiempo físico se encuentra plagada de prejuicios y le resta a la respuesta el fundamento esencial de su potencialidad creadora, en consecuencia, desmantela al tiempo de sus notas esenciales.

¹⁰⁵ Heidegger, Martín. “*Qué es el tiempo*”. Madrid. Alianza Editorial. 1924 p.3

¹⁰⁶ *Ibid.*

Cabe preguntarse entonces, ¿cómo explicar el simple presente?, ¿cómo darle argumento al tiempo cultural?, ¿qué es el tiempo histórico?, ¿el tiempo social es uno o forma parte de otro?, y, ¿cómo acceder a esto desde una perspectiva que no se exclusivamente física?

La respuesta parece apuntar por un lado hacia la metafísica contenida en el análisis de las métricas del acontecer fenoménico y concentrada en aquello que inicialmente puede haberse avistado desde Aristóteles como intelección. La idea del tiempo como una realidad que se vive, que se vivirá o que se vivió. La idea del tiempo como vivencia inteligible se hace presente.

Nuevamente Heidegger interroga, respecto a sí se encuentra nuestra búsqueda encaminada a encontrar una respuesta que de sentido a los distintos modos de temporalidad “...y así hacer que se vea desde el primer momento la posible conexión de lo que es en el tiempo, con lo que la temporalidad auténtica es”¹⁰⁷

Como con la modernidad se despliega la idea de un tiempo absoluto, una dimensión distinta del espacio, el tiempo aparece separado de las cosas, así el tiempo físico va a ser el sustrato en el que se desarrollan todas las cosas, es el tiempo de Newton cuya concepción absolutista le enuncia como: “*El tiempo absoluto, verdadero y matemático, por sí mismo y por su propia naturaleza, que fluye uniformemente sin relación con nada externo*”¹⁰⁸.

Empero, los progresos que mediante el desarrollo de la ciencia moderna se han alcanzado, antes de profundizar en la posibilidad de reflexionar en los distintos modos de temporalidad, han restringido el que pudiéramos preguntarnos si el tiempo físico desde ese planteamiento unívoco como presencia permanente, continua e infinita pudiera ser explicado llanamente en tres escenarios temporales paradójicamente cotidianos: presente, pasado y futuro.

Siendo que nuestro interés está delimitado al estudio del tiempo psíquico en la clasificación del tiempo humano que se efectúa en la obra de Zubirí, consideramos necesario exponer someramente la reflexión del autor en torno a la construcción que en su filosofía ha resultado en las concepciones de tiempo físico - tiempo cosmológico y tiempo humano – tiempo psíquico, ya que esto nos permitirá adentrarnos en el estudio de la

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ Newton. Isaac. “*Principios Matemáticos de la filosofía natural*”, Madrid. Editorial Nacional 1982 p.22

intelección como el orto de la inteligencia, donde, a juicio del autor, han de confluir y fusionarse ambas concepciones de tiempo.

Así, partiendo de la premisa de que la temporeidad no es un modo de ser, sino un modo de estar en el mundo. Siendo que la *ulterioridad* lo que hace es aportarle al ser el carácter de ser *tempóreo*, (ya que la ulterioridad posee un carácter fundamental y este carácter es el ser “*intrínsecamente tempóreo*”), podemos advertir que en un sentido “*campal*” en la comprensión de Zubirí, el ser permanece siempre en un “*estar dinámico*” y éste dinamismo es el tiempo, una concepción que surge del diálogo que realiza el filósofo vasco con las distintas formulaciones que en la historia se han dado al tiempo en las diferentes corrientes de pensamiento.

CAPÍTULO II. La intelección

Introducción

La percepción es un acto cognoscitivo, una breve mirada a ésta como función lleva a pensar que consiste en aprehender un objeto determinado. Los sentidos accionan en conjunto para decodificar mensajes que devienen del contacto del hombre con el mundo que le rodea. El contacto con el entorno físico o natural, psicológico, moral y cultural es comprendido a partir de una primera aproximación sensorial que se complementa a la percepción de abstracciones como la ética y la estética a través de emociones e imágenes.

La percepción es una función eminentemente humana, aún a pesar de que la tradición filosófica nos lleva a pensar que también perciben los animales¹⁰⁹. Consiste en un acto formal y netamente del intelecto como lo expresa Tomás de Aquino en la Summa Teológica¹¹⁰.

Se sitúa en el alma al órgano de la percepción, así lo expresa García Bacca:

La percepción es en general, un acto en que el alma adquiere el conocimiento de cierta cualidad o estado particular de un objeto, en virtud de cierta acción que el objeto ejerce actualmente en ella.

Hay que notar en la percepción el sujeto que percibe, esto es, el alma; el objeto particular percibido, que puede ser, el alma misma percipiente, o algo distinto de ella; la acción particular que el objeto ejerce sobre el alma, y que corresponde a una cualidad o estado particular del objeto; y en fin, la actualidad de esa acción, esto es, su existencia en el momento mismo de la percepción.¹¹¹

En ella el alma además está como órgano jerárquicamente superior, se encarga de propiciar una cierta ordenación de las percepciones sensitivas a lo cognitivo a fin de establecer un flujo informativo de comunicación que podría decirse cooperativa o co-participativa en el que por tiempos se pugna la primacía sensorial sobre la intelectiva.

¹⁰⁹ Aristóteles. "De la memoria y la reminiscencia". Editorial Planeta Agostini. 1999. "Solo los animales que perciben tiempo pueden recordar". 449b28-29, 450a p.18-19

¹¹⁰ Santo Tomás de Aquino. "Comentarios a la Física de Aristóteles". Editorial Eunsa. Navarra. 2011 «Intellectus habet dūos actus: scilicet percipere, et iudicare», , II-IIae., 45, 2, 4um; «... et iudicare de perceptis», De Ver., 28, 3, 6um.

¹¹¹ García Bacca, Juan. "Antología del pensamiento filosófico venezolano". Editorial Biblioteca de cultura. S.XIX Andrés Bello. Caracas. 1964 p.62.

El operar de la percepción puede decirse que construye a partir de los datos que obtiene del exterior su propio espacio, en relación simbiótica con los datos del espacio que le circunda, a partir de cuya construcción se moldeara toda función psíquica posterior.

Siendo nuestro interés la intelección, debemos acercarnos primariamente a la percepción ya que efectivamente algunos consideran que ésta obedece a los más primitivos instintos que el hombre comparte con los animales y que es entendida por Max Wertheimer (1911-1912) fundador de la teoría psicológica de la Gestalt como: "...el resultado de la integración subjetiva de las diversas posiciones sucesivas del móvil (trayectoria)"¹¹²

Entonces interesará acercarnos a la percepción del tiempo, porque la percepción del movimiento es a la vez, percepción del orden y percepción del intervalo temporal, pero la percepción del tiempo será el resultado de una abstracción más profunda que requerirá del humano la estimación de la "duración" de un acto, evento o proceso y en esto consiste la intelección.

Antes hemos observado que la percepción es una cualidad exclusiva del alma:

Hemos visto, asimismo, que la percepción externa se compone esencialmente de tres fenómenos que pasan en nuestro espíritu: la sensación que nace en él a consecuencia de la impresión orgánica; la percepción intuitiva de la sensación, y la referencia que hacemos de la sensación a un ser material que obra actualmente en el órgano; referencia en que simbolizamos con la sensación una cualidad de este ser.

Las sensaciones, las percepciones, ya lo hemos dicho, existen privativamente en el alma.¹¹³

No obstante, el resultado del procesamiento que surge de la transacción entre la percepción y codificación de estas percepciones a lo interno del hombre genera indefectiblemente un juicio. Es así que la percepción se vincula a la intelección: cuando el

¹¹² N.A. Aclaramos que la trayectoria a la que hace referencia es la trayectoria del tiempo.

¹¹³ Ibid. p.63-64

hombre percibe y posteriormente concibe en relación, lo que acaece a raíz del confluir de las facultades intelectuales.

En este sentido nos parece pertinente acercar la definición de intelección que aporta Lonerghand: *"Por acto de intelección, pues, se entiende no cualquier acto de atención o advertencia o memoria, sino el acto de comprensión que sobreviene inesperadamente. (...) A la vez su función en la actividad cognoscitiva es tan capital que aprehenderlo, en sus condiciones, su procedimiento, y sus resultados habrá de conferir una sorprendente unidad básica a todo el campo de la indagación humana y de la opinión humana"*¹¹⁴

Vemos que ambas funciones (percepción e intelección) conviven en el hombre, encontramos que en el discurso de Hermes Trismegisto sobre la intelección y la sensación se expresa: *"Sensación e intelección vienen pues a verterse las dos juntas en el hombre, casi enlazadas una con otra. Pues ni el conocimiento intelectual es posible sin sensación ni la percepción sensible sin intelección"*¹¹⁵, pues como dice Leonardo Polo, en su obra: *"Teoría del Conocimiento"* inteligir es potencia humana, es hábito innato y es acto, lo que le es útil para concluir en que: *"...podemos admirar aún más la riqueza compleja del inteligir si nos damos cuenta de que el Intellectus ut co-actus, el Intellectus ut habitus y el Intellectus ut potentia no son tres intelectos, no son tres "sujetos" del inteligir. Es luz intelectual en tres dimensiones".*

No obstante, si atendemos al esquema aristotélico, la inteligencia no es sustancia junto al alma inmaterial que se presenta como facultad intelectual en potencia y esto nos plantearía un problema. Leonardo Polo lo esboza desde Platón: *"Lo inteligible es inteligible en sí, es idea"*, aunque para Platón este descompensada la relación entre el inteligir y lo inteligible.

Por ello consideramos que es importante entonces reflexionar primeramente sobre el percibir el tiempo en tanto está concentrado nuestro interés sobre el inteligirle porque, como expresa Aristóteles en 452 b7 en *De la memoria y la reminiscencia* ya que importa

¹¹⁴ Lonerghand, Bernard. *"Insight Study of human understanding"* University Of Toronto Press. Reedición México 1992. p.7.

¹¹⁵ Consultado en: <http://symbolos.com/corpus09.htm> En fecha 2/2/11

estimar los distintos intervalos de tiempo, porque el hombre, como ser vivo, toma de las realidades físicas a través de los sentidos (percibe), pero también porque intelige y así lo afirma cuando expresa: *"Hasta la forma más íntima de inteligir, la intuición, necesita apoyarse, dentro de nuestra mente, en el que es el vehículo natural de la finitud, no existe intelección que no se apoye en palabras, en imágenes, en el soporte de las formas y fenómenos físicos, aunque sean surgidos de nuestra intimidad, no recibidos por los sentidos en ese momento. Y esta servidumbre mediática de lo físico es la que ha confundido, desde siempre, a la filosofía"*¹¹⁶. Entonces, importará a la filosofía el estudio de estas dos funciones, de estas dos caras o dimensiones si son estas las expresiones que pueden emplearse, porque, nos atrevemos a expresar, que interesa el proceso de transformación del dato en idea, y de allí la justificación de la estructura de este capítulo que iniciamos.

Es así que conteste a nuestros objetivos, a los fines de adentrarnos en la teoría de la *"Inteligencia Sentiente"* de Zubirí en el estudio de la intelección consideramos que es de cardinal interés puntualizar en este capítulo en aquello que se entiende en la filosofía por intelección tocando someramente esta estructura desde la filosofía aristotélica y realizar luego un recorrido por los elementos que sirven para la construcción del concepto de intelección en la obra del filósofo vasco.

Consecuentemente a lo planteado, en este capítulo nos concentraremos en lograr: i) Analizar la intelección, específicamente la intelección del tiempo en la filosofía Aristotélica como influencia más resaltante en la obra de Xavier Zubirí y ii) Determinar lo que se entiende por intelección de acuerdo a la teoría de la: *"La Inteligencia Sentiente"*

1. La intelección en la Filosofía Aristotélica

Encaminarnos al estudio de la facultad intelectiva en la filosofía Aristotélica nos lleva de entrada al fragmento: 414b 15-19 *Acerca del Alma*, a partir del cual nos encontramos con que el *Noûs* como la función más excelsa del hombre, característica esencial de su humanidad, y medio por el cual accede a la realidad conociéndola y comprendiéndola.

¹¹⁶ Corrales, Gregorio. *"La otra filosofía"*. Editorial Bilbao. 2011 p.3

Frente a esta función estrictamente humana se plantea, como lo establece W.D.Ross en este mismo fragmento, la referencia al intelecto más superior o excelso al que se refiere en lo que se avista como una alusión al ser eterno e inmóvil del que habla en el fragmento 12.8, 1073a23-34¹¹⁷ como lo cita W.D. Ross¹¹⁸, adicionalmente en el observamos la referencia a la capacidad intelectiva cuenta con dos funciones importantes *el noûs patetikós* y *el noûs poietikós*, lo que se verá complementado, como se lee:

Baste por ahora con decir que aquellos vivientes que poseen tacto poseen también deseo. Por lo que se refiere a si poseen además imaginación, no está claro y más adelante se analizará. Por lo demás, hay animales a los que además de estas facultades les corresponde también la del movimiento local; a otros, en fin, les corresponde además la facultad discursiva y el intelecto: tal es el caso de los hombres y de cualquier otro ser semejante o más excelso, suponiendo que lo haya.¹¹⁹

Este análisis debe complementarse con el estudio de lo contemplado en 415 a 7 - 10: "Muy pocos (*animales*) poseen en fin, razonamiento (*logísmo*) y pensamiento discursivo (*diánoia*). Entre los seres sometidos a corrupción, los que poseen razonamiento poseen también las demás facultades, mientras que no todos los que poseen cualquiera de las otras potencias poseen además razonamiento" ¹²⁰, en el que observamos como la función intelectiva contempla una dicotomía de funciones que le es inherente, por un lado está el intelecto práctico que razona con un fin cuya finalidad le diferencia del intelecto teórico como se extrae de *Acerca del Alma III*, 10, 433 a 14 - 15.

El conocimiento teórico más que el práctico, por ser éste el de interés a los fines de este trabajo, tiene como objeto entonces las operaciones por las que se forman los conceptos. De este intelecto habla Aristóteles en *Acerca del alma* así como en *Analíticos posteriores*, donde nos interesa destacar que se encarga de los primeros principios en virtud de los cuales acaece la operación mediante la cual se forma el concepto universal. De tal suerte que de su fragmento II, 19, 99, b 26 y 100 a 9 puede extraerse que no son conocimientos innatos sino adquisiciones mediante la sensación, a partir de esta

¹¹⁷ Aristóteles. "Metafísica". *Op. Cit*. 12.8, 1073a23-34

¹¹⁸ Ross. W.D. "Aristóteles. Obras completas". Editorial Chakras. Buenos Aires. 1999 p.223.

¹¹⁹ Aristóteles. "Sobre el alma" *Op. Cit.* 12.8, 1073a23-34

¹²⁰ *Ibid.* 415 a 7 - 10

observación podemos evidenciar una analogía: la de la sensación y la intelección, ya que si la intelección requiere de imágenes como lo expresa Aristóteles, más adelante en *Acerca del alma* exclamará: "los objetos inteligibles se encuentran en las formas sensibles"¹²¹

No obstante Aristóteles es tajante en diferenciar ambas funciones de la cual puede ofrecerse algunos ejemplos de gran interés como el contenido en III, 4, 429 a 27 – 429b 5 - 6 donde expresa:

Por lo demás y si se tiene en cuenta el funcionamiento de los órganos sensoriales y del sentido, resulta evidente que la impasibilidad de la facultad sensitiva y la de la facultad intelectiva no son del mismo tipo: el sentido, desde luego, no es capaz de percibir tras haber sido afectado por un objeto fuertemente sensible, por ejemplo, no percibe el sonido después de sonidos intensos, ni es capaz de ver u oler, tras haber sido afectado por colores u olores fuertes; el intelecto, por el contrario, tras haber inteligido un objeto fuertemente inteligible, no inteligé menos sino más, incluso, los objetos de rango inferior.¹²²

Y es que la facultad sensible no se da sin el cuerpo, mientras que el intelecto es separable. El análisis de las obras aristotélicas que se encargan del estudio de la percepción nos ha permitido acercarnos a la idea de que existen una serie de elementos que admiten la realización de una evaluación paralela de ambas funciones (inteligir y percibir) lo cual concuerda con el objetivo central de este trabajo de tesis. Ciertamente este paralelismo facilita la comparación que nos llevará a distinguir una de la otra, sin embargo, es fundamental identificar el elemento focal de este encuentro para posteriormente proceder a puntualizar las convergencias y divergencias entre ambos.

La constatación de la percepción de un ahora extenso modifica la idea de la percepción del tiempo trasladando su ubicación de la doctrina de los sensibles comunes hasta la psicología del tiempo. El atisbo de la extensión de los ahoras conlleva al análisis de la aprehensión del tiempo como extensión, su estudio y cotejo permitirá acercarnos a la diferencia entre ambas dimensiones: percepción e intelección.

¹²¹ *Ibid.* II, 8, 432 a 5

¹²² *Ibid.* III, 4, 429 a 27 – 429b 5 -6

Como es reiteradamente expresado por los académicos estudiosos del tiempo en la filosofía aristotélica, el tiempo aparece en el Tratado de la Física como fenómeno sensible pero también como resultado de la actividad del intelecto¹²³, ello ciertamente ha concluido en que aunque dicha obra plantea el conocer el tiempo, no es así objetivo principal de esta, como no lo constituye tampoco de su obra psicológica, sin embargo, el tema de la intelección del tiempo como facultad del alma que se rastrea en el Tratado encuentra su eje central de desarrollo en el estudio del alma, no obstante esta obra no sea considerada parte de su obra psicológica sino de sus obras físicas como lo expone Rafael Guerrero¹²⁴

En orden a lo antes expuesto es de interés acotar los fragmentos centrales que en el Tratado hacen referencia al tiempo como percepción conjunta al movimiento (218 b21 - 219 a8) y al tiempo como patencia de horas conjuntas (219 a 16-25) para apuntar al tiempo como percepción en un análisis lógico (219 a 21-22) lo que nos va a permitir enlazar en la misma obra con lo que será de nuestro interés en este espacio, la máxima contenida en 223 a 21 -23 donde Aristóteles formula la interrogante fundamental para nosotros en este trabajo: *¿Existiría tiempo de no existir alma que numerase lo numerable que es el tiempo?*¹²⁵

Siendo nuestro objeto el estudio de la capacidad intelectiva, y concentrados en la interrogante anterior debemos pasar a sondear en el alma, desde la base de su comprensión como es entendida en el 412a 28-30, como: “entelequia primera de un cuerpo

¹²³ Aristóteles “Física” Op. Cit. 218 b 32- 219 a 2 “Y puesto que cuando no distinguimos ningún cambio, y el alma permanece en un único momento indiferenciado, no pensamos que haya transcurrido tiempo, y puesto que cuando lo percibimos y distinguimos decimos que el tiempo ha transcurrido, es evidente entonces que no hay tiempo sin movimiento ni cambio. Luego es evidente que el tiempo no es un movimiento, pero no hay tiempo sin movimiento.”

Inmediato al análisis del fragmento se ofrece el reparo a la figura del sujeto, ya que el mismo Aristóteles considera al hombre como el sujeto activo de la función de percepción y así lo menciona en referencia a la capacidad contenida en el alma o la inteligencia de percibir aquello que puede ser numerado, así lo expone en: “En cuanto a la primera dificultad, ¿existiría o no el tiempo si no existiese el alma? Porque si no pudiese haber alguien que numere tampoco podría haber algo que fuese numerado, y en consecuencia no podría existir ningún número, pues un número es o lo numerado o lo numerable. Pero si nada que no sea el alma, o la inteligencia del alma, puede numerar por naturaleza, resulta imposible la existencia del tiempo sin la existencia del alma, a menos que sea aquello que cuando existe el tiempo existe, como sería el caso si existiera el movimiento sin que exista el alma; habría entonces un antes y un después en el movimiento, y el tiempo sería éstos en tanto que numerables” Aristóteles “Física” Op. Cit. 223 20-29

¹²⁴ Guerrero, Rafael. “Recepción árabe de Aristóteles”. Al Kindi Al farabi. Editorial del Consejo Superior de Investigaciones Bilbao. 1992

¹²⁵ Aristóteles. “Física”. Op. Cit. 223 a 21 -23

*natural que en potencia tiene vida*¹²⁶, a fin de indagar ¿cuál será aquella parte a que se somete la potencia intelectiva?¹²⁷ para lo cual nos concentraremos en el análisis de su obra:

*Acerca del Alma*¹²⁸

¹²⁶ Aristóteles. "Sobre el alma". Op. Cit. 412a 28-30

¹²⁷ Por ello, en virtud de lo expresado es bueno indagar más profundamente acerca de esta función intelectiva ya que en fragmentos previos en su obra Acerca del alma Aristóteles parece referirse al intelecto como otro género de alma posible por no precisar su actividad de un órgano material para su actuar como se lee en 413b 26: "Pero por lo que hace al intelecto y a la potencia especulativa no está nada claro el asunto si bien parece tratarse de un género distinto de alma y que solamente él puede darse separado como lo eterno de lo corruptible. En cuanto al resto de las partes del alma se deduce claramente de lo anterior que no se dan separadas como algunos pretenden" (Aristóteles. "Sobre el alma". Op. Cit. 413b 26)

Sin embargo aclara que la diferencia se adscribe no a distintos tipos de almas como pareciera interpretarse erróneamente, sino a un intelecto capaz de llegar a todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas, lo que se traducirá en la base para la descripción del intelecto agente que permite diferenciar al intelecto activo del intelecto pasivo, como se lee en 430 a10 - 26:

"Puesto que en la naturaleza toda existe algo que es materia para cada género de entes —a saber, aquello que en potencia es todas las cosas pertenecientes a tal género— pero existe además otro principio, el causal y activo al que corresponde hacer todas las cosas —tal es la técnica respecto de la materia— también en el caso del alma han de darse necesariamente estas diferencias. Así pues, existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas; este último es a manera de una disposición habitual como, por ejemplo, la luz: también la luz hace en cierto modo de los colores en potencia colores en acto. Y tal intelecto es separable, sin mezcla e impasible, siendo como es acto por su propia entidad. Y es que siempre es más excelsa el agente que el paciente, el principio que la materia. Por lo demás, la misma cosa son la ciencia en acto y su objeto. Desde el punto de vista de cada individuo la ciencia en potencia es anterior en cuanto al tiempo, pero desde el punto de vista del universo en general no es anterior ni siquiera en cuanto al tiempo: no ocurre, desde luego, que el intelecto intelige a veces y a veces deje de inteligir. Una vez separado es sólo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno. Nosotros, sin embargo, no somos capaces de recordarlo, porque tal principio es impasible, mientras que el intelecto pasivo es corruptible y sin él nada intelige" (Aristóteles, "Sobre el Alma". Op. cit. 430 a10 - 26)

Lo que debe complementarse con la obligatoria prescripción que se encuentra contenida en 1074b15-33:

"Las cuestiones relativas al entendimiento encierran ciertas aporías. Parece, en efecto que es la más divina de cuantas cosas tenemos noticia. Pero comporta algunas dificultades explicar cómo ha de ser para ser tal. Pues, una parte, si no piensa nada, ¿cuál sería su dignidad?; antes al contrario, estaría como quien está durmiendo. Y, por otra parte, si piensa, para ello depende de otra cosa porque no es algo cuya entidad es acto de pensar, sino potencia, entonces no sería ya la entidad más perfecta: en efecto, la excelencia le viene del acto de pensar. Además, tanto si su entidad es potencia intelectiva como si es acto de pensar ¿qué piensa? Pues, o bien se piensa a sí mismo, o bien piensa otra cosa. Y si otra cosa, o bien siempre lo mismo, o bien cosas distintas. ¿Y hay alguna diferencia, o ninguna, entre pensar lo bello y pensar una cosa cualquiera? O, más bien, ¿no es imposible que su pensar se entreteenga en alguna cosa? Es, pues, obvio que pensar lo más divino y excelente, y que no cambia, pues el cambio sería a peor y constituiría ya un movimiento.

En primer lugar, si no es acto de pensar, sino potencia, es lógico que resulte fatigosa la continuidad de la actividad de pensar. Además, es obvio que lo más excelsa sería otra cosa en vez del pensamiento: lo pensado" (Aristóteles. "Metáfisica". Op. Cit. 1074b15-33)

Todo lo anterior puede plantear una dificultad al intentar hacer comprensible de qué manera el intelecto es inteligible para sí, hallándose entre las formas que no son idénticas a los objetos inteligibles y la actualización de potencias del alma, aunado a que en 1047b35 expresará: "Pero la ciencia, la sensación, la opinión y el razonamiento parecen ocuparse siempre de algo distinto a ellos mismos, y de sí mismos sólo concomitantemente. Además, si pensar y ser pensado son cosas distintas, ¿por cuál de ellas le corresponde la perfección? Pues no es lo mismo, desde luego, ser —pensamiento que ser — pensado" ("Metáfisica", 1047b35) resolviendo posteriormente

Muy primariamente podríamos responder que en la obra aristotélica la facultad de inteligir se encuentra claramente definida como potencia anímica, no obstante, en el su obra *Acerca de la reproducción de los animales*, destaca esta facultad como acto propio del intelecto¹²⁹, aclarando que el cuerpo no participa para nada en ella ya que el intelecto no precisa de un órgano corporal para el despliegue de su potencia.

Así brevemente pudiéramos concluir que la capacidad de inteligir es una potencia del alma que no requiere de órgano físico alguno en su ejercicio. Vale entonces acotar cual es el órgano a que hace referencia Aristóteles al referirse a la intelección del alma, lo cual expresa en 429 a 10 -27:

Por lo que se refiere a aquella parte del alma con que el alma conoce y piensa —ya se trate de algo separable, ya se trate de algo no separable en cuanto a la magnitud, pero sí en cuanto a la definición— ha de examinarse cuál es su característica diferencial y cómo se lleva a cabo la actividad de inteligir. Ahora bien, si el inteligir constituye una operación semejante a la sensación, consistirá en padecer cierto influjo bajo la acción de lo inteligible o bien en algún otro proceso similar. Por consiguiente, el intelecto —siendo impasible— ha de ser capaz de recibir la forma, es decir, ha de ser en potencia tal como la forma pero sin ser ella misma y será respecto de lo inteligible algo análogo a lo que es la facultad sensitiva respecto de lo sensible. Por consiguiente y puesto que intelige todas las cosas, necesariamente ha de ser sin mezcla —como dice Anaxágoras— para que pueda dominar o, lo que es lo mismo, conocer, ya que lo que exhibe su propia forma obstaculiza e interfiere a la ajena. Luego no tiene naturaleza alguna propia aparte de su misma potencialidad. Así pues, el denominado intelecto del alma —me refiero al intelecto con que el alma razona y enjuicia— no es en acto ninguno de los entes antes de inteligir. De ahí que sería igualmente ilógico que estuviera mezclado con el cuerpo: y es que en tal caso poseería alguna cualidad, sería frío o caliente y tendría un órgano como lo tiene la facultad sensitiva; pero no lo tiene realmente.¹³⁰

Y por supuesto debemos subrayar la cualidad de la cosa inteligida en tanto inteligida por el alma, ya que no es algo que el ejercicio intelectual pase a crear a partir de su accionar, sino que éste toma de la naturaleza. El inteligir será para Aristóteles potencia que se

que el intelecto será inteligible para sí, tal como sus objetos, desde el preciso momento en que capta, toma y se hace idéntico a las formas inteligible. Quedando así clarificado que el intelecto es inmaterial.

¹²⁸ Para estos efectos emplearemos la traducción de Lossada/ Argentina, 2004

¹²⁹ Aristóteles. "Acerca de la reproducción de los animales". Editorial Gredos. Madrid. 1994

¹³⁰ Aristóteles. "Sobre el alma". Op. Cit. 429 a 10 -27

actualiza y que estará en acto cuando reciba el influjo de las formas inteligibles. He allí una relación.

Es de acotar que no debe entenderse que se inteliere de forma aislada a la cosa objeto de la intelección, sino más bien que la facultad intelectiva inteliere su esencia en razón de su ser (a diferencia de la sensibilidad), pero, la facultad intelectiva no cuenta con una naturaleza distinta a su potencia para recibir las formas inteligibles, ni órgano de su ejercicio y es a esto a lo que se refiere cuando subraya en 429 a 22 “*Así pues, el denominado intelecto del alma —me refiero al intelecto con que el alma razona y enjuicia— no es en acto ninguno de los entes antes de inteligir. De ahí que sería igualmente ilógico que estuviera mezclado con el cuerpo*”¹³¹

Aquí es pertinente sumar para la comprensión de lo arriba mencionado el fragmento 1072 b 19-24 que define el intelecto como entidad capaz de recibir lo inteligible: “*Y el entendimiento se capta a sí mismo captando lo inteligible, pues deviene inteligible al entrar en contacto con lo inteligible y pensarlo, de modo que entendimiento e inteligible se identifican. Entendimiento es, en efecto, la capacidad de recibir lo inteligible, es decir, la entidad, pero cuando lo tiene está en acto, de modo que a éste pertenece con más razón aquello divino que el entendimiento parece poseer, y la actividad contemplativa es lo más placentero y lo más perfecto*”¹³²

No obstante, comentaristas como Jaegger¹³³ expresan que esta concepción, que muestra la evidente influencia Platónica en su teoría de la tripartición del alma presente en *La República* IV, 438d sigs.; IX 580d y sigs.; y en *El Timeo* 69c y sigs., va a contribuir a conceptualizar el intelecto en la obra de Aristóteles como ente inmaterial además de generar controversia entre la doctrina del intelecto y otras doctrinas psicológicas y gnoseológicas.

¹³¹ Ibíd. 429a22

¹³² Aristóteles. “*Metafísica*”. Op. Cit. 1072 b 19-24

¹³³ Jaegger, Wagner. “*Aristóteles*”. Editorial Gaos. México. 1957

Por otra parte para su intelección, en los entes corporales lo inteligible se halla en potencia. Y es requisito que se de en el alma humana el acto de intelección de sí mismo, para alcanzar a la intelección de las formas de aquello material que le circunda. Este proceso consiste en hacerse adecuadas las formas a la forma del intelecto, es decir, hacerse susceptibles de intelección¹³⁴.

Lo expresado advierte algunas implicaciones cuyo interés hace perentorio aclarar algunos puntos vitales. En primer lugar, si el alma se intelige a sí misma en el acto de intelección, ¿significará que se intelige secundariamente a sí misma?, en respuesta acotaremos la opinión de Mendoza: “...pues cuando el intelecto del alma se capta a sí misma es porque está inteligiendo. Dicho de otra forma, el intelecto del alma se capta a sí secundariamente debido a que, cuando intelige, tiene por objeto de intelección a otra cosa y no a sí mismo, lo cual es lo mismo que decir que el intelecto del alma es inteligible para sí sólo en tanto que hace inteligible a las cosas”¹³⁵

En segundo lugar, en el caso del alma humana, el modo en que intelige plantea un principio activo que favorece la intelección de todas las cosas, cabe interrogarse: ¿cómo en el alma las cosas se hacen semejantes al intelecto en un sentido formal?, en respuesta podemos decir a partir de las formas y de los esquemas que ha tomado y formado el alma en virtud de la sensación y la imaginación, así también lo aclara Mendoza: “Mediante el modo en que el intelecto agente hace que las cosas que no son se hagan inteligibles, que estén dispuestas en el ámbito propio de la intelección, el intelecto agente actualiza esa potencialidad en esa clase de cosas y las hace inteligibles en el modo de hacerlas semejantes, deponerlas a disposición de la naturaleza del intelecto”¹³⁶

¹³⁴ Esto es interpretado y expresado por Tomás de Aquino en ST I q78 a 3 como la *Inmutatio Spiritualis*: “Hay un doble tipo de alteración (*immutatio*): Una física y otra espiritual. La alteración física se da cuando la forma de lo que es causa de la alteración es recibida en el objeto alterado según su propio ser natural. Ejemplo: El calor en lo calentado. La alteración espiritual se da cuando la forma de lo que provoca la alteración es recibida en el objeto alterado según su ser espiritual. Ejemplo: La forma del color en la pupila, la cual, no por eso queda coloreada. Para la operación del sentido se requiere una alteración espiritual por la que se establezca en el órgano del sentido una representación intencional** de la forma sensible. De no ser así, si sólo la alteración física fuera necesaria para sentir, todos los cuerpos físicos, al ser alterados, sentirían» (Aquino S. T., *Summa Teologica*, 2010)

¹³⁵ Mendoza, Luis. “El alma intelectiva en Aristóteles”, Revista del Instituto Tecnológico Autónomo de México. 2013, [pp31-46] p. 14-15

¹³⁶ *Ibid.* p.16

A lo dicho y en orden a aclarar el proceso de intelección debe complementarse la obligatoria distinción entre la facultad sensible y la capacidad intelectiva en la obra de Aristóteles, ya que siendo afirmativo que la llamada capacidad intelectiva del alma no podría inteligir nada si no estuviese en algún punto ligado al cuerpo, a pesar de que en su actividad no requiera de órgano en y desde el ámbito de la inteligibilidad, como claramente lo ha subrayado en su obra *Acerca del Alma* 429 a 22¹³⁷, y que por otro lado es el alma intelectiva susceptible de recibir lo inteligible¹³⁸ ya que aquello que le sirve como materia para su actividad no es algo que el intelecto del alma se dé a sí mismo, sino que le es brindado por las otras potencias del alma que están íntimamente ligadas al cuerpo.

En este orden de ideas Aristóteles es claro al afirmar que el intelecto es separable de la sensibilidad de un modo operacional y funcional, más no formal, ciertamente para el autor lo que capta en acto una y otra función es distinto, si bien es cierto que se trata de una misma alma que recibe el influjo de una misma cosa, en el caso de la facultad sensible las cualidades sensibles se dan en la materia y se separan de la materia en el acto del sentir, mientras que en el ejercicio de la facultad intelectiva se separa de la facultad sensible para poder inteligir preservando una relación que será expuesta, como se extrae del Libro III¹³⁹: “...como el intelecto toma la forma inteligible de las cosas el alma dianoética jamás intelige sin el concurso de una imagen, lo que evidencia que el intelecto del alma no puede inteligir nada sin el concurso (no material, sino formal) del cuerpo”.

Por último, ¿éste proceso (de intelección) plantea una relación de sucesión o antelación temporal en el caso de la intelección del alma de sí misma? la respuesta será negativa. No existe una relación de antelación temporal entre el ejercicio del intelecto activo y el intelecto pasivo, o dicho en otras palabras, no quiere decir que el intelecto agente guarde una relación de anterioridad temporal con el intelecto paciente, sino que dicha relación se refiere a una anterioridad estructural puesto que requiere que primeramente se

¹³⁷ *Vid. Supra*

¹³⁸ *Vid. Supra*

¹³⁹ Aristóteles. “Sobre el alma”. *Op. Cit.*

dé el acto por el cual las cosas se hagan inteligibles para posteriormente hacerse pleno el acto de la intelección.

1.1 Intelección del tiempo

Expuesta como ha sido hasta ahora la capacidad intelectiva, procederemos a desarrollar de cara a nuestro objetivo central lo que es de interés respecto a la intelección del tiempo. Aun cuando estudiosos como Aoiz exponen que “(...) no hay en el Tratado ningún intento de conceptualizar la simbiosis de percepción e intelección del tiempo”¹⁴⁰, sin embargo, también deseamos destacar que en otras de las obras del *corpus* aristotélico que pueden considerarse cardinales para el estudio tanto de la percepción como de la intelección efectivamente si se plantea el asunto, es decir, la vinculación de la intelección y la percepción al tiempo, tal como es visible en *Acerca del Alma* 433 b 7 donde equipara en alguna medida tiempo e intelecto, en aquellos seres que poseen capacidad práctica como se lee:

En cuanto a los que dividen el alma en partes —si realmente dividen y separan atendiendo a las distintas potencias— las partes han de ser por fuerza muchas: nutritiva, sensitiva, intelectiva, deliberativa y, en fin, desiderativa; todas éstas, desde luego, difieren entre sí en mayor grado que las partes apetitiva y pulsional. Y puesto que se producen deseos mutuamente encontrados —esto sucede cuando la razón y el apetito son contrarios; lo que, a su vez, tiene lugar en aquellos seres que poseen percepción del tiempo: el intelecto manda resistir ateniéndose al futuro, pero el apetito se atiene a lo inmediato; y es que el placer inmediato aparece como placer absoluto y bien absoluto porque se pierde de vista el futuro— habrá que concluir que si bien el motor es específicamente uno, a saber, la facultad desiderativa en tanto que desiderativa —y más allá de todo lo demás, el objeto deseable que, en definitiva, mueve sin moverse al ser inteligido o imaginado—, sin embargo numéricamente existe una pluralidad de motores.¹⁴¹

Otra similitud parece evidente en cuanto al predicar de la intelección y percepción del tiempo, por hallarse referidas a esencias carentes de composición, como se observa en

¹⁴⁰ Aoiz, Javier. *Op. Cit.* p.299

¹⁴¹ Aristóteles. “Sobre el alma”. *Op. Cit.* 433 b 7

1041b 25 -28 "Y todas ellas son en acto, no en potencia, ya que de no ser así, se generarían y destruirían, pero lo que es mismo ni se genera ni se destruye"¹⁴²

Así mismo, de ambas puede predicarse el presente y el perfecto, así se expresará en 431 a 7-8 "De otra parte, es obvio que lo sensible hace que la facultad sensitiva pase de la potencia al acto sin que ésta, desde luego, padezca afección o alteración alguna"¹⁴³ lo que permite reiterar sobre la intelección una afirmación antes precisada sobre la percepción: ambas serán de un ahora indivisible y en un ahora indivisible.

Aun cuando la percepción como acto sensible se dé en el tiempo mientras que los actos de la capacidad intelectiva no, ello como diferencia igualmente nos remite a otra evidente similitud, la que les concibe a ambas como *ένεργεια* que se da de forma simultánea con sus actos.

Entiéndase que tanto la percepción como el conocimiento intelectual, entendida esta como intelección, se dan simultáneamente con sus objetos, tal como es descrito en *Acerca del Alma* 431 b 24 – 28, y ésta se perfecciona cuando analizamos la intelección y el acto de teorizar, ya que ambas son manifiestas en el presente.

Por otra parte, en lo que constituye la pléyade de sus obras psicológicas es visible la existencia de elementos que propician la posibilidad de efectuar una distinción. Por una parte como puede observarse de la cualidad que les supedita orgánicamente a una (la percepción) y relativa a una sustancia externa, a diferencia de la otra, como es el caso de la intelección, que no está subordinada a una sustancia externa como ya hemos reflexionado.

Lo mismo sucede cuando enfocamos el análisis de la percepción del tiempo en su relación la memoria y la fantasía. En *De la memoria y la reminiscencia* la facultad intelectiva se encuentra trabada a la fantasía, no siendo objeto directo de la memoria y el recuerdo lo es accidentalmente ya que es imposible inteligir sin fantasma, es decir, podemos recordar lo

¹⁴² Aristóteles. "Metafísica". Op. Cit. 1041b 25 -28

¹⁴³ Aristóteles. "Sobre el alma". Op. Cit. 431 a 7-8

inteligible. Por su parte la percepción es del presente, distingue recuerdo (del pasado) y expectativa (del futuro)

Finalmente, consideramos que en relación a la intelección del tiempo lo más importante es destacar un elemento que ya hemos acotado en cuanto a la percepción del tiempo con relación a los ahoras extensos y al error implícito en la idea de la percepción accidental. Como lo hemos mencionado, para Aristóteles la expresión del tiempo como unidad, como todo continuo y perfecto, implica en la doctrina de la percepción que ésta como acto del alma signifique la percepción de *un* tiempo. Esto se extrae de lo contemplado en dos de sus obras fundamentales *De la sensación y lo sensible* 448 a 2-4 y en *Acerca del Alma* 430 b8, en ellas Aristóteles se pronuncia: “*no percibimos por accidente*” ello significa, refiriéndose al recorrido que efectúa la percepción, que al percibir un tiempo, la totalidad de este ha sido efectuada por entero por el percibir, y por tanto, puede decirse que todas las partes que conforman a este tiempo han sido percibidas.

De cara a la reflexión acerca de la función intelectiva del tiempo sucede lo siguiente: Ya en *De la sensación y los sensibles* ha expresado: (...) *percibimos una extensión y un tiempo sin fisuras, como un todo continuo*”. Frente a esto, siendo que la percepción del tiempo se da de un todo sin fisuras, se dará una percepción del tiempo en su continuidad, el tiempo no se aprehenderá de un ahora extenso, entonces, la percepción será del presente y por su parte la intelección que se manifiesta en el presente al no contar con la función de aprehender horas indivisibles que permitiesen la demarcación de partes de la intelección sería igualmente de un ahora extendido.

La diferencia entonces estaría contemplada en aquello que está claro en *De la memoria y la reminiscencia* cuando nos refiere al acceso al horizonte temporal de cada una de estas funciones. Mientras la intelección cuenta con acceso al horizonte temporal y abarca presente inteligido, pasado (reminiscente) y futuro (expectado), por su parte la percepción no admite este proceso.

1.2 Coincidencias entre Zubirí y Aristóteles en torno a la intelección

El “*siendo*” entendido como participio activo del *εἰναι*, deberá entenderse como algo que “*es*”, para Zubirí, desde aquí es desde donde debe partirse para la construcción de la idea de intelección, es decir, desde la superación de la errónea comprensión del *οὐ* como ente, ya que esto desenfoca la comprensión de lo que “*es*” de la “*cosa real concreta*”.

Zubirí expone: que al referirnos al *ente* estamos en el terreno de lo fenoménico y al circunscribir la búsqueda al *τι το οὐ* la mención al *οὐ* es referencia a la unidad de lo múltiple de todas las cosas “*que son*” (*οὐτα*), Porque: “*(...) en el “que es” aparece la comunidad de todas las cosas, la comunidad del ser, la unidad de lo que es con todo lo demás, lo que veremos más adelante como “respectividad”. Porque se trata, esta unidad, de lo que es más problemático para la metafísica; el “que es” es lo que todas las cosas son, dice Zubirí, el “que es” es lo que Zubirí llama “diafanidad ultima”, aquello que de tan presente ante nuestras narices se pasa por alto, por acostumbramiento.*¹⁴⁴

Así entonces, Zubirí señala que el enfoque de la intelección debe ir orientado al encuentro con esta “*diafanidad ultima*”¹⁴⁵ que consistirá en acceder a lo profundo allende las cosas reales, y por ello la Intelección Sentiente, debe comenzar a ser construida a partir de las nociones griegas de *νους* y *νοεῖν*.

Por tal razón para la construcción de su tesis de realidad, Zubirí se interesa por Parménides quien es el primero en dar el carácter positivo a la realidad en el fragmento 3 de su poema, no obstante lo que más resaltante sea que el autor emplea la fuente contenida en el fragmento 8 a fin de dilucidar el sentido primigenio del *νοεῖν*, que extrae de: “*ταῦτον δὲ εστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνέκεν εστὶ νοημα οὐ γάρ ανευ του εοντος εν ὦ πεματισμένον εστιν ευρησεις το νοεῖν*”

¹⁴⁴ Aguilera Quiróz, Sebastián. “*El sentido de la inteligencia en Zubirí*”. Recuperado en https://www.academia.edu/4422663/El_concepto_de_Inteleccion_en_X_Zubiri el 18 de 7 de 2011

¹⁴⁵ Zubirí, Xavier. “*Problemas Fundamentales de la metafísica*”. Op. Cit. “*Diafanidad ultima: Es estar allende las cosas tales como son. Allende toda talidad. Si se elimina la consideración de las cosas tales como son, no queda nada: es la dificultad de la metafísica*” p.12

Así observamos que Zubirí comprende el νοέιν desde Parménides y así inicia su exposición del tema ya muy tempranamente en los años treinta en los Cursos Universitarios (CUI), algo que pasará a consolidar en su obra “*Sobre la Esencia*” y finaliza con la exposición extensa que realiza el tríptico de la “*Inteligencia Sentiente*”. Así, el νοέιν será entendido como el acto de actualización de la inteligencia, es decir, su ἐνέργεια.

Es evidente en el estudio de las obras que ambos autores coinciden en la necesidad de los sentidos para el abordaje filosófico de la realidad circundante. Así, Aristóteles exclama: “*Nadie podría aprender o comprender algo, si los sentidos no le enseñaran nada, y todo lo que se piensa, se piensa forzosamente con imágenes*”¹⁴⁶, no obstante, Zubirí propugne el abordaje a la necesidad de los sentidos con la finalidad de emplearlos para la afirmación de su carácter estructurante, vemos que dejará en un segundo plano la función de aproximación a las cosas con la finalidad de efectuar una abstracción de sus elementos.

Esta afirmación que le proporcionan los sentidos es el medio para la reivindicación del mundo concreto en su constante hacerse, cuando Zubirí propone “*acercarse a las cosas*”, lo hace meditando la necesidad de que esta aproximación sea el medio para el encuentro con las notas constitutivas de ellas, lo que él llamará “*constructividad talitativa*”. Esta “*talidad*” que será para Aristóteles meramente un medio de negación epistemológica de esa misma talidad es leída de forma limitada por Zubirí ya que en cuanto al orden talitativo su propuesta se queda en la esencia física individual, sólo que después trasciende a la constitución de un nuevo orden, (...) mientras que Aristóteles le vislumbra como el objetivo mismo: “*(...) es diverso el conjunto, ciertamente de todo el hombre, pero no de forma específica diverso de otro hombre; efectivamente, no hay contrariedad alguna en la noción esencial, y este hombre individual no es más que el último grado de la especie*”¹⁴⁷

Como hemos leído con anterioridad puede considerarse como punto de referencia inicial para el estudio de la intelección en Aristóteles lo desarrollado en Metafísica que le ubica en el mundo de los sentidos, ésta determinación exige de Zubirí la necesaria concentración en la physis que adicionalmente lleva al filósofo vasco a pronunciarse acerca

¹⁴⁶ Aristóteles, *Sobre el alma. Op. Cit. 107b-108b.*

¹⁴⁷ Ibíd. 1050a 1058b

de la necesidad de nuevas categorías para darle explicación a la naturaleza. Entonces a partir de la comprensión de la intelección como acto mediante el cual se actualiza la intelección en la Inteligencia Sentiente, es decir como ἐνέργεια Zubirí va a declarar que “*no habrá intelección sin lo inteligido*”, así sentir lo inteligido implicará la inalterable unión de ambas acciones, y así lo expresa el autor: “*sentir e inteligir son una unidad en el proceso de intelección*”, en ese proceso lo primordialmente lo que hay es la realidad, la realidad es la φυσις griega la totalidad del logos indiviso de esta φυσις (*physis*). que va a ser aprehendida mediante un proceso complejo en el que la cosa se manifiesta “*de suyo*” como expone Zubirí, un proceso además en el que se aprehende la cosa “*real*” y que implica entonces la unión de sentir e inteligir y que explicará extensamente en la obra : “*Sobre la esencia*”, con el nombre de aprehensión intelectiva:

Concebir no es la manera primaria y fundamental de enfrentarnos intelectivamente con las cosas (...) El hombre tiene distintos modos de aprehender las cosas. Uno es sintiéndolas, y en esto comparte el hombre unívocamente la condición de cualquier animal. Sentir no es un seleccionar cosas (materiales y formales) concretas, en la aprehensión, sino que es ante todo un modo de tener aprehendidas estas cosas. A este modo corresponde en las cosas sentidas una formalidad propia según la cual son sentidas. Pues bien, lo sentido en cuanto tal es, si se quiere, «cosa», pero cosa estimulante qua estimulante; lo sentido en cuanto tal tiene carácter formal de estímulo, o, como suelo decir, estímulo es la formalidad propia y constitutiva del puro sentir y de lo puramente sentido en cuanto tales. Pero el hombre tiene otro modo de aprehender las cosas: aprehenderlas como realidad. Es la aprehensión intelectiva. La formalidad propia de lo inteligido qua inteligido es realidad. Estímulo y realidad, lo repito una vez más, son las dos formalidades de lo aprehendido en cuanto tal. No están meramente yuxtapuestas. Algo puede, ciertamente, estar presente como puro estímulo y no estarlo como realidad. Pero, sin embargo, lo presente como realidad puede ser un estímulo; sólo que entonces ya no es «puro estímulo», sino «realidad estimulante», y su modo de aprehensión no es «puro sentir», sino «sentir intelectivo» o, lo que es lo mismo, «intelección sentiente» (...) Lo importante es que lo primero que el hombre intelige es la «realidad estimulante»: estimulante, pero realidad. El acto propio y formal de la inteligencia no es «concebir», sino aprehender la cosa misma, pero no en su formalidad «estimática», sino en su formalidad «real». Concebir es una función ulterior fundada en este primario modo de enfrentarse con las cosas.¹⁴⁸

¹⁴⁸ Zubirí, Xavier, SE. Op. Cit. p.443

De esta manera coincide Zubirí con Aristóteles en que la actualización de lo real que representa el acto de intelección será lo que el estagirita denomina ἐνέργεια lo que alcanza Zubirí remitiéndose a algunos fragmentos del *corpus* aristotélico que referiremos a continuación:

1. Con base en lo prescrito en: “*Sobre el alma*” 430a20¹⁴⁹ Zubirí efectúa la vinculación con Aristóteles con la que alcanza a la conceptualización de la “actualización de la cosa” en la Intelección Sentiente, ya que como el expresa el autor: “*lo aprehendido no es solo el término del acto, sino lo que confiere a este acta a su intrínseca actualidad concreta*”¹⁵⁰ y con lo que se llega a la conclusión de que la intelección es “*actualización pura y simple*”¹⁵¹ pero por otro lado, con la que el autor sustenta la mismidad del acto de aprehensión en su obra “*Sobre la esencia*” cuando expresa: “*Aprehender no es sólo captar desde fuera, sino ser como lo aprehendido*”¹⁵²
2. Por otro lado, fundamento en “*Sobre el alma*” 425b26¹⁵³ Zubirí señala la confluencia que se efectúa mediante el acto de aprehensión de lo real, en el cual, el objeto del conocimiento coincide con el objeto en una mismidad que no debe ser confundida conjugación de ambas existencias, sino que por el contrario debe ser entendida desde la fusión de ambas en la unidad del acto. Esto lo explica Zubirí cuando señala: “...en la aprehensión, la actualidad de lo aprehendido en cuanto aprehendido y la del aprehender en cuanto aprehensor son un acto uno y el mismo; si se quiere, no hay sino un solo acto, que es común a la cosa y a la mente”

Finalmente, destacamos el disenso entre ambos autores: ya que como hemos mencionado, Aristóteles afirmó de modo ambiguo que el sentir y el inteligir son la misma actividad (...) lo que expone en virtud de que “*ambas implican un padecer influjo*” es decir, mediante los objetos que les son referidos, los sensibles y los objetos que son inteligibles. Por otra parte la coincidencia se justifica en Aristóteles en la coincidencia ontológica de sus

¹⁴⁹ Aristóteles, “Sobre el alma”. Op. Cit. 420a30: “τὸ δ’ αὐτό ἔστιν η κατ’ ἐνέργειαν ἐτιοστήν τῷ προψημάτι” (y es lo mismo el conocimiento en acto que su objeto)

¹⁵⁰ Zubirí, Xavier, SE. Op. Cit. p. 443

¹⁵¹ Zubirí, Xavier, PFMO. Op. Cit. p.338

¹⁵² Zubirí, Xavier, SE. Op. Cit. p.443

¹⁵³ Aristóteles, “Sobre el alma”. 425b26 Op. Cit. “ ή του αἰσχητου ἐνέργεια καὶ της αἰσχνασεως ή αυτη μεν στι και το δ' ειναι οὐ το αὐτὸ αὐταις (El acto de lo sensible y de la sensación, sin embargo, son uno y el mismo, aun cuando su ser no es el mismo.)

objetos, restando la dificultad sólo en discernir los momentos del sentir y de la intelección, y así lo expone: “...la facultad de *inteligir* sólo padece influjo bajo la acción de lo que *inteligie*, o bien en algún otro proceso similar”¹⁵⁴, así la distinción aristotélica entre sensación e inteligencia como funciones continuas que se siguen una después de la otra, es el elemento de contraste con la propuesta zubiriana, ya que para el filósofo vasco la afirmación aristotélica de que la sensación precede a la imaginación, y la imaginación precede a la inteligencia, no constituye un punto de encuentro entre ambas filosofías, puesto que en Zubirí no encontramos una continuidad sino una unidad estricta: de ahí su constante punto de vista a tenor de lo cual si la sensitividad del hombre es intelectiva, su inteligencia es sentiente. En contraste, la apertura a lo real en ambos pensadores se logra a partir de la sensibilidad, pero mientras en Aristóteles la aprehensión intelectiva de lo real ha superado la mera sensación, en Zubirí la aprehensión intelectiva siempre será sentiente como veremos es ampliamente desarrollado en el punto a continuación.

2. Intelección en la obra filosófica de Xavier Zubirí

En la obra “*Inteligencia Sentiente*”¹⁵⁵ el tema central es la índole esencial de la inteligencia, sin embargo el objeto de la obra no es la inteligencia en sí misma, se trata más bien de una gnoseología cuyo objetivo es el que algunos estudiosos consideran como “(...) *un análisis del proceso de la «intelección»*. Para Zubirí este análisis tiene un claro objeto: reinstalarnos en la realidad”¹⁵⁶

Esta obra constituye una trilogía ¹⁵⁷ compuesta por las obras: “*Inteligencia y realidad*” (IR1980), “*Inteligencia y Logos*” (IL1982) e “*Inteligencia y razón*”(IRA1983), en cuyo prólogo el autor destaca que la misma es el resultado, muchos años después, de la publicación de su obra “*Sobre la esencia*”¹⁵⁸ en la que viene a subsanar o completar algunas fallas que se dice contenía aquella obra, así lo expresa: “Para muchos lectores, mi libro <<Sobre la esencia>> estaba faltó de un fundamento porque estimaban que saber lo que es la realidad es empresa que no puede llevarse a cabo sin un estudio previo acerca de lo que nos

¹⁵⁴ Ibid. 429b15

¹⁵⁵ IS. IR Op. Cit. Vid. Supra Cap II

¹⁵⁶ De Echano Balsadua, Javier. “En torno a la intelección humana de Xavier Zubiri”. Seminario de metafísica. Madrid. [pp.113]. 1983 p.2.

¹⁵⁷ N.A. El autor le denomina: tríptico de la Inteligencia Sentiente

¹⁵⁸ Zubirí, Xavier. SE. Op. Cit.

*sea posible saber*¹⁵⁹. En esta obra el autor se propone, a diferencia de su objetivo en “Sobre la Esencia” a: “Analizar cómo se accede a eso “real” entre lo que nos movemos”. Conducido por un objetivo que puede ser rastreado en otras obras del autor, Zubirí se propone un objetivo que comparte con quiénes fueron sus maestros aunque dista en mucho de ser idéntica su formulación: “En Zubirí hay un intento de retornar al momento inicial de contacto con las cosas en el que no habría ninguna formulación previa> sino mera «revelación»> de la cosa al sujeto sentiente, el momento en que el sujeto capta lo real en cuanto tal, antes de construir sobre ello cualquier elaboración mental, y de ahí un deseo de reconstruir todo el proceso de interpretación del conocimiento, y de la realidad rehaciendo toda la mentalidad occidental al respecto”¹⁶⁰

A los fines del estudio de la intelección, cual es nuestro objeto en el presente capítulo, abordaremos sistemáticamente el análisis de la totalidad de la trilogía en cada una de sus partes, a fin de identificar los elementos que para el autor constituyen o estructuran el concepto de *intelección* fundamental para nosotros en este trabajo, un concepto que el autor declara olvidado deliberadamente por la tradición filosófica y así lo expone: “La filosofía desde sus orígenes mismos comenzó oponiendo lo que llamamos *inteligir* a lo que llamamos sentir. Pero por extraño que ello parezca, la filosofía no se ha hecho cuestión de qué sea formalmente el *inteligir*. Se ha limitado a estudiar los diversos actos intelectivos, pero no nos ha dicho qué sea *inteligir*. Y lo extraño es que esto mismo ha acontecido en la filosofía con el sentir”¹⁶¹

Ya muy precozmente en su obra filosófica el autor ha venido tocando distintos aspectos que se desarrollarán en lo que puede ser considerada su obra más importante sobre el tema de la inteligencia, esto es en el tríptico de la Inteligencia Sentiente, así en un artículo titulado: “Hombre, Realidad y Persona”¹⁶² donde expone lo que considera que será su aporte a la construcción filosófica de la idea de inteligencia marcando separación con la filosofía griega: “La inteligencia no está constituida como viene diciéndose desde Platón y Aristóteles, por la capacidad de ver o de formar <<idea>>, sino por esta función mucho más

¹⁵⁹ JS. IR. Prólogo.

¹⁶⁰ De Echano Basaldúa, Javier. *Op. Cit.* p.3

¹⁶¹ Zubirí, Xavier. IS.IR.p.7

¹⁶² Zubirí, Xavier, “Hombre, realidad, persona”. 1963. Revista Occidente. Madrid. pp5-29

*modesta y elemental: aprehender las cosas no como puros estímulos> sino como realidades. Toda ulterior actividad intelectiva> es mero desarrollo de esta índole formal”*¹⁶³

Desde este elemento partimos en lo que pudiera ser un breve esbozo de arqueología filosófica para identificar el lugar de nacimiento del interés de Zubirí por la vinculación entre inteligencia y sentir en la dimensión biológica común a todo humano y que emplea de base para la reflexión contenida en la obra Inteligencia Sentiente, porque la intelección requiere de los sentidos ya que “*en el hombre todo lo mental es biológico y todo lo biológico es mental*”¹⁶⁴

En esta obra que compendia el estudio de la inteligencia, Zubirí expone tres modos de algo único como la inteligencia, y los expone como niveles sucesivos correlacionados e intrínsecamente vinculados, todos a una función misma como es el *inteligir*. Así, lo exponen otros autores interesados en el estudio de la IS: “*[...] anclados en el mismo hábitus, la inteligencia de relación con las cosas. En primer lugar se actualizan las cosas como «realidades», en segundo lugar hay una actualización <<campal>> de esas realidades y, por último, se actualizan de forma<<mundanal>> Estos tres niveles se coexigen de tal forma que son tres modos de algo único y esencial que es la inteligencia y que se manifestará como <<Inteligencia Sentiente>><<logos sentiente>>y<<razón sentiente>>*”¹⁶⁵

Así llega Zubirí previo a la publicación de IS a la conclusión de que la intelección no será más que un modo de sentir: “*Inteligencia Sentiente consiste en que el *intelligir* mismo no es sino un momento de la impresión: el momento de la formalidad de su alteridad. Sentir algo real es formalmente estar sintiendo intelectivamente. La intelección no es intelección <<de>> lo sensible> sino que es intelección <<en>> el sentir mismo, Entonces claro está, el sentir es *intelligir*: es sentir intelectivo. *Intelligir* no es pues, sino otro modo de sentir (diferente del puro sentir)*”¹⁶⁶

Por ello en este capítulo de nuestro trabajo de tesis aspiramos a alcanzar: i. La comprensión del concepto intelección en la obra Inteligencia y Realidad; ii. La

¹⁶³ De Echano Basaldúa, Javier. “*En torno a la intelección humana de Xavier Zubirí*”. Op. Cit. p.6

¹⁶⁴ Zubirí, Xavier. HRP. Op. Cit. p.4

¹⁶⁵ De Echano Basaldúa, Javier, Op. Cit. p.8

¹⁶⁶ Zubirí, Xavier, SE. Op. Cit. p.85

comprensión del concepto intelección en la obra *Inteligencia y Logos* y por ultimo; iii. La comprensión del concepto intelección en la obra *Inteligencia y Razón*.

2.1 La intelección en la obra “Inteligencia y realidad”

La historia no es algo que pasa o acontece al hombre sino “...una radical dimensión del ser del hombre” así lo expresa Zubirí en su obra *“Naturaleza, Historia y Dios”* porque para él, el hombre en la realidad se encuentra “siendo” y será este es el lugar *en y desde* el cual va a poder comprender la existencia humana.¹⁶⁷

Pero la realidad a la que se refiere Zubirí, no es una creación abstracta, tampoco se refiere a ella como concreta ni mucho menos aislada. Por el contrario, la realidad a la que hace referencia Zubirí se interpreta en un campo estructuralmente vinculado. Esto campal será intrínsecamente integral a todas las cosas y será entendido en su obra como el *ámbito de realidad*.

De allí el interés y valor fundamental de la intelección: que toda cosa real campalmente debe ser inteligida con respecto a otras cosas que como ella se hallen en el campo. El interés por el orden campal de la intelección se refiere al valor fundamental de la intelección de unas cosas respectivamente ordenadas a otras.

Como lo ha expuesto José Merino su obra *“Ciencia, Filosofía y Existencia”* se observa en la obra de Zubirí que “...la dialéctica de la razón consiste en una marcha desde lo verificable y desde lo inverificable hacia nuevos esbozos mentales y nuevas vinculaciones existenciales”¹⁶⁸.

En este primer libro de la obra: *“Inteligencia Sentiente”* denominado: *“Inteligencia y realidad”* el autor se encarga de analizar la intelección como acto de la aprehensión, en ella, desde sus inicios queda descartada la posibilidad de hacer una metafísica de la inteligencia, puesto que para el autor, la inteligencia no puede ser en modo alguno considerada una facultad: *“Por tanto es al modo mismo de inteligir y de sentir, y no a las facultades, a lo que hay que atender básicamente. Dicho en otros términos, mi estudio va a recaer sobre los actos”*

¹⁶⁷ *Ibid.*

¹⁶⁸ Merino, José. *“Ciencia, Filosofía y Existencia”*. Ediciones Encuentro. Madrid. 1987 p.197

de inteligir y de sentir en tanto que actos (κατεὰ ενεργειαν), y no en tanto que facultades (κατὰ δύναμιν)”¹⁶⁹

En este orden de ideas, el autor rechaza de entrada la posibilidad de continuar en el denominado “*equívoco medieval*” que consistió en que la filosofía se deslizó del acto a la facultad, así lo expresa mientras que recalca: “*Toda metafísica de la inteligencia presupone un análisis de la intelección*”¹⁷⁰

De tal manera que el *inteligir* será considerado como un acto, y el acto *intelectivo* será en sí mismo un hecho al alcance de cualquiera, que debe ser tomado por sí mismo al margen de teorías. Entonces, en su estudio trataremos, en el análisis de esta primera parte denominada: “*Inteligencia y Realidad*”, de examinar la concepción que tiene Xavier Zubirí del acto *intelectivo* como “aprehensión”.

Para ello veremos que primeramente Zubirí aclara que el objeto central es la *intelección* misma y no a la facultad de *inteligir* la cual identifica como “*inteligencia*”: “*No se trata, pues, de una metafísica de la inteligencia, sino de la estructura interna del acto de inteligir*”¹⁷¹ con ello se propone entonces ir directamente a analizar los actos como hechos constatables.

Se pregunta en esta primera parte: Cuál es la índole propia del *inteligir* como acto. Ya ha dicho que consiste en darse cuenta de algo que está presente, lo que le va a permitir afirmar que en la *intelección* coinciden estos dos momentos identificados, luego aparece la figura del percatarse por el denominada “*darse cuenta*”, entonces la unidad de ambos momentos al tiempo de “*darse cuenta*” permite que emerja la conciencia del “*estar*” como

¹⁶⁹ Zubirí, Xavier. Zubirí, Xavier. IS-IR. Op. Cit. p.5

¹⁷⁰ Zubirí, Xavier. IS-IR p. 7 N.A: Posteriormente advierte la presencia de otro equivoco presente en la interpretación filosófica tradicional, y es la confusión de la *intelección* con el empleo del término conciencia : “*Dejando de lado por el momento el sentir, se nos dice que intelección es conciencia, con lo cual la intelección como acto es acto de conciencia*”, esta concepción heredada de Husserl es atacada por el autor quien expone que en primer lugar la conciencia no posee sustantividad, esto es, no hay conciencia sino actos conscientes, y en segundo lugar no es el “*darse cuenta*” lo propiamente constitutivo de la *intelección*, sino algo más radical y previo: “*el estar presente*”. Por otra parte acota, pero la filosofía moderna, ha obviado el “*darse cuenta*” fundamental a la *intelección* para concentrarse en el “*estar presente*” donde ha radicado la que el denominará la que el considera una: “*desviación*”.

¹⁷¹ Zubirí, Xavier. IS-IR. Op. Cit. p.5

carácter físico, porque para Zubirí “*darse cuenta- de*” vendrá a representar la culminación de la “*aprehensión*”, “*Intelección no es acto de una facultad ni de una conciencia, sino que es un acto de aprehensión*”¹⁷²

La aprehensión es captación, pero captación consciente, por ello concluye: “*Inteligir algo es aprehender intelectivamente este algo*”¹⁷³ entonces el objetivo será y así lo define claramente: analizar la intelección como aprehensión. Si nuestro foco actual consiste en concentrarnos en hallar la índole constitutiva, es decir, “*física*” de la misma: “*esto es la índole del acto aprehensor que constituye la intelección como tal*”¹⁷⁴, entonces es menester enfocarse en ubicar el denominado “*modo primario*” y sus modalizaciones constitutivas.

Así, conforme a lo que expone Zubirí puede obtenerse digamos que el sustrato del que nace la intelección misma, antes que concentrarse en la mera conceptualización de la intelección. Hemos visto como antes ha exclamado el abandono de la tradición filosófica el cual califica de constante y deliberado del análisis de la intelección así como el de la percepción sensible, Zubirí propone en esta primera parte de su obra que el estudio de la intelección como el de la aprehensión deben ir de la mano del análisis de la aprehensión sensible distinguidos ambos aspectos como facies o caras de una misma unidad.

Es así que llanamente formula lo fundamental de intentar plasmar la identificación de la aprehensión sensible, su “*qué*” y sus modos para posteriormente decantarse en la identificación plena de la aprehensión intelectiva lo que será cardinal para el estudio que emprendemos en este tercer capítulo en el que aspiramos concentrarnos en la reflexión filosófica de la intelección.

A la pregunta: ¿qué es aprehensión sensible? de entrada, muy claramente responde: “*La aprehensión sensible es lo que constituye el sentir*”¹⁷⁵

¹⁷² *Ibid.* p.6

¹⁷³ *Ibid.* p.7

¹⁷⁴ *Ibid.* p.7

¹⁷⁵ N.A. Para Zubirí, “sentir” entraña un proceso unitario constituido por tres fases o momentos estructurales, a saber: 1. El momento de suctitación, que es: “... todo lo que desencadena una acción animal” para este autor un “exordio” una detonación, un inicio; 2. La modificación tónica: un momento que no es necesariamente sucesivo en el orden cronológico del tiempo, puesto que bien pudiera acaecer con antelación al momento de

Entendida la aprehensión sensible como proceso, Zubirí considera importante que se pase al análisis de las estructuras que le componen formalmente como unidad, para ello identifica su núcleo y expone: “*La unidad procesual del sentir está determinada por la estructura formal de la suscitación*”¹⁷⁶ y como proceso estará constituida estructuralmente por la aprehensión en sí, porque la estructura formal de la aprehensión es el “*sentir en cuanto tal*”¹⁷⁷, a esta estructura la denomina: “*impresión*”¹⁷⁸

Por otro lado el modo de “*aprehensión de realidad*” aparece para diferenciar al hombre de la aprehensión de mera estimulidad propia de los animales, ya que plantean un modo diferente de impresión. Esta consiste en la verdadera y genuina aprehensión de la realidad, que para Zubirí será entendida como: “*Aprehensión primordial de realidad*” porque en palabras del autor: “*nos instala en la realidad*”¹⁷⁹ ¹⁸⁰

Todo lo antes mencionado ha servido para aclararnos en gran medida los elementos fundamentales que constituyen la *aprehensión sensible* en esta primera parte del tríptico Inteligencia Sentiente, hacerlo ha tenido dentro de la comprensión misma de las ideas expuestas por el autor el objetivo de proveer los elementos básicos para proceder por vía de la diferenciación a conocer la estructura de la aprehensión de realidad: *la Inteligencia Sentiente*.

Entendemos entonces que la aprehensión se refiere, para el autor, a una impresión que aúna en sí un sentir y se encuentra constituida por tres momentos estructurales, a saber: un primer momento de sentir, que califica al acto como de impresión, como acto de

suscitación, pero que observa como una la alteración del “tono vital” y ; 3. El momento de respuesta, para él: “la respuesta es un momento accional” *Vid. Ibíd.* p.9

¹⁷⁶ *Ibíd.* p.10

¹⁷⁷ *Ibíd.*

¹⁷⁸ La *impresión* Zubirí la define por sus tres notas constitutivas como: 1. Afección, sin afecto; 2. Momento de alteridad: entendida como la “Impresión es la presentación de algo otro en afección y, 3. Fuerza de imposición: que consiste en la manera en que las notas presentes en “la cosa” mediante la impresión, se hace presentes al sentiente, es decir en palabras de Zubirí “*se imponen*” *Ibíd.* p.11

¹⁷⁹ *Ibíd.* p.26

¹⁸⁰ La aprehensión primordial de la realidad se diferencia de la intuición según Zubirí ya que ésta es una “noérgia un ergon”, de tal manera que la misma “envuelve intrínseca y formalmente la unidad de los tres momentos: de afección, de alteridad y de fuerza de imposición” *Ibíd.* p.22

sentir y que el autor expone como: “(...)un acto exclusivo de la inteligencia. Los estímulos aprehendidos por la inteligencia no están aprehendidos estimúlicamente, sino que están aprehendidos realmente”¹⁸¹; un segundo momento de la aprehensión que le califica como “acto elemental de la inteligencia”; y un tercer momento que califica el aprehender la realidad además como un “acto radical” lo que acaece cuando el hombre, según lo expone Zubirí, se nota escaso en el estímulo, y suspende la respuesta, aprehendiendo según le es propio, como algo “suyo” frente a esa realidad que le estimula, es decir, al momento en que suspende el sentir, lo que se traducirá en palabras del mismo autor, en lo propio del inteligir, tal como lo expresa: “Por tanto, la aprehensión de realidad es el acto exclusivo, es el acto elemental, y es el acto radical y primario de inteligir; es decir, la aprehensión de realidad es lo que formalmente constituye lo propio del inteligir”¹⁸²

La filosofía clásica suele oponer el sentir al inteligir, ello motivado a que no ha efectuado el ejercicio de conceptualización de ambos elementos, para Zubirí esto ha dado lugar a graves consecuencias.

Claro está en su obra que “Ya hemos visto qué sea inteligir: es aprehender algo como real, es decir en formalidad de realidad”¹⁸³ y que se entenderá por “sentir” un vocablo que no siendo unívoco requiere de la diferenciación de sentir en cuanto sentir y puro sentir, el primero referido al modo positivo a la impresión y el segundo referido al modo de aprehensión de algo impresionante en forma de estimulidad.

Es importante destacar que Zubirí expresa: “En la impresión de realidad sentir y inteligir no son sino dos momentos suyos. Es una superación radical y esencial del dualismo entre sentir e inteligir. Desde Parménides hasta Platón y Aristóteles, la filosofía se ha constituido desde el dualismo según el cual la cosa es algo «sentido», y a la vez algo que

¹⁸¹ *Ibid.* p.30

¹⁸² N.A. La impresión de “realidad”, constituye como acto aprehensor una unidad, y en cuanto impresión un acto de sentir, pero también de inteligir, por ello, a fin de acercarnos a la idea de la “Inteligencia Sentiente” Zubirí propone el análisis de dos aspectos: en primer lugar: la unidad formal de la impresión de realidad, entendida esta como: la intelección sentiente y en segundo lugar: la Inteligencia Sentiente y la inteligencia conciente. *Vid. Op. Cit.* p.31

¹⁸³ *Ibid.*

«es»¹⁸⁴. A ésta unidad formal de impresión de la realidad que denomina “intelección” debe entenderse como “unidad” y como “hecho” y hacerlo implica la superación de la dualidad contenida en la interpretación clásica. Ello porque los sentidos dan “a” la inteligencia lo que ella va a inteligir. Así visto lo anterior, nos estaríamos refiriendo como lo expresa el autor a una “inteligencia sensible”, o a una “*Inteligencia Sentiente*”.

Para proceder al análisis de la *Inteligencia Sentiente* Zubirí propone su estudio mediante la diferenciación con la *inteligencia conciente*, conduciéndonos a este análisis de “*La Inteligencia Sentiente y la inteligencia conciente*”¹⁸⁵, tiene como propósito delinear ambas nociones en sus notas fundamentales a fin de propiciar el contraste que considera pertinente el autor, además de urgente, puesto que en la actualidad se plantean distintos elementos que pudieran llevar al equívoco en la concepción de inteligencia probablemente fundados en el llamado “otro error” de la filosofía clásica que llega hasta nuestros días a implicar desde procesos animales hasta procesos naturales a la idea de la inteligencia, de una forma como ha expresado el autor: “errónea” esto porque ha sido fundada en la consideración de que la inteligencia concierne sólo al contenido, no siendo de esta manera ya que de serlo la misma carecería de la “formalidad de la realidad”¹⁸⁶

En cuanto a la *Inteligencia Sentiente* como facultad, ya el autor ha reiterado que considerar a la aprehensión sensible tanto como a la aprehensión intelectiva facultades es un error puesto que ambas deforman los hechos, por ello precisa qué es la intelección sentiente como facultad, y posteriormente expone qué es esta facultad dentro de las estructuras de la realidad humana.

¹⁸⁴ *Ibid.* p.32

¹⁸⁵ *Ibid.* p 34. N.A: Para Zubirí “*Inteligencia Sentiente*”:

- a) Tiene un objeto no sólo primario y adecuado, sino un objeto formal propio: la realidad.
 - b) Este objeto formal no está dado por los sentidos «a» la inteligencia, sino que está dado por los sentidos «en» la inteligencia.
 - c) El acto formal propio del inteligir no es concebir y juzgar, sino «aprehender» su objeto, la realidad.
 - d) Lo aprehendido en impresión, esto es, lo aprehendido sentientemente lo es en impresión de realidad. En su virtud, no hay sino un solo acto: la aprehensión sentiente de lo real como real” (Zubirí, IS-IR *Op. Cit* p.34)
- Por otra parte, con respecto a la “inteligencia conciente” expresa:
- a) Es aquella cuyo objeto primario es lo sensible.
 - b) Este objeto está dado por los sentidos «a» la inteligencia.
 - c) El acto propio de esta intelección es concebir y juzgar lo dado a ella. Esta inteligencia es conciente no porque conceptúe y juzgue, sino porque conceptúa concientemente, esto es, conceptúa lo dado por los sentidos «a» la inteligencia”

¹⁸⁶ *Ibid.*p.34

En primer término: “*dynamis*” del vocablo griego “δύναμις” extrae el poder contenido en la facultad humana de integrar, ciertamente este poder puede ser entendido como potencia lo que le permite desarrollar la siguiente idea:

Ciertamente hay dos potencias, la potencia de sentir y la potencia de integrar. Como potencias son esencialmente distintas. En tanto que potencia, la inteligencia es esencialmente irreducible al puro sentir, porque de una formalidad signitiva jamás saldrá una formalidad de realidad. Pero esta potencia intelectiva no está por sí misma facultada para producir su acto.¹⁸⁷

La impresión de realidad tratará de una facultad compuesta que forma parte de las estructuras que componen la realidad humana, ello determinará el campo de realidad en el que el hombre siente intelectivamente, el mismo se encuentre abierto trascendentalmente a esta facultad de la inteligencia.

A juicio del autor los elementos propios que constituyen “*las estructuras de la impresión de realidad*”, las cuales califica el autor, serán los elementos que componen “*la estructura de la Inteligencia Sentiente*”¹⁸⁸

Con respecto a las impresiones, recalca que las mismas tratan sobre una diversidad de sentires, los cuales, aunque pudieran ser sencillamente descritos como : “*La diversidad de las cualidades que los sentidos nos ofrecen: color, forma, sonido, temperatura, etc.*”, no puede ser concebidos de manera tan simple, puesto que entendiendo la intelección como la aprehensión de las cosas en impresión de realidad, los diversos modos de presentársenos ésta realidad de los sentires humanos será la que vendrá a determinar los diversos modos de intelección y lo que dará la apertura a la comprensión acerca de las diversas maneras en que lo real puede presentarse a los sentidos, de allí que interese en primer ámbito indagar de aquellos modos de sentir intelectivo; en segundo: de los modos de intelección sentiente. Los primeros son los modos en que se presenta la realidad.

¹⁸⁷ *Ibid.*

¹⁸⁸ *Ibid.* p.40

A partir de la identificación de sendos errores en los que ha incurrido la tradición, el primero consiste en afirmar que nada está en la inteligencia que antes no hubiese estado en el sentir¹⁸⁹, en referencia al verbo latino, porque afirmarlo confirma la inteligencia sensible, pero obvia la Inteligencia Sentiente, y segundo, la preponderancia otorgada a la visión al punto de negar inteligibilidad a aquello que no fuese perceptible a la visión, Zubirí despliega su evidente influencia de las ciencias naturales para exponer que: "*Todo modo de aprehensión de la realidad es intelección y lo aprehendido en ella tiene su propia inteligibilidad*"¹⁹⁰, y así lo aclara:

(...)efecto, las partículas elementales son realidades, tanto que de ellas se da una espléndida descripción matemática en la mecánica cuántica. Pero sin embargo no son visualizables como si fueran ondas o corpúsculos. Su estructura real es tal que se emiten y absorben como si fueran corpúsculos y se propagan como si fueran ondas. Pero no son ni lo uno ni lo otro. No es que de hecho no veamos esas partículas, sino que son en sí mismas realidades «no-visualizables»¹⁹¹

Posteriormente, y para concluir respecto a qué se refiere la intelección sentiente, Zubirí asiente en que así como son diversos los modos de presentación de la realidad, diversos serán también los modos de intelección, de allí que disponga que exististe un modo de intelección propia de la realidad para el denominada "*cinestesia*" y que expone como: "...es la intelección como intimación con lo real, como penetración íntima en lo real"¹⁹², la misma, permite al autor concluir que la unidad de la intelección se fundamenta en que todos los sentires por ser intelectivos y todas las intelecciones por ser sentientes constituyen modos estructurales de la aprehensión de la realidad y que esta unidad estructural será trascendental. De allí el planteamiento acerca de la importancia de conocer en qué va a consistir ésta unidad.

Razonado la diferencia en que estriban los modos de presentación de la realidad, y expresado como lo ha hecho lo que en ello reside: en sus palabras "... no en el contenido

¹⁸⁹ Es el célebre aforismo: nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu nisi ipse intellectus (nada hay en la inteligencia que antes no haya estado en el sentir) Zubirí, IS-IR.p. 41

¹⁹⁰ Ibíd. p.41

¹⁹¹ Ibíd.p.41

¹⁹² Ibíd.

*cualitativo específico de la nota sentida*¹⁹³, el objeto es confrontar a los sentires que solamente se diferencian por el modo de presentación de la realidad lo que una vez efectuado le permite proceder a afirmar que los sentidos se perciben entre sí: “*Los sentires no están yuxtapuestos*” (esto refiriéndose exclusivamente a los sentidos no al contenido de la cualidad por ser imposible).

En consecuencia se distingue que existe una modalidad de aprehensión de la realidad (la que considera la más extrema y radical forma de hacerlo) el “*hacia*”, que se describirá como: “*Recubriendo los demás sentidos, el «hacia» determina modos específicos de intelección*”¹⁹⁴. Esto va a servir para confirmar lo que ha venido hilvanando, ya que si bien es cierto que la diferencia esencial de los sentires radica en el modo de presentarse la realidad, la unidad será no de las cualidades sensibles, sino del modo en que se presentan en la realidad.

Es así, que la unidad consistirá para el autor en: “...la física unidad de ser aprehensores de realidad. Y como aprehender realidad es inteligencia, resulta que la unidad de los sentires está en ser momentos de una misma «intelección sentiente»¹⁹⁵ y esto será lo que posibilite el recubrimiento de unos modos por otros. El que ésta unidad primaria es “*Inteligencia Sentiente*”

Por otra parte, pudiera creerse que la estructura transcendental de la impresión de realidad consiste en que quien trasciende es la realidad en impresión, porque cuando aprehendemos algo, como el autor menciona, aprehendemos algo que será y seguirá siendo aun cuando no le aprehendiéramos, pero observamos que el autor manifestará que este es un criterio falso, porque la trascendentalidad no es del contenido, no se encuentra contenida en él, sino que se trata de un “*carácter interno a lo aprehendido*”¹⁹⁶.

¹⁹³ *Ibid.* p.43

¹⁹⁴ *Ibid.*

¹⁹⁵ *Ibid.* p.44

¹⁹⁶ *Ibid.* “*Ser un carácter interno a lo aprehendido, refiere al “propio” al “de suyo” de esa realidad y conlleva a zambullirse en esa realidad, por lo que la estructura trascendental de la impresión de realidad consistirá, no en tratarse de una impresión de lo trascendente, sino en “ser una impresión trascendental”.*

Con todo lo antes mencionado quedan sustentadas las bases para exponer que la unidad estructural de la impresión de realidad consistirá en ser la unidad de dos momentos que jamás serán autónomos, ambos no habrán de acaecer de forma independiente por tratarse de dos facies de una misma composición: el momento modal en que la estructura de la impresión funda la estructura de la intelección sentiente, y el momento trascendental en que la estructura de la impresión se abre al “*de suyo*” mundanal.

A fin de establecer cuál es la esencia de la intelección sentiente, el capítulo V de la primera parte obra “*Inteligencia Sentiente*” se intitula “*La índole esencial de la intelección sentiente*” el mismo tratará del tema central de la obra, y ofrece el intento indiscutible y meditado de Zubirí por desarrollar la idea de la intelección sentiente¹⁹⁷, el cual es de interés a los fines de nuestro trabajo con el objeto de acotar lo concerniente a la intelección. Por ello a fin de responder a la pregunta por la esencia de la Inteligencia Sentiente corresponde interrogarse: en qué consiste estar presente en la Inteligencia Sentiente, para ello Zubirí considera que es importante retomar la definición de intelección entendida ésta como: “*acto de aprehensión de la cosa por la inteligencia, o acto de estar presente en la inteligencia*”.

Aspiramos ahora a concentrarnos en la intelección pues consideramos que este aparte es fundamental de cara al objetivo que nos hemos planteado en este trabajo. Por ello iniciamos desde donde la comprensión del autor, donde ve a la Inteligencia Sentiente como acto de la intelección. En consecuencia tal como hemos visto, Zubirí considera que interesa definir lo que se entiende por intelectivo. Para hacerlo realiza un recorrido que inicia

¹⁹⁷ N.A. Consideramos importante acotar que en el apéndice 4 del capítulo IV el autor ha realizado un acompañado análisis de los conceptos de trascendentalidad y metafísica a objeto de exponer la importancia de la “*Inteligencia Sentiente*” radicándola en la apremiante necesidad de superar el dualismo entre inteligir y sentir que permeó desde el mundo griego al medieval, de allí el interés ajustado que ofrece al iniciar este capítulo que algunos estudiosos consideran cardinal en su obra como han expresado:

“*Este capítulo es a nuestro juicio, no solamente el eje central del primer libro, sino de la obra entera sobre la inteligencia. En este capítulo Zubirí trata de la actualidad. La intelección sentiente consistirá esencialmente en actualidad de realidad y los modos ulteriores de intelección no serán sino reactualizaciones de la primordial actualización. Hemos afirmado que la actualidad constituye el eje de toda la intelección porque en ella se muestra tanto su vertiente noética como su vertiente noemática. La vertiente noética está ya trazada en los primeros capítulos, y la vertiente noemática va a constituir el tema del capítulo*” (Gracián, Diego. “*Inteligencia y tiempo en Zubirí*” Madrid, Universidad Pontificia Comillas. p.42)

Como antes ha aclarado Zubirí, ser sentiente es aprehender algo en impresión. Luego ha precisado que intelección es la aprehensión de algo como real. Posteriormente ha aunado ambos conceptos y ha expresado, en orden a su estructura interna, que Inteligencia Sentiente es la: “*aprehensión impresiva de lo real, impresión de realidad*” (Zubirí, IS-IR Op. Cit. p. 56) así encamina sus pasos a definir ahora su esencia.

confirmando el concepto de Leibniz y reflexionando en que toda la filosofía desde Platón hasta Kant¹⁹⁸ compartió de alguna manera similares concepciones erradas, lo expresa así el autor por considerarlas sólo explicación del mero mecanismo; por otro lado, en cuanto a la filosofía moderna considera éste que la misma se ha limitado al mero acto y ha pensado “que la intelección es conocimiento”.

En lo referido a la intelección, es obvia la consideración del autor acerca de la presencia de la inteligencia en lo inteligido, por ello expone: “...estar inteligido sería estar puesto”, para él esto representa un símil de “posición” de manera que estar puesto significa estar en posición para ser inteligido, consecutivamente expresará que es ésta una potestad de la inteligencia, sin embargo, este “estar presente” sería, según lo expone Zubirí, para Husserl intencional: “En rigor, la intelección es para Husserl sólo un modo de intencionalidad, un modo de conciencia, entre otros”¹⁹⁹ y para Heidegger develación, aunque para Zubirí represente el *estar presente* es la “actualidad” en la Inteligencia Sentiente, como observamos cuando finalmente declara:

Pero la intelección no es formalmente ni posición, ni intención, ni develación, porque en cualquiera de esas formas lo inteligido «está presente» en la intelección. Aunque estuviera presente por posición, por intención, por develación, el estar presente de lo «puesto», de lo «intendido» y de lo «desvelado» no es formalmente idéntico a su posición, a su intención, a su develación.²⁰⁰

Como ha expresado la Inteligencia Sentiente significa que la intelección se encuentra constituida por la unidad de dos momentos de actualidad: la del momento de la intelección y la del momento sentiente.

Con respecto a la primera, la *intelección como actualidad* va a concluir en que la estructura de la intelección como actualidad consistirá en que: “...en toda intelección tenemos realidad que es actual, y que en su actualidad nos está presente”²⁰¹

¹⁹⁸ Zubirí, IS-IR. Op. Cit. p.57 “Ante todo, intelección no es un acto que las cosas inteligidas producen sobre la inteligencia. Este acto sería así una actuación. Es lo que muy gráficamente llamó Leibniz comunicación de sustancias. Así para Platón y Aristóteles la inteligencia sería una tabula rassa, o como ellos dijeron un ekmageion, un blando encerado en que nada hay escrito. Lo escrito está escrito por las cosas, y esta escritura sería la intelección. Es la idea que corrió por casi toda la filosofía hasta Kant”

¹⁹⁹ Ibíd. p.56

²⁰⁰ Ibíd. p.57

²⁰¹ Ibíd. p.63

Con respecto al segundo punto, la *actualidad intelectiva*, Zubirí considera que lo propio de la actualidad intelectiva es ser meramente actualidad por sus notas descriptivas, ya que como el mismo lo desarrolla de forma muy concisa:

1º Lo inteligido «está» presente como real, es algo aprehendido como real; 2º Lo inteligido «sólo está» presente; no es algo elaborado o interpretado, o cosa semejante; 3º Lo inteligido sólo está presente «en y por sí mismo», por tanto, lo real es un momento intrínseco y formal de lo presente en cuanto tal, no es algo allende lo aprehendido; es su «quedar» en propio.²⁰²

Cuando es de referirse a la unidad formal de intelección sentiente, Zubirí se enfoca en que la misma es actualidad de lo aprehendido como realidad y también como hemos observado debe ser entendida como la unidad de dos momentos: el intelectivo y el sentiente.

Zubirí inicia aclarando que en un primer intento por conceptualizar el Inteligir éste pudiera ser erróneamente confundido con entender, y aclara que cercana a una definición, inteligir podría ser "...*entender lo que lo inteligido es*"²⁰³.

Así mismo refiriéndose al "entender", le interesa destacar que ésta, que nos atrevemos a mencionar como operación o acción mental, se diferencia del inteligir en tanto que la última consiste en "...*tener ante nuestra mente lo real*"²⁰⁴, por ello intelección será entendida como: "*aprehensión de realidad*"

Aquí cabe subrayar que la "*realidad*" posee para el autor un doble aspecto: por un lado apunta a la realidad propia de lo aprehendido, al "*de suyo*", y por otro a la formalidad de la aprehensión misma. Esta aprehensión de realidad es necesariamente de lo real como real, así lo afirma el autor y para aclarar aún más expone: "*la realidad no es solamente objeto formal de la intelección, sino que la intelección misma consiste formalmente en ser*

²⁰² *Ibid.* p.64

²⁰³ *Ibid.* p.106

²⁰⁴ *Ibid.* p.107

*aprehensión de lo real como real*²⁰⁵" por cuya vinculación se desarrolla lo que el autor denomina: "*respectividad*"²⁰⁶ entre inteligencia y realidad.

Respecto a los modos de la intelección, cuando la realidad se instala se modaliza, ya que inteligir es actualizar la realidad de lo real en la Inteligencia Sentiente, se plantea por ello la posibilidad de que existan distintos modos de esta actualización, ellos serán determinados por la índole de la realidad misma.

Esto sucede porque siendo lo real respectivo a la intelección, es decir, estando al frente de un co – estar intelectivo con la realidad, no está aislada sino que comparte además de con la realidad "*de suyo*" también con otras realidades.

Por otra parte, la trascendentalidad formal de la realidad implicará hallarse abierta en ambos sentidos, de esta manera al ser inteligida, esto es actualizada formalmente la realidad en la intelección, la cosa misma quedará actualizada²⁰⁷ en distintos aspectos que podrán, como expresa Zubirí, afectar aspectos formales de la cosa.

Para culminar su obra: "*Inteligencia y realidad*" Zubirí precisa aún más sobre el concepto de aprehensión primordial de la realidad, nosotros consideramos que este concepto es fundamental en interés a lo pautado como objetivo en este capítulo ya que constituye el modo esencial, original y relevante al estudio la intelección y como ha comentado el autor que al referirnos a ella nos estamos refiriendo al "*modo primario de la*

²⁰⁵ *Ibid.*

²⁰⁶ N.A. Refiriéndonos a esta respectividad debemos considerar seriamente que aquí hay una mención a la absoluta y estricta respectividad, que consiste en el co-estar intelectivo sentiente en una realidad sensible, es decir, al estar instalados en la realidad. A partir de lo cual puede concluirse que inteligir será aprehender la realidad simple, lo que las cosas son, su "de suyo" en cuanto tales.

²⁰⁷ N.A. Expresa Zubirí: "*Toda actualización es mera actualización de lo real; pero lo real es respectivo*" cuando la realidad es aprehendida, siempre es aprehendida "en y por sí misma", pero, siempre en relación a otras cosas reales. Entonces la respectividad es la que actualiza la aprehensión de las cosas reales emergiendo con ellas una doble dimensión, la aprehensión de "realidad" y la aprehensión "en realidad", cada una de las cuales representa modos de intelección diferentes.

Al referirse a la primera expone: "Aprehender lo que algo es en realidad implica ya la aprehensión de que este algo es real", pero la sola mención a esta aprehensión revela su fundamento en la diversidad de lo real, por ello será fundamental para la definición de los diversos modos de modalización ya que como aclara el autor: "Pero estos modos no solamente son diversos sino que en su diversidad misma envuelven intrínsecamente y formalmente una estructura básica respecto a la cual cada modo es no sólo diversidad sino modalización" (Zubirí, IS-IR OP. Cit. p. 110). Por otra parte, el segundo modo, es decir, inteligir en realidad, se entenderá como "...otro modo de inteligir lo ya inteligido en y por sí mismo como realidad" (*ibid.*)

intelección", ya que cuando aprehendemos "*Lo real, sólo como real, en y por sí mismo*" cualquier otro modo de aprehensión será simplemente un modo de éste y por tanto ulteriores a él.

La aprehensión ya entendida por nosotros como: directa, inmediata y única, constituye la intelección pero ésta intelección puede limitarse a ser "*de si*" o a ser base de otra intelección. No obstante antes Zubirí ha aclarado y hemos expuesto que: "*La aprehensión es aprehensión de realidad en y por sí misma*". Esta aprehensión consta de una variedad de notas (de tal manera que teniendo claro que toda aprensión es aprehensión de realidad en y por sí misma, ante esa variedad de notas que plantea la realidad, se atisba la pluralidad de la aprehensión) es así que la aprehensión puede ser de dos maneras: con base en otras intelecciones o de manera directa, para el autor: "*solamente*".

Zubirí expresara: "*Entonces este momento del solamente constituye un carácter modal de la aprehensión: la intelección de algo «solamente» como real en y por sí mismo está modalizada por el «solamente» en aprehensión primordial de realidad. Es el modo primario de intelección*"²⁰⁸

Como expresara Gracián:

El "solamente" indica la modalización primaria de la intelección. La primordialidad de esta modalización intelectiva está en que será ella y sólo ella la base de cualquier otro modo de intelección. Sin ella no hay modalización ulterior posible. La primordialidad es aquí inadmisible, indispensable.²⁰⁹

Por otro lado un elemento muy importante para la comprensión de la intelección será la ulterioridad, está en palabras del autor: "...*consiste muy concretamente en inteligir qué es «en realidad» lo ya aprehendido «como real»*"²¹⁰ esto con la finalidad de que en esta aprehensión que se entiende como primordial acaezca una ulterior aprehensión, inteligir la cosa real como lo que es, será inteligir "en realidad".

Pareciera mostrar Zubirí que esta ulterioridad detenta una cualidad de minusvalía frente a la aprehensión primordial de realidad a la que califica de aprehensora de "meros

²⁰⁸ *Ibid.* p.111

²⁰⁹ Gracia, Diego. "*Inteligencia y tiempo en Zubirí*". Universidad de Comillas. 1992 p.82

²¹⁰ Zubirí, Xavier. IS-IR *Op. Cit.* p.114

sucedáneos", por otra parte objeta: "... sin embargo, a pesar de ello hay una cierta insuficiencia en la aprehensión primordial de realidad"²¹¹ porque el contenido de la aprehensión será más rico, pero, el mismo estará circunscrito o delimitado al momento de la formalidad de la aprehensión de realidad.

"No es el contenido lo que constituye la esencia formal de la intelección. Inteligir es formalmente aprehender realidad, y aprehenderla en su mera actualidad de realidad con todo su contenido"²¹² con esta expresión destaca el autor que la aprehensión primordial es la intelección por excelencia en tanto que actualiza lo real en su realidad.

Zubirí expone que dos son los modos ulteriores de actualización en términos de intelección²¹³, y ambos inciden en la determinación de un distinto modo de intelección que les será propio, como lo expresa Zubirí: "Actualidad campal y actualidad mundanal son, pues, distintas modalidades de la actualización respectiva de lo real. Y cada una de estas actualizaciones determina un modo propio de intelección"²¹⁴.

2.2 La Intelección en la obra "Inteligencia y logos"

Iniciamos ahora, el estudio de la intelección en la segunda parte del tríptico de la "Inteligencia Sentiente" con el análisis de la obra "Inteligencia y logos"²¹⁵(IL). Este análisis es orientado por Zubirí a ser continuado en la dirección de la intelección, pero ahora concentrados en la "ulterioridad" por ser ésta un momento estructural fundamental del acto intelectivo.

²¹¹ *Ibíd.*

²¹² *Ibíd.* p.115

²¹³ N.A. "La intelección ulterior es una modalidad de la intelección sentiente", así lo afirmará Zubirí basado en la comprensión de logos como intelección de su realidad campal, no como una simple intelección, sino entendida como "enriquecimiento del sentido de la apropiación como aprehensión primordial" (Vid. Zubirí, IS-IR.p. 118) Entonces la intelección ulterior será el logos y el enriquecimiento que propicia en la intelección le transfigura en una modalidad de la Inteligencia Sentiente, esto es : logos sentiente, que se traduce en dinámico.

"Dinámico" quiere decir, que el logos sentiente como intelección ulterior sea entendido como enriquecimiento y así lo expone: "...un enriquecimiento del contenido de la aprehensión primordial: el enriquecimiento que "procede de", y se que funda en "las otras cosas campales "hacia" las cuales lo que el logos intelige está cabalmente abierto" (Vid. Zubirí, IS-IR. OP. Cit. p. 118) pero también como es "ulterioridad impresiva" que le reafirma como "logos sentiente" pero también como "razón sentiente".

²¹⁴ *Ibíd.* p.118

²¹⁵ Zubirí, Xavier. "Inteligencia y Logos" Op. Cit.

El interés en su estudio obedece a que sí se entiende la intelección como aprehensión de la realidad de lo real dentro de otras realidades, en el orden de la aprehensión primaria de esa realidad, la posibilidad de aprehensión va a superar lo que el autor denomina "*un momento compacto de la cosa real*" ; allí la cosa se enfrenta a la posibilidad de ser aprehendida ya no sólo por sí, sino en relación con otras, y esos otros modos representan modalizaciones ulteriores de la que entendemos como aprehensión primordial.

De tal suerte que la actualización de esa cosa aprehendida, ahora en otras realidades, plantea la posibilidad del logos como momento dinámico que para Zubirí, será: "*un movimiento impresivo*" y por tanto un movimiento sentiente, y vendrá a representar un modo Inteligencia Sentiente: el logos sentiente, por ello su interés parece iniciar concentrado en lo que representa el logos a la re - actualización de la realidad.

Nos adentramos en el estudio de esta segunda parte del tríptico la "*Inteligencia Sentiente*" ya que la obra en cuestión va a permitir reflexionar sobre el logos y lo que el autor considera que es su dualidad, su dinamicidad y su medialidad a fin de comprender la estructura formal del logos sentiente, es decir, el logos como intelección mediada.

Para Zubirí es fundamental iniciar conceptualizando "*el campo de realidad*" basado en el interés que reside en la intelección en este ámbito, por ello comienza expresando que la definición de "*campo*"²¹⁶ plantea una doble acepción, por un lado debe ser entendido como: "*un momento dimensional de la cosa real*"²¹⁷ de manera que esto propicia el que pueda ser considerado de diversas maneras, y por otro será también entendido como: "*algo determinado por cada cosa real*"²¹⁸ allí se va a ver sumergida entre una pluralidad representada por todas las cosas sentidas y esto representa para el autor una "*unidad compacta*".

²¹⁶ N.A. De esta doble dimensión nace la posibilidad de que las cosas pueda ser también inteligidas de dos maneras: 1. Incluidas en la intelección, es decir, como campales; 2. En función del campo en el que están incluidas, es decir, campalmente.

²¹⁷ Zubirí, Xavier IL Op. Cit. p.5

²¹⁸ Zubirí, Xavier IL Op. Cit.

Zubirí considera que conceptuar el campo²¹⁹ se encuentra delimitado a los aspectos que pudiera proveer el símil con el campo visual, por ello en un sentido muy amplio expone: “Tomado pues el problema en toda su generalidad, diremos que el campo es la unidad de todas estas cosas en cuanto todas ellas están en él, y por tanto el campo las abarca”²²⁰. Así mismo el autor conceptúa el “campo” en la estructura misma de la intelección, con la trascendentalidad como constituyente y como ámbito de realidad, al hacerlo comienza a ser referido como “el campo intelectivo sentiente” y éste comprende a todas las formas de presentación de lo real que constituye la sensibilidad y aquella forma de presentación de lo real que las recubre a todas.

Como antes hemos expresado es de interés diferenciar en la obra filosófica del autor, lo que significa inteligir no la cosa campal, sino la cosa en el campo. La intelección de la cosa real en el campo de realidad, constituye una modalización ulterior de la intelección primordial de realidad, por ello, continuando en su línea de estudio de la intelección, analizaremos ahora la aprehensión campal en esta segunda parte del tríptico una vez que ya hemos acotado lo que se ha definido acerca de lo que es el campo, con miras a alcanzar lo que en esta obra se denominará: intelección campal y sus estructuras básicas.

Zubirí engloba los diferentes aspectos que constituyen lo campalmente inteligido en una sola palabra: logos; para él, fue en el pensamiento griego donde la inteligencia quedó *logificado* y la realidad *entificada*. En su trabajo, donde realiza un recorrido crítico a la acepción, mientras que por otra parte, también analiza en esta tradición la oposición entre: inteligir y sentir, no obstante su interés se concentra en la unidad estructural que representa: “No hay pues oposición entre inteligir y sentir, sino que hay una unidad

²¹⁹ En lo que se refiere al concepto estricto, por no ser el campo nada externo a las cosas reales, es: “...algo en las cosas mismas”, que puede ser descrito en su unidad, y que para su definición debe entenderse que “excede” a las cosas contenidas en él: “es más que lo que abarca”.

De allí que Zubirí entienda la trascendentalidad como constituyente del campo de realidad, y lo expresa: “La trascendentalidad es lo que sentientemente constituye el campo de realidad, es la constitución sentiente misma del campo de realidad. El campo como excedente de las cosas reales, es el campo de su respectividad transcendental. A fuer de tal, el campo es un momento de carácter físico” Zubirí, Xavier IL Op. Cit. p.510

Por otra parte, el campo es también “ámbito de realidad” y el autor le define, no como un espacio, un envolvente o un vacío de realidad, si no como ambiente, así vemos como lo expresa: “El ámbito es el ambiente «en» las cosas. Es un carácter físico de ellas: consiste ante todo en ser ambiente de cosas reales. El ambiente no es la atmósfera que rodea a las cosas sino el ambiente que determinan ellas mismas. Es la respectividad como ámbito” Zubirí, Xavier IL Op. Cit. p.10

²²⁰ Zubirí, Xavier IL Op. Cit. p.5

estructural: inteligir y sentir son sólo dos momentos de un solo acto: el acto de aprehender impresivamente la realidad”²²¹

Interesa para el autor entonces el logos por ser una forma de Inteligencia Sentiente, una modalización de la impresión. Pero, el logos no es intelección del ser sino de la realidad, y como necesita de la realidad permite inteligir lo que una cosa es sentientemente en realidad desde otra cosa, en el mismo campo de realidad que ella ha abierto, de allí la pertinencia en el análisis del logos²²² visto como una intelección sentiente en distancia campal.

²²¹ Zubirí, Xavier IL Op. Cit. p.18

²²² Entendido de esta manera el logos, observamos en la obra de Zubirí que tiene tres momentos fundamentales: la dualidad, la dinamicidad y la medialidad, vemos:

1 La dualidad de la intelección, es decir, en qué consiste el logos sentiente, tiene como objeto decirnos algo acerca de una cosa real y como lo expresa el auto “*lo que nos dice es lo que esta cosa es en realidad*”. Pero el logos significa la previa intelección o intelección anterior, y así lo expresa:

“*Por tanto que el logos nos diga algo acerca de una cosa real significa que no inteligimos lo que esta cosa es en realidad sino desde la intelección de otra anterior. Ahora bien, estas dos cosas, aquella que queremos inteligir lo que es en realidad, y aquella anterior desde la cual lo inteligimos, son cada una término de aprehensión primordial*” Zubirí, Xavier IL Op. Cit. p.21).

No obstante aquí se plantea un punto de interés ya que tanto la aprehensión actual como la previa constituyen modos de aprehensión primaria de la realidad pero cuando la primera o actual se realiza con base en la previa o secundaria acaece lo que él denomina: aprehensión dual, que consiste en “*aprehendemos una cosa con la mirada en otra anteriormente aprehendida*” no se trata en modo alguno de una especie de reminiscencia, sino de la aprehensión de la cosa real según es en realidad, como lo expone: “*Porque la aprehensión dual es la aprehensión de una cosa «real» que quiero aprehender según es en realidad. Y en esta realidad y no su contenido, es donde se halla formalmente la dualidad. Ser en realidad es lo que es ser real*” (Zubirí, Xavier IL . Op. Cit. pp 22-398)

2. El dinamismo de la intelección, que consiste para Zubirí en que el logos es una dualidad dinámica. Esto representa a grandes rasgos que el logos es un movimiento en el que los dos grandes rasgos de su dualidad son momentos suyos

•El campo de libertad. Con esto quiere decir que la orientación de la direccionalidad del “hacia” no aparece como únicamente determinada, sino que el campo de realidad debe ser visto como un campo de libertad donde la orientación es algo que bien puede o debe ser elegido.

Así lo expresa Zubirí: “*En buena medida, la intelección diferencial de lo que algo es en realidad es una intelección libre. Con esto no me estoy refiriendo a que esa intelección sea un acto arbitrario de la voluntad, sino al hecho de que el movimiento intelectivo hacia la cosa, y hacia lo que ésta va a determinar en la intelección, es un movimiento que no está únicamente determinado más que por un acto de libertad*” Zubirí, (Xavier IL Op. Cit. p.26)

•El intentum. Finalmente el movimiento del logos es doble. Se origina en la retinencia de lo real. En su primera fase que Zubirí llama impelencia consiste en que lo real mismo empuja a recorrer el camino abierto de la realidad. La segunda fase se llama reversión y consiste en retornar a este campo, hacia lo real que queremos inteligir. A esto Zubirí le denomina: intentum y lo describe como tensión, así lo expresa: “*El intentum como tensión es, como lo dice el vocablo mismo, un intento. Pero este intento tensivo no es un intento de llegar a la realidad de la cosa puesto que no hemos salido de ella; es la retentividad misma de la cosa que nos retiene tensamente en ella. Por esto, el intento en cuestión no es un intentum de realidad, sino que es realidad en intentum*” (Zubirí, Xavier IL Op. Cit. p.28)

3. La medialidad de la intelección. Con respecto al medio Zubirí inicia expresando que es aquello a lo que no va a referirse y esto es: “*Medio no es aquí aquello por medio de lo cual vamos de una cosa a otra, esto es, no es*

El estudio de la estructura dinámica del logos requerida por la dualidad que se hace evidente en los dos momentos que constituyen la intelección de lo que la cosa es "en" la realidad, es un tema de prioritario interés en la filosofía de Xavier Zubirí.

Vemos que acaece un cambio de carácter, de la aprehensión primordial de la realidad donde nos enfrentábamos a una intelección compacta, a una actualización diferencial donde la actualización de la cosa es un despliegue distanciado, debido a que la cosa se hace presente, entre otras cosas. Por ello, la cosa impelida (empujada) al campo de la realidad a fin de ser inteligida, requiere de una "*actitud intelectiva*" que implica una conducta, hay que "*tomar distancia*" y para ello: "...*lo primero que hay que hacer es pararse a considerar la cosa*", esto lleva a transformar lo que inicialmente es visto como una suerte de "*suspensión intelectiva*" para observar la cosa y pasar del *intentum* a la intención.

Esto va a definir los dos momentos de la dinámica del movimiento intelectivo: toma de distancia e intelección intelectiva. Por ello a continuación vamos a desarrollar el concepto de "*tomar distancia*" de la cosa y posteriormente a explicar en qué consiste inteligir en distancia lo que la cosa es en realidad en el correspondiente espacio de su obra.

La primera fase del movimiento intelectivo es la aprehensión en distancia. La distancia no es más que un simple acto de aprehensión, el mismo representa un elemento de crítico interés es el análisis que efectúa el autor acerca del modo dual de intelección de "*la realidad*" y "*en la realidad*" a través del estudio de su estructura interna. Por ello corresponde analizar tres puntos de interés: el origen de lo aprehendido en distancia; la condición de lo aprehendido en simple aprehensión y sus modos estructurales:

1. Zubirí expone en una forma muy llana que el origen de lo aprehendido en distancia es un simple acto de retracción²²³ impuesto por la aprehensión primordial de la realidad en su realidad campal. Por ello destaca:

aquello por lo cual inteligimos algo partiendo de otro algo" (Zubirí, Xavier IL Op. Cit. p.30), seguidamente expondrá que "no es algo que se ve, sino algo en que se ve algo" (Zubirí, Xavier IL Op. Cit. p.31)

Además, considera el autor que interesarse por la definición del medio obedece a su condición esencial en todo orden de intelección, de allí que otra cualidad para definirle sea el que la realidad campal en cuanto realidad es el medio mismo de intelección del logos: "*es la realidad como medio*"

²²³ Zubirí, Xavier IL p.35: En retracción la inteligencia se sitúa sobre las cosas que son en la realidad, porque cabe destacar la aclaratoria que hace Zubirí: 1. La inteligencia llega a estar sobre las cosas en un movimiento

- a. Que por este simple acto de retracción deja a las cosas desnudas de contenido y reducidas a ser “*principio de inteligibilidad*”, esto es: “... *ser aquello respecto de lo cual queda re-actualizada una cosa real*”²²⁴
 - b. Por último, que este movimiento acontece en el campo físico de la realidad donde acaece el movimiento de retracción y el principio de inteligibilidad.
2. Respecto a la condición de lo aprehendido en simple aprehensión, para Zubirí ésta será simple aprehensión en cuanto tal, por ello será entendida como: “*mero termino de aprehensión en el principio de inteligibilidad*” el contenido queda en suspenso y en condición de irrealdad²²⁵.
3. En orden a exponer los momentos estructurales que componen a la aprehensión, Zubirí declara que la realidad se conserva tanto física como formalmente como el ámbito de libre creación de lo irreal, por ello no son absolutas ni la creación ni la des realización, sino meros movimientos que se apoyan en momentos²²⁶ también denominados dimensiones de la cosa real.

retraccional y 2. La inteligencia se posa específicamente sobre lo que las cosas son en realidad, no sobre la realidad.

En la retracción se intelige la realidad como realidad abierta “en” las cosas reales mediante la aprehensión primordial. Zubirí expone que esta es una modalización ulterior de la aprehensión primordial y expresa: “en la retracción inteligimos «la» realidad como algo abierto a lo que las cosas puedan ser en ella. Por tanto, estar en esta forma en «la» realidad, es estar liberado por lo pronto de lo que las cosas son en realidad” (Zubirí, Xavier IL, Op. Cit. p.35). El punto en que se refiere a la liberación a que ha llevado el movimiento de retracción conduce a que el “en realidad” se constituya como punto de partida para salir a “la” realidad para inteligir lo que “es”, allí es donde Zubirí destaca que este punto no referencia a lo que la cosa real “es” sino a lo que la cosa real “sería” (para el autor, el “sería” es el “es” en libertad) y así lo expresa: “El “sería” es el modo propio y formal como la cosa está mantenida en retracción. La realidad de lo terminal en cuanto meramente terminal es la realidad en “sería” (Zubirí, Xavier IL Op. Cit. p.34)

²²⁴ Zubirí, Xavier IL Op. Cit. p.35

²²⁵ La irrealdad no tiene para Zubirí el significado de no tener realidad, es decir, a-rrealidad, por ello destaca algunas notas características de este concepto:

- a. Lo por lo pronto, lo irreal no reposa sobre sí mismo sino que reposa sobre lo real. Todo lo irreal está constituido por “des-realización”, la particula “des” alude a la negación de la existencia, por tanto, Zubirí ver a la irrealdad como: “El modo des-realizado de estar en “la” realidad” y que la envuelve tanto formalmente, el declara: “sólo se puede ser irreal estando en “la” realidad desrealizadamente” como físicamente cuando afirma: “en lo irreal “la realidad es “la” realidad que físicamente aprehendemos en la aprehensión primordial”
- b. En lo que el llama un segundo momento de lo irreal, sucede cuando se efectua la actualización de “la” realidad, “desrealizada de toda cosa individual y ésta queda actualizada en las aprehensiones simples de mi intelección.

²²⁶ N.A. Estas dimensiones son tres y su unidad pasa a ser “la realidad”, y son: a.El precepto; b. el fícto y c. El concepto.

1. El precepto: Al “*esto*” como mero termino de la aprehensión es a lo que Zubirí llama “*precepto*” y la operación mediante la cual se reduce la cosa a precepto constituye para el autor “*la primera forma de simple aprehensión*”(“...”) además de ser la forma primaria de toda otra” (Vid. Zubirí, Xavier IL Op. Cit.

Finalmente, la estructura interna de la aprehensión dual, esto es, “*de la realidad*” y “*en la realidad*” queda revelada en la unidad del “*esto*” el “*que*” y el “*como*”, todas las cuales constituyen los tres momentos de la intelección primordial y conforman la figura de la simple retracción, ella definida como: “...una simple aprehensión de lo que la cosa sería. *Lo que sería la cosa real en que «la» realidad termina es por tanto la aprehensión de lo real en irrealdad. Esta toma de distancia actualiza expresamente tres dimensiones de toda cosa real: su «esto», su «cómo», y su «qué»”²²⁷*

Es así que Zubirí ubica al juicio como una fase del movimiento intelectivo, en ella, con respecto a la segunda fase del movimiento intelectivo, propone un distanciamiento de la cosa a partir del cual “*con discernimiento, a inteligir lo que la cosa efectivamente «es» en realidad: el juicio*”²²⁸. Este juicio a que se entiende como una intención afirmativa de lo que la cosa es o no es en la realidad.

A partir de la figura del juicio se llega a la afirmación, ésta es definida por el autor como una intelección firme, en la que se está intelectiva y formalmente en lo real, y constituye una modalización de la función intelectiva mediante la cual se emite un juicio en el que se juzga fundamentalmente lo real a través de la acción²²⁹ de la aprehensión primordial sobre la realidad misma.

p.40). Consiste en un acto de liberación y de creación de la cosa real, expone el autor, que sólo acece en la cosa referida a las demás. En palabras del autor: “*reducida la cosa a su “esto”, a mero precepto. Es lo que esto sería en realidad*”(Vid. Zubirí, Xavier IL Op. Cit. p.41)

- a. El *ficto*: Es la segunda forma de aprehensión simple. Acontece cuando la cosa queda liberada queda reducida a otra dimensión. Así entendido el “*esto*” como un sistema de notas sistematizadas, es decir, posee un “*como*”. Mediante la aprehensión primordial se encamina a crear el “*como*”. El *ficto* es la cosa entera reducida a “*como*”. El *ficto* posee cuatro características principales: es ante todo irreal, creado libremente y es la realidad “en ficción” es como la cosa “sería” en realidad en una figura que Zubirí equipara etimológicamente al “fantasma”, es un acto de “*intelección sentiente*”
- b. El *concepto*: Visto ya que el “*esto*” y el “*como*” constituyen lo que el autor considera puede visualizarse como la “*configuración de la cosa*” ambas remiten al “*que*” como tercera dimensión. El “*que*” constituye la tercera forma de aprehensión primordial. El “*que*” o *concepto* envuelve la realidad física misma y acaece mediante un movimiento de “*concepción*” que se delinea por sus elementos esenciales, a saber: la concepción es un movimiento liberador del “*que*” irrealizado; es un acto creador que permite apreciar que “el *que*” reducido a mero concepto “sería”: una abstracción y un constructo.

²²⁷ Zubirí, Xavier IL Op. Cit. p.45

²²⁸ Ibíd.

²²⁹ N.A. Esta acción deberá analizarse desde dos vertientes: a. En cuanto movimiento, debe entenderse como un “*intentum noético*”, en el que el intelecto se ve en movimiento dentro de la realidad “*hacia*” la cosa es intensión. Debe entenderse como dispone el autor, no como un intento de intelección, sino, como una intención intelectiva b. En cuanto afirmación: El movimiento afirmación está retenido en la realidad. Para Zubirí la afirmación es siempre una mera modalización de la aprehensión primordial ya que su movimiento le

Siendo que para Zubirí, “*la afirmación es una intelección a distancia de lo que la cosa ya aprehendida a distancia es <>en realidad>>*”²³⁰ enfocaremos primeramente lo que se entiende como intelección campal, la misma como sabemos es intelección en movimiento o movimiento intelectivo que se funda en una *carenza*, esto es se va a mover hacia lo que no se tiene. Además, es intelección de lo que la cosa “*es*” en realidad, pero no es sólo una mera carencia, sino que constituye también intelección en *privación*²³¹.

Así Zubirí describe los tres niveles o modos mediante los cuales la intelección expectante se resuelve primero desde las simples aprehensiones, luego, en las cualidades intrínsecamente de la aprehensión como reactualización y por último inteligiendo los modos de actualización, es decir, *modalizándose*²³²

viene impuesto a la inteligencia por la misma realidad. La afirmación envuelve formal y constitutivamente la impresión de realidad, y además luego de que la realidad ha impelido las cosas al campo de las cosas reales, ahora, le impulsa a afirmarlas, así lo expone Zubirí: “*Ciertamente, afirmar es un movimiento mío. Pero movimiento no significa actividad espontánea mía. Toda intelección, aun la aprehensión primordial de realidad, es intelección mía, y en este sentido la afirmación es mía también por el mero hecho de ser intelección. Pero esto no significa que el movimiento intelectivo por ser movimiento sea una actividad espontánea mía, porque la intelección es formalmente acto y no actividad. La aseveración, sí, es actividad espontánea. Pero la intención afirmativa en cuanto tal, el afirmar en cuanto tal, no lo es. Es movimiento, pero un movimiento impuesto a la inteligencia por el distanciamiento de lo real en actualización diferencial*” (Vid. Zubirí, Xavier IL Op. Cit. p.51)

²³⁰ Zubirí, Xavier IL Op. Cit. p.75

²³¹ N.A. Esta *privación* dice Zubirí que constituye la *expectación*. Y la expectación es la intelección de lo otro en su primer presentarse como “*otro*”... es “*mirar de lejos*”. Además en ella nos expectamos la pura y simple realidad, expone Zubirí: “*Lo que expectamos no es “realidad” sino lo que lo real es “en realidad”*”. Por ello es condición que toda expectación es intencional.

Por otra parte como resolución se entiende como es la afirmación en la que la expectación se plasma; debe ser observada la expectación misma como afirmación, pero es más, es *intención afirmativa*, (que debe ser diferenciada de la intención intelectiva), porque la *intención afirmativa* es la actualidad intelectiva de lo real y posee distintos modos según los cuales la actualización de lo real resuelve la expectación intencional.

²³² Estos modos son:

- La ignorancia: Se trata, sin embargo de un modo positivo de afirmación: afirmo ignorar lo que lo real es “*en realidad*”. Antes ha expuesto que: “*Toda afirmación es afirmación de nuestra ignorancia*” (Vid. Zubirí, Xavier IL Op. Cit. p.80) se propone aclarar que puede partirse de la idea de que ignorar lo que algo es, constituye un modo de aprehensión primordial de la realidad en tanto que toda aprehensión se funda en la aprehensión de algo real.

Por esta razón expresará: “*Precisamente porque la ignorancia es un modo de intelección afirmativa, el hombre tiene que ir aprendiendo no sólo lo que las cosas son en realidad, sino que tiene que aprender a ignorar. Sólo así puede crear nuevas simples aprehensiones que en su hora pueden conducir desde la ignorancia a otros modos de intelección afirmativa*” (Zubirí, Xavier IL Op. Cit. p.82)

- El indicio, mediante las simples aprehensiones, aprehendemos sólo indicio de lo que la cosa es en realidad. El indicio constituye un modo de actualización de lo que la cosa “*es*” en realidad, es decir, en orden a las simples aprehensiones con que intentamos inteligirla. Este modo de actualización está conformado como intención afirmativa por tres elementos: el primer elemento el *barrunto*²³², es para Zubirí un modo de afirmación. Barruntar es vislumbrar o “*clarecer*”. La *clarescencia*²³² y la *confusión*, esta como actualización es el nivel que el autor identifica con un indicio del segundo elemento lo *borroso*, en

Hemos efectuado el análisis de lo que hasta ahora se entiende en la obra de Zubirí como intelección de la cosa real, ello siempre en el campo de la realidad. En este sentido, si analizamos la realidad como medio en el que se realiza la intelección de la cosa. Debemos partir de que Zubirí el medio de determinación de la realidad proviene de la cosa misma, toda vez que es ésta realidad la que posibilita ver la determinación.

Para el análisis de la determinación o evidencia Zubirí comienza por conceptuar la distancia campal de la siguiente manera:

El desdoblamiento entre lo individual y lo campal de la cosa real actualizada, constituye en esta actualización un hiato o una oquedad entre lo que ella es «como realidad» y lo que ella es «en realidad» (...) Por esta oquedad es por lo que la cosa nos impele a distancia de sí misma, en un movimiento retractivo, cuyo término es la simple aprehensión.²³³

ella lo real se desdibuja, la intención afirmativa de lo borroso es la *confusión*, en este nivel los rasgos quedan solamente indicados, esto lleva al tercer elemento: la intención *afirmativa de lo indicado*, "la sospecha", que es sospecha de la cosa en realidad.

- La ambigüedad: la intención ha quedado acotada y definida. Los rasgos son sostenidos por la cosa misma. Este sostenimiento es una actualización de la cosa real, pero se plantea en un modo de ambigüedad, no es ni una cosa ni la otra dice Zubirí: "*Es la cosa real misma la que en realidad se actualiza ambiguamente respecto a las simples aprehensiones*" (Zubirí, Xavier IL. Op. Cit. p.85) como modo de afirmación se apoya tanto en la ignorancia como en el barrunto
- La preponderancia: Zubirí asoma la posibilidad de que la cosa este presente sin ser ambigua. Ya que en la actualización se incluye la ambigüedad de los dos términos acotados, es probable que "*se sostenga más a uno que al otro*" por ello
- La opinión: La actualización preponderante como afirmación se transforma en opinión. La misma es un modo de afirmación, que cuenta según lo expresa Zubirí a su vez con tres modos: inclinación, probabilidad y convicción.
- La obviedad: "*En lo obvio queda actualizada la cosa real, meramente como aspecto*" como modo de actualización es respecto a la simple aprehensión de la cosa, la simple aprehensión como aspecto es ahora tan sólo obvia y determina un modo de intención afirmativa denominado *plausibilidad*. Ella es la afirmación de lo obvio y lo afirmado en modo de plausibilidad es lo obvio, mediante ella afirma lo que la cosa es en realidad. Exclama Zubirí: "*Esta idea de lo obvio y de lo plausible es a mi modo de ver lo que constituye la doxa de Parménides*"
- La certeza: Lo que antes se denominó aspecto de la cosa real en la realidad, considera Zubirí debe llamarse *corporeidad*. Constituye el momento de actualidad de la aprehensión simple de la cosa real misma, en este modo se realiza una nueva actualización de la cosa real en su realidad, es el carácter de *constitución* de esta nueva actualización. Entonces la cosa al frente contara con unos rasgos que forman su cuerpo y van a determinar lo que la cosa es en realidad, a partir de ellos sus rasgos son *efectivamente* de lo que la cosa es en realidad, por ello la *efectividad* es el nuevo modo de actualización. Aclara Zubirí que: "*No se trata de que esos rasgos manifiestan lo que la cosa es en realidad, sino que son rasgos que efectivamente lo son de ella. No es el aspecto que la cosa tiene sino un constitutivo de lo que ella es en realidad*". (Zubirí, IL, Op. Cit. p.90)

La firmeza cierta, es decir la certeza, quedará conformada por dos momentos de intelección afirmativa: la re-constitución²³² y la con-firmación²³² que unificados permiten al juicio cierto recuperar la cosa real en un nivel distinto, el nivel que Zubirí acierta en definir como "*en realidad*"

²³³ Zubirí, Xavier IL Op. Cit. p.94

Este espacio vacío u oquedad²³⁴, es el “entre” que se origina en la aprehensión primordial y que queda sólo para poder aproximarnos a ella en la intelección afirmativa y apreciarla mejor

La determinación de la realidad, es la determinación de la afirmación, la evidencia de realización. Este medio es “la” realidad, puesto que ella como lo expresa el autor nos hace ver: es el medio, y posee estructura evidencial, es decir, nos hace ver lo que la cosa es en realidad. Entonces “en su estructura medial, el logos es evidencial”²³⁵.

Aquí es menester acotar que la evidencia²³⁶ es un momento de juicio de la afirmación por ello Zubirí aclara: se trata de “un momento estructural”, por otra parte la

²³⁴ Resultará entonces que la oquedad está dotada de una estructura.

Esta estructura se analiza desde varios puntos que se listan a continuación:

1. La oquedad es retinencia, porque estamos en la realidad retenidos, no estáticos. Cómo la inteligencia mediante la intelección aporta actualidad intelectiva a la cosa, se hace actual en ella, es decir, en palabras de Zubirí: “...así la cosa real mueve a la intelección, es una acción que viene desde la realidad misma de la cosa” (Zubirí, Xavier IL Op. Cit. p.95)
2. Esa retinencia proviene de un modo ab intrínseco, Zubirí lo conceptúa como un “ex”. Con esto es bueno aclarar que no se refiere a fuera sino a una “exteriorización” que consiste en ser “expelido” de la cosa misma. Entonces, en el “ex” observamos la unidad de la retinencia y la impelencia que se transforma en exigencia. La exigencia es propia de la realidad campal “...el momento de realidad campal tiene, por ser realidad sentida, una fuerza impositiva propia: la exigencia. Exigencia es una modulación de la fuerza impositiva de la impresión de realidad” (Zubirí, Xavier IL Op. Cit. p.96)
3. La exigencialidad llama a volver a la realidad para inteligir la cosa “en realidad”, en esto consiste la intelección afirmativa. Ambos momentos (de aprehensión y de afirmación) constituyen para Zubirí una unidad. La estructura de esta unidad es “la realización” esto es ser “intelección exigencial” que consiste en que mediante la aprehensión se puedan determinar admitir o descartar algunas de éstas varias aprehensiones simples. Esta “determinación” es para Zubirí la evidencia y así la describe:

La cualidad de una visión determinada por una «ex-igencia» es «e-videncia». La visión de lo evidente tiene como principio la exigencia. La exigencia es el arkhé intrínseco y formal de la visión «e-vidente». La evidencia es visión exigencial, o lo que es lo mismo exigencia visiva, y exigencia visiva de carácter dual, esto es de realización de simples aprehensiones. (Zubirí, Xavier IL Op. Cit. p.97)

²³⁵ Zubirí, Xavier IL Op. Cit. p.98

²³⁶ N.A. Referirse a la evidencia implica la determinación u acotación de ciertos caracteres especiales e intrínsecos a esta, a saber:

- La evidencia es algo inmediatamente logrado. Se alcanza a partir o desde algunas cosas aprehendidas primordialmente, expone el autor que esta intelección lograda es “un esfuerzo”.
- La evidencia es dinámica. Se establece en el dinamismo de la realidad aprehendida. En un nivel profundo y radical: la exigencia de lo real determina el dinamismo del ser. Se trata de un dinamismo selectivo esto consiste en palabras de Zubirí, en que: “entre las muchas simples aprehensiones la exigencia discierne por su propio dinamismo aquélla o aquéllas que se realizan en la cosa real” (Zubirí, Xavier IL Op. Cit. p.284). Se trata de un dinamismo noérgico.
- La evidencia es e-videncia constituida y constituyente. “Este carácter constituyente nunca es arbitrario; es intrínsecamente necesitante”. En ella se constituye la unidad de la intelección que al poseer carácter de necesidad, permite apreciar que la evidencia es siempre necesitante. Esto quiere decir, que para

evidencia es un momento de todo juicio: porque, como expresa Zubirí: “... *la visión que en ella se reclama es reclamada, es exigida*”. Finalmente la evidencia es una línea exigencial necesaria, pero trazada dentro de un ámbito de libertad. Es la fuerza impositiva de la impresión de la realidad. Nada que sea juicio está fuera de la línea de evidencia²³⁷ y como expresa el autor “*sólo es posible en liberación*”.

2.3 Intelección en la obra: “Intelección y razón”

En sus dos primeras partes, el tríptico de la “*Inteligencia Sentiente*” se ha ocupado de la realidad y del logos, en esta tercera y última parte Zubirí con base en su obra: “*Inteligencia y razón*”²³⁸(IRA) enfoca su estudio sobre la inteligencia y se va a concentrar en el análisis de la razón. Esta exposición se ofrece a fin de delimitar el inteligir y que abordamos por el interés para la consecución de los objetivos trazados en nuestro plan de tesis, ellos son: 1. La marcha del inteligir; 2. Estudio del conocer o la estructura formal de la intelección y 3. La conclusión en la que aborda el análisis de la intelección.

Nosotros afrontaremos el estudio de los elementos fundamentales que nos permitan conocer los aspectos más importantes que tanto intelección como razón poseen de cara al logro de nuestro objetivo el cual es el análisis de la intelección del tiempo en el último capítulo de este trabajo de tesis.

Para Zubirí, la marcha es un momento del inteligir, lo que el autor llamará “*marcha*” es un modo de intelección. De una forma quizás extremadamente sencilla, Zubirí va a exponer que marcha es “*algo*” mucho más que un mero movimiento, por ello exclama: “*la marcha es una búsqueda de la realidad*”²³⁹

Zubirí aunque toda exigencia evidencial sea constituyente, su constitución no siempre es necesaria, pero sí es necesitante porque es necesario que una cosa que es real y concreta “sea actualizada mediante mi intelección (Zubirí, Xavier IL Op. Cit p.102)

- La evidencia se delimita a su propia realidad. En esto consiste el carácter formal de la intelección evidente. Para Zubirí exactitud es limitación porque la “ex” de la exactitud determina una exigencia que proviene de la forma y modo primordialmente aprehendida.

²³⁷ La línea de evidencia es necesaria porque cada realidad tiene sus propios modos de exigencia, no obstante que las realidades sean personales. El juicio es la afirmación de simples aprehensiones de la cosa real y esto admite modos distintos de evidencia. Expresará Zubirí: “*Esto es, no sólo hay distintos tipos o formas de evidencia, sino que hay también distintos modos de evidencia*” (Zubirí, Xavier IL Op. Cit p.100)

²³⁸ Zubirí, Xavier. “*Inteligencia y razón*”. Op. Cit. Vid. (Cap. II. IRA)

²³⁹ Zubirí, Xavier. IRA Op. Cit. p.7

A objeto de analizar la marcha en cuanto la intelección, Zubirí afirma: Inteligir es búsqueda. Su estudio debe realizarse desde dos enfoques o acepciones: inteligir como actividad e inteligir como modo de intelección.

En primer lugar: inteligir como actividad debe entenderse más que como “*modo de acción*” como una actividad pensante. “*La actividad del inteligir es lo que formalmente llamamos pensar*”²⁴⁰. Por sus cualidades fundamentales, se determina por ser abierto en sí mismo en cuanto real, y en cuanto real será solo posible que sea inteligido, es decir, pensado²⁴¹.

Esta actividad pensante en cuanto intelectiva es la Razón²⁴², el autor la expone como se lee a continuación: “*Razón es el carácter intelectivo del pensar, y en este sentido es la intelección pensante de lo real. Pensar y razón son tan sólo dos aspectos de una sola actividad,*

²⁴⁰ Ibíd.

²⁴¹ N.A. El pensar por ello destaca ciertos momentos:

- a. Pensar es un inteligir que está abierto por lo real, el autor lo expresa búsqueda “*allende el carácter mismo de la realidad*” porque se trata de buscar cosas reales.
- b. El pensar intelige en actividad lo real, Zubirí expresara que pensar es constitutivamente incoativo, esto quiere decir, que estará abierto más allá de sí mismo. No debe ser entendido nunca, según lo expresa el autor, como un punto de llegada, sino como un permanente punto de partida.
- c. El pensar es un inteligir activado por la realidad en cuanto abierta. Esto quiere decir, que la realidad es: dato. Ser dato de la realidad consiste en “*ser realidad dada*” esto plantea la especificidad de que el dato consiste en ser un momento de la actualidad cuando está abierto allende a sí, ello le transforma en “*Dato-para*” que como lo expresara el autor consiste en ser: “*dato mundanalmente abierto*”.

Por esta razón el autor concluye en que la importancia del pensar como inteligir radica en que activa la realidad y así lo expresa: “*El pensar como actividad de inteligir que es, envuelve formalmente aquello que la activa: la realidad*” (Zubirí, Xavier IRA Op. Cit. p.13)

²⁴² De acuerdo al autor, la razón como intelección pensante tiene tres momentos: de profundidad, de medida y de búsqueda.

Un 1º momento: es intelección en profundidad, consiste por este en ir al fondo de las cosas reales ya que como lo expone el autor: “*sólo inteligiendo en el fondo inteligiremos la razón de ellas*”

Un 2º momento es intelección mensurante, en este aspecto la realidad juega el papel unificante. Por un lado se plantea la realidad como principio y por otro la realidad como canon. Su unidad dice Zubirí debe entenderse como “*la realidad como canon*” (Zubirí, Xavier IRA. Op. Cit. p.24) esta concepción de canon significa para el autor que “*Porque el canon no sólo consiste en ser un metro concreto de mensuración, sino que al ser mensuradas, las cosas reales resultan ser de realidad mayor o menor respecto de la realidad misma como principio*” (Zubirí, Xavier IRA. Ibíd) y además la esboza en tres atributos fundamentales: i. Es concreta, esto debe entenderse como: “*El canon de realidad, es lo que por realidad hemos ya inteligido dentro del campo*”; ii. Es medida, independientemente de cual sea su modo de medir; iii. Su naturaleza es ser abierto, en razón al carácter propio de la realidad.

Un 3º momento es intelección en búsqueda: En este momento Zubirí parte de la concepción de que inteligir en razón es hacerlo inquirientemente, en búsqueda permanente que se encuentra determinada por sus tres rasgos fundamentales: ser dinámica, direccional y provisional.

Como intelección es búsqueda dinámica, esto es: la búsqueda de su propia marcha hacia la profundidad de lo real, por ello expresa el autor: “*No nos basta entonces con movernos en el campo de la realidad, sino que hemos de marchar en profundidad allende el campo*” (Zubirí, Xavier IRA Op. Cit Ibíd))

pero como aspectos son formalmente distintos: se piensa según razón, y se intelige en la razón pensante”²⁴³

Por otra parte, es direccionalidad de una marcha dice Zubirí, que como todo buscar tiene una precisa dirección determinada, y ¿qué es lo que la determina?, precisamente la misma representación previa en que se basa. Por ello expresara: “*La razón es ante todo la dirección de una búsqueda en profundidad*”²⁴⁴

Finalmente, la misma dirección de la razón es una búsqueda provisional, es ésta su naturaleza. Aquí el autor aclara que, provisional significa que “*aun siendo verdad, es una verdad que por su propia índole está llamada no a ser forzosamente derogada, pero sí a ser superada*”²⁴⁵

Pero la razón es también razón de las cosas. Al referirse a la razón como razón de las cosas, Zubirí propone necesario referirse a dos aspectos básicos que permitan delimitar su estudio concentrado en el estudio de la inteligencia:

a. La razón es de las cosas, porque son las cosas las que dan que pensar. Así lo expresa Zubirí: “*La razón intelige en las cosas eso según lo cual ellas dan que pensar*”²⁴⁶. Pensar es una actividad de la inteligencia que está determinada por la actualización de lo real en cuanto abierto. Zubirí es tajante las cosas no solamente dan en que pensar, dan razón. Lo real viene a plantearse como origen y el destino.

b. Es sentido de la razón de las cosas: Así mismo las cosas reales dan razón, y así lo expresa: “*En la marcha intelectiva las cosas reales comienzan por dar que pensar, y terminan por dar razón*”²⁴⁷. La diferencia que aquí destaca el autor entre la razón y cualquier otra intelección radica en el “*dar*”, las cosas dan en que pensar como también dan razón implica un doble dar, que diferencia la razón de cualquier otro modo de intelección. La razón no recae en las cosas, viene de ellas.

²⁴³ Zubirí, Xavier IRA. *Op. Cit.* p13

²⁴⁴ *Ibid.* p.25

²⁴⁵ *Ibid.*

²⁴⁶ *Ibid.* p.29

²⁴⁷ *Ibid.*

Y como ha expuesto que el pensar es razón que se actualiza en la realidad abierta, entonces es en esa apertura en la que lo real da que pensar y da razón²⁴⁸. Así expone más adelante: *"Esta apertura intelectiva principal de lo real es justo la razón. Y en esta apertura es en lo que consiste, como he dicho, el que la razón sea de las cosas"*²⁴⁹

Como hemos observado Zubirí se plantea dos caminos para alcanzar a resolver el problema de la razón. Podemos ver la razón como intelección o podemos verla como razón de las cosas. Principalmente para Zubirí: *"Toda realidad inteligida pensante, (...) es realidad cuya actualidad es fundamentada (...) es fundamentada en y por la realidad misma"*²⁵⁰ entonces, pensar su unidad implica inexorablemente analizar la forma en que acaece la articulación de la unidad entre actualidad y pensamiento, porque para Zubirí, razón será siempre una búsqueda pensante, por ello afirmara cuidadosamente, que si todo lo real esta actualizado en la razón, entonces, todo lo real sería racional, pero, el autor propone corrección a esta afirmación en tres aspectos 1. *"En primer lugar, se trata de que lo real actualizado se halla inexorablemente en el ámbito de la razón"*²⁵¹; 2. Racional debe entenderse siempre como inteligido en actualidad pensante; 3. Además de estar *"actualizado en intelección pensante"* sino que más allá de esto al actualizarse por sí mismo bajo la figura de un *"por qué"* estará *"ya por sí mismo actualizado en el ámbito de la razón"*²⁵²

Otro aspecto de vital interés en el estudio de la intelección, es la reflexión sobre el orto de la razón²⁵³, con miras a esto y a objeto de ubicar la razón en cuanto intelección en el

²⁴⁸ Así aparecen ciertos aspectos que indica el autor y deben resaltarse: 1. La razón es siempre, razón de las cosas reales; 2. El porqué es un modo de actualidad de lo real, es la razón; 3. La razón es actualidad porque es fundamento.

²⁴⁹ Zubirí, Xavier IRA. *Op. Cit.* p.30

²⁵⁰ Zubirí, Xavier IRA *Op. Cit.* p.32

²⁵¹ *Ibid.*

²⁵² *Ibid.* p.33

²⁵³ *"La razón no reposa sobre si misma sino que tiene un orto"* (Zubirí, Xavier IRA *Op. Cit.* p. 35) el autor delinea este camino claramente a través de tres afirmaciones en las que va a desarrollar el concepto de la razón como intelección:

1. "...la razón es una actividad, pero una actividad que no brota de sí misma" porque como antes lo ha expresado la razón es de las cosas, y por tanto, *"las cosas no dan sólo aquello en que se piensa, sino que nos dan el modo racional mismo de inteligirlas"*(Zubirí, Xavier IRA. *Op. Cit.* p.36)

2. Al ser previamente inteligidas las cosas como reales, serán ellas las que den que pensar. Puede decirse que la razón requiere que las cosas reales tengan que estarnos presente como reales, en un modo en el que la

ámbito de la intelección sentiente, afirmando el autor que nunca puede referirse en algún modo a ésta actividad como simple o meramente subjetiva.

En lo que estudiosos de su obra coinciden en destacar como una filosofía reística o filosofía de la realidad, Zubirí expresa que la razón es siempre búsqueda inquirente de la realidad: *"Y ahora es claro que lo sentiente de la razón no se refiere al contenido propio de ella, sino al carácter impresivo de esa realidad que la razón intelige de un modo peculiar marchando impresivamente en él; es impresión de realidad en marcha"*²⁵⁴²⁵⁵

La razón se mueve en la realidad, y como razón sentiente, siente "racionalmente" la realidad. Por ello para Zubirí, la razón busca la realidad con la fuerza que la provee la misma realidad, "*la razón siente inquirientemente la realidad*"²⁵⁶

Respecto a la nuda intelección sentiente, es importante aquí recalcar que del análisis de la obra se observa que el autor juzga que la razón siente la realidad que le invoca y que le conmina a inteligirla, de allí entonces su orto va a ser "*la impresión físicamente <<una>> de la realidad*", y en tanto que la única posibilidad cierta de diferenciación entre intelección y razón pueda darse en la Inteligencia Sentiente, entonces el orto de la razón será su virtud y origen radical, esto es: "*su carácter sentiente*".

Entonces, el objeto formal de la actividad racional será el pensar. Por esta razón para Zubirí, pensar siempre es y será estar inteligiendo lo real, abierto a partir de una intelección

intelección sea un previo a la realidad. De allí en que se plantea una subordinación como lo expresa el autor de la razón a la intelección primaria.

3. Inexorablemente la intelección será razón de lo campal. La nuda intelección ha de darse en el momento físico, esto es, en el campo. Así lo expresa el autor: *"El campo no es una cosa que se intelige, sino aquello en lo que y por lo que se intelige una cosa real entre otras"* (Zubirí, Xavier IRA. Op. Cit. p.36) así la razón tendrá su orto ser una búsqueda que realiza el intelecto a través de una intelección campal.

4. En cuanto a la intelección campal, ésta intelige algo y le siente como real, y por ello es intelección sentiente, aclara el autor: *"...y como está intelección es sentiente, resulta que la razón es formalmente razón sentiente"* (Zubirí, Xavier IRA. Ibíd)

5. Cuando se equipara la intelección sentiente a la razón sentiente, Zubirí propicia la comprensión de la unidad, considera que la intelección es "una" tanto en la forma como en el inteligir mismo. De allí que exprese categóricamente: *"Por esto inteligir es inteligir sentientemente, y el sentir humano es sentir intelectivamente"* (Zubirí, Xavier IRA. Op. Cit. p.37)

²⁵⁴ Zubirí, Xavier IRA. Op. Cit. p.38

²⁵⁵ Ibíd. p.37

²⁵⁶ Ibíd.

que es y será siempre previa y de apoyo, en sus palabras: “*la razón se apoya en la realidad previamente inteligida pero además campalmente inteligida*”²⁵⁷ porque la realidad es física, sí inteligir es la realidad, es hacia ella hacia donde mira Zubirí para hallar el orto estructural de la razón: hacia la inteligencia, ya que en la inteligencia tiene la razón su orto estructural.

De allí la vinculación constante que se observa en su obra entre actividad intelectiva y realidad y que una vez reiterado que la actividad intelectiva está determinada por la realidad. Observamos que ésta mediante el pensar como modo, toma a la realidad como apoyo. La realidad como apoyo de la actividad intelectiva supone tomar las intelecciones previas y actualizarlas en la realidad, por ello expresara: “*El objeto formal de la actividad intelectiva es lo que lo real podría realmente ser*”²⁵⁸

El “*podría ser*” de la expresión aparece como modos de *posibilitación*. Una diferencia importante frente al “*sería*”, que aparece como un modo irreal, como modo de ser. El “*podría ser*” por su parte, plantea un modo de ser fundamento, de allí que como lo expresa Zubirí: “*El pensar piensa siempre en posibilidades*”²⁵⁹

Así lo expresa Zubirí: “*La intelección campal nos da el principio canónico de la intelección de la realidad profunda, y la sugerencia en que puede ser inteligida. Pero lo que la razón intelige puede ser opuesto a su principio canónico y a toda sugerencia positiva*”²⁶⁰

Aquí aparece el concepto de “*mentalidad*” fundamental para la comprensión del “cómo” lo real conduce a la razón. La mentalidad es para Zubirí: “*La determinación concreta de la razón en cuanto lanzamiento inteligente*”²⁶¹ la misma posee sus raíces tanto en la sugerencia como en el principio canónico, sin embargo, la sugerencia como ha expresado, al recaer en la línea de la intelección puede, en su lanzamiento de la intelección a la realidad profunda, sugerir tanto profundidad metafórica, como poética o de cualquier otra índole.

²⁵⁷ Zubirí, Xavier IRA. *Op. Cit* p.38

²⁵⁸ *Ibid.* p.64

²⁵⁹ *Ibid.* p.63

²⁶⁰ *Ibid.* p.66

²⁶¹ *Ibid.* p.69

Por su parte el principio canónico podrá también ofrecer la unidad de la metáfora o una línea distinta.

Para analizar la estructura formal de la intelección racional debemos partir de qué “*...el conocimiento es lo que formalmente constituye a la intelección racional*”²⁶². Como venimos analizando, la razón se plantea como un “*modo especial de intelección*”, un modo de intelección inquiriente. Será un modo de intelección especial porque en ella lo real se actualiza de un modo especial. Este modo especial es lo que el autor llama: *conocimiento*.

Creemos importante destacar que Zubirí aclara el error que observa en la crítica de Kant, que es evidente el error a partir de la identificación de intelección con conocimiento: “*De aquí arranca en última instancia la insuficiencia de la Crítica Kantiana. Kant entiende que intelección es conocimiento. En el fondo, Kant no hace sino recoger una identificación que corría desde hace muchos siglos antes de él. Pero Kant entiende además, también sin hacerse cuestión de ello, que en el fondo conocimiento es sinónimo de ciencia*”²⁶³

Desde el recuento de los dos momentos de la intelección (real y campal) se produce la aproximación a la idea de conocimiento expuesta en la obra. Zubirí inicia recordándolos para acercarnos a una tercera posibilidad, un tercer escenario, un posible suceso: “*Pero podría suceder que la cosa real con el campo que ella determina, nos lance allende esta realidad campal hacia “la” realidad como realidad allende en el campo, esto es al mundo*”²⁶⁴. Este tercer escenario plantea la consideración de la cosa como modo de realidad fundada nos dice, a raíz de ello, aparece la figura del “*fundamento*”²⁶⁵

Este fundamento mesura lo que algo “es” en la realidad. Siendo que la intelección de lo real, es intelección racional, entonces, va a expresar: “*La intelección de algo en su realidad profunda, es decir, la intelección racional, es lo que formalmente constituye el*

²⁶² *Ibid.* p70

²⁶³ *Ibid.*

²⁶⁴ *Ibid.* p.71

²⁶⁵ “Fundamento es todo aquello que determina desde sí mismo, pero en y por sí mismo, a lo fundado. (...) el estar fundamentado hace de la realidad profunda el principio mismo de este modo de intelección. (...) es el principio que mesura no lo que algo es en realidad respecto de otras cosas sentidas sino que mesura su fundamento en la realidad”. (Zubirí, Xavier, IRA *Op. Cit.* p.72)

*conocimiento*²⁶⁶, de allí que considere que conocer lo que una cosa es, inteligirle en su realidad profunda.

Aquí se hace posible establecer la diferencia entre conocimiento e intelección, la misma consiste en que el conocimiento es intelección por ser aprehensión. Conocer es inteligir como una cosa está actualizada en la realidad como principio mesurante, pero, este es sólo un modo especial de intelección porque no toda intelección es conocimiento. Inteligir sin inteligir la razón no es conocer. Habrá conocimiento cuando haya intelección en razón, así lo expone el autor. Podría pensarse, considera Zubirí, que a raíz de esto la intelección se subordina al conocimiento, pero, observamos que es enfático al expresar que es exactamente lo contrario: “*Hay que inscribir el conocimiento dentro de la intelección*”.²⁶⁷

Entonces, observa el autor, la relación entre ambos está cifrada en que “*la esencia del conocer es inteligir*”, de allí una vez más la confirmación de su crítica a la filosofía, que culmina expresando: “*que la teoría del conocimiento ha de fundarse en una previa conceptuación de la intelección*”²⁶⁸

Como en toda su obra filosófica, la realidad también va a representar un papel primordial en esta ecuación, ya que la realidad al ser dada al conocimiento por la intelección conduce al conocimiento. De allí que para el autor conocer sea actualizar el contenido de lo real en la intelección. Así observamos que luego de desarrollar expresamente los puntos en los que se concentra su crítica a la filosofía desde Grecia hasta Kant culminará expresando: “*Conocimiento es intelección en razón*”²⁶⁹, con ello destacará las diferencias: conocimiento no es idéntico a razón como tampoco lo será la ciencia.

²⁶⁶ *Ibíd.*

²⁶⁷ N.A. 1. La intelección determina el conocimiento por su deficiencia sentiente. “*sin intelección sentiente no puede haber conocimiento*” (*Apud. Zubirí, Xavier IRA. Ibíd.*); 2. El conocimiento no es independiente de la intelección, constituye una “expansión” de la intelección que es detonada por la insuficiencia de la misma. Frente a ello, la intelección exige de otros modos de la misma intelección; 3. La expansión de la intelección que supone el conocimiento, lleva a un nivel superior de intelección, “*De ahí que todo conocimiento sea la transición de una intelección a otra intelección. Es una actualización en marcha*” (*Zubirí, Xavier IRA. Op. Cit. p.73*)

²⁶⁸ Zubirí, Xavier IRA. *Op. Cit.* p.74

²⁶⁹ Zubirí, Xavier IRA. *Op. Cit.* p.75

Como antes lo ha aclarado: en la intelección la cosa queda puesta sobre el fondo de la realidad profunda, y en ella queda “*resaltada*”. En tal condición la cosa cobra como lo expone el autor: un volumen propio, ello le confiere ya no la condición de ser algo *propuesto* sino ser algo *ob-puesto*, esta oposición debe ser salvada o superada, así lo expresa el autor: “*El fundamento, que es la realidad profunda, ha de salvar la presunta suficiencia del volumen de la cosa*”²⁷⁰ no obstante, observamos que Zubirí es claro en afirmar las diferencias que soslaya de la interpretación del objeto, que ha tenido lugar en la filosofía clásica haciendo énfasis en Parménides y Kant²⁷¹a fin de no irrumpir en el error de confundirle con la acepción de cosa-objeto²⁷².

Conclusivamente este hecho será de interés para diferenciarle de lo que él denomina comprensión científica: un hecho científico es aquel observado de forma especial y como dice el autor “fijado a un sistema de conceptos previos”²⁷³, este es un dato importante a destacar como define el autor al hecho científico: “...constatación de la realidad aprehendida en función de conceptos previos”²⁷⁴. Así la objetualidad²⁷⁵ será trascendente para alcanzar, mediante la intelección racional, acceder a lo real campal en su carácter de objeto real. Alcanzado este punto tenemos claro que el objeto no es una interpretación, sino un término de la aprehensión.

Por otra parte importa considerar con respecto a esta que la misma concierne al propio tiempo, tanto a la propia intelección como a la cosa real: concierne a la intelección porque es una transformación que determina en la intelección un suerte de “*actitud*

²⁷⁰ Ibíd. *Op. Cit.* p.78

²⁷¹ El objeto sería algo que «está ahí»: es un keímenon, algo yacente, decía Parménides, un hypo-keímenon, un sub-yacente decía Aristóteles. El ob-jectum sería el correlato de un sub-jectum. La diferencia estaría en el ob y en el sub, pero la realidad misma sería en ambos casos un jectum, algo yacente. Esta concepción del objeto ha corrido a lo largo de la historia de la filosofía desde Parménides. Tiene, por ejemplo, su expresión suprema en Kant, que conceptúa el objeto justamente en términos de la ciencia de la naturaleza. Ahora bien, esto no es posible. Ciertamente hay —por lo menos no está excluido que pueda haber— objetos yacentes. Pero hay muchas realidades que están actualizadas en forma de ob y que no son yacentes, que no son un jectum (Zubirí, Xavier IRA. *Op. Cit.* p.79)

²⁷² N.A. Por ello aclara el empleo del termino: objeto en el sentido de ob-sente por tratarse de: 1. Un modo de ser de la cosa inteligida y 2. Tiene carácter de positividad que se dice: positum y que significa un carácter de lo real actualizado como observable y por su propia índole observable por cualquiera y esta última condición será la que le aportara la cualidad de “hecho”.

²⁷³ Ibíd. *Op. Cit.* p.82

²⁷⁴ Ibíd. *Op. Cit.*

²⁷⁵ Por ello Zubirí considera que esta objetualidad que tendrá dos caracteres simultáneos: uno categorial y uno positivo, es decir: el “ob” como categoría de actualización y el “*positum*” por ser lo real mismo.

intelectiva" así lo expresa el autor cuando expone: "*La transformación consiste, pues, intelectivamente, en el cambio de acto en actitud*"²⁷⁶ y concierne al objeto real, porque el "ob" es siempre un modo de actualidad de lo real, entonces lo que se va a inteligir razonalmente va a remitir a la realidad de lo que es actualidad²⁷⁷.

A partir de lo expuesto el autor nos enfoca en una singularidad, podemos estar en presencia de conocimientos de índoles diversas tales como el poético o el religioso (recordemos que ya antes el autor ha aclarado que conocimiento no es solo ciencia, ni lo es principalmente).

Siempre para Zubirí el conocimiento será búsqueda, referirse a búsqueda para Zubirí es referirse a actualización. Una actualización que ha de escudriñarse en el mundo, entendiendo mundo como "*la respectividad de lo real en cuanto real*"²⁷⁸. Por ello lo que se buscara será el ámbito de fundamentalidad de la realidad profunda, es decir, se busca el mundo de la cosa real o sea, su fundamento.

En este orden de ideas, el modo intelectivo ofrece la respuesta al cómo se accede a través de la intelección inquiriendo, esto es, al cómo se busca este fundamento, Zubirí plantea: "*El cómo de la búsqueda del fundamento en el mundo es lo que constituye el método (...) Método es un abrirse paso en el mundo, abrirse paso hacia el fundamento*". Lo que interesa ahora será acceder al método como vía del conocer, una vía que para el autor se constituye como un "*momento esencial de la realidad*" ya que pasa a convertirse en "*la apertura constitutiva de lo real*"

Así el método como momento de respectividad de cada cosa real, ofrece a la realidad abierta en cada caso, y esta "*apertura*" consiste en ser: "...*aquello en que se inscribe el "cómo" de la búsqueda del fundamento, es aquello que transforma el movimiento intelectivo en una marcha en lo real*"²⁷⁹. Éste cómo plantea una vía²⁸⁰, y, el problema es la vía. Así el problema

²⁷⁶ *Ibid.* p.89

²⁷⁷ N.A. Remitirse a la realidad consistirá en actualizarse y como lo expresa Zubirí: "*En la actitud intelectiva está actualizado lo real mismo en «ob»; pero es siempre actualización de lo real. La transformación recae, pues, formalmente sólo sobre la actualización en actitud. El conocimiento, repito, no es una representación de las cosas sino una actualización de ellas en esa nueva actitud del «hacia»*" (Zubirí, Xavier, IRA, *Op. Cit.* p.90)

²⁷⁸ Zubirí, Xavier IS- IR. *Ibid.*

²⁷⁹ Zubirí, Xavier IRA. *Op. Cit.* p.92

del conocimiento será determinar la vía del objeto real a su fundamento, lo que se resuelve en las palabras del autor quien de una forma muy clara expresará que método es ser vía de acceso.

Finalmente se hace evidente la aclaratoria del autor en la que expone que el método²⁸¹ será entonces una especie de paso de la actualización que va de lo campal a lo mundanal, y que por ser esta actualización inquiriente, entonces será intelectiva. De allí va a derivar en que el método será una “*actualización inquirente de la realidad*”²⁸².

Otro elemento de interés es el sistema de referencia, éste es condición indispensable en la intelección que la misma acontezca en referencia, esto es: “*inteliendo el objeto real en función de otras cosas reales previamente inteligidas en el campo*”²⁸³ de allí la relevancia del sistema de referencia. Él mismo, en palabras de propio autor, constituye el principio canónico de la intelección.

Para Zubirí, este principio canónico está representado por la realidad campal que será el sistema de referencia para la realidad mundana, y porqué serlo, básicamente porque

²⁸⁰ N.A. La vía a la que hace mención Zubirí debe ser entendida como un tipo de vía particular: “*Hace falta que sea una vía meta*” por otra parte el método, como en este caso se interesa por un método intelectivo, lo primero que se observa es que intenta reconocer que esta vía, a la cual viene refiriéndose, se trata de una que esta “...trazada entre dos puntos: la cosa real campal y su fundamento mundanal (...) actualizados en intelección” (Vid. Zubirí, Xavier IRA. Op. Cit p92) Por otra parte, como el objeto a alcanzar es la actualización intelectiva de la misma cosa real campal su resultado sería siempre una nueva actualización donde la cosa quedase actualizada como mundanal y ello deberá entenderse según las palabras de Zubirí en que: “... como toda actualización lo es de realidad, resulta que en última instancia lo que se hace es inteligir más profundamente lo real. Esto es, método es una vía en la realidad. El momento de realidad es decisivo” (Vid. Zubirí, Xavier IRA. Op. Cit Ibid p.92)

²⁸¹ Ciertamente aclara es posible llegar a la confusión, al referirse a método y caer en ciertas confusiones que el autor aclara de entrada exponiendo las razones que deben privar para no confundir método con un juicio verdadero, las tres que mencionan indican: 1. Que método es vía de realidad; 2. Que la intelección que se constituye como método, es la intelección como verdad real y no como verdad lógica; 3. El método no es un razonamiento. Con respecto a este último punto es importante conocer la aclaratoria que expone Zubirí: “...ni los juicios ni los razonamiento son lo que formalmente constituyen al método (...) El método es fuente de verdad puesto que se mueve en la realidad. Por esto una filosofía de la inteligencia no es un tratado de lógica. Sólo la lógica se ocupa del razonamiento. La filosofía de la inteligencia no se ocupa del razonamiento, pero esencialmente se ocupa del método” (Zubirí, Xavier IRA. Op. Cit p.93)

²⁸² Ibid. p.92

²⁸³ Ibid. p.95

el campo²⁸⁴ es real y porque su momento de realidad “constituye el principio de intelección racional”²⁸⁵

Respecto a la direccionalidad, La actividad racional es activada por la realidad. El intelecto va “hacia” a la intelección profunda. Entonces el sistema de referencia va a ser una suerte de mapa que el autor antes ha mencionado como un “apoyo” y que ahora concreta como referencia direccional. Y así lo expresa: “Los conceptos y expresiones de que nos servimos no son sino aspectos dentro de una dirección muy precisamente determinada no sólo hacia lo que queremos inteligir, sino inclusive dirección de lo que ya estamos inteligiendo”²⁸⁶

En tanto al estatuto cognoscitivo es importante destacar que el conocimiento no es un sistema de conceptos, entenderlo así constituiría un error nos dice el autor, por otro lado, sería intelección campal meramente, pero no conocimiento. “Conocimiento es lo que queremos decir” apunta integrando la dimensión del lenguaje como prioritaria en términos de una función representativa que el autor denominara: “función de experienciación” de una dirección. Ello le grana al conocimiento su carácter de ser “descubridor, de ser creador”²⁸⁷.

El término formal del conocimiento, consiste para el autor en “lo que la cosa podría – ser mundanalmente”, un término que posteriormente va a desarrollar bajo la figura de “el esbozo”.

²⁸⁴ Advertimos que la realidad del campo constituye en esta obra para el autor el principio canónico de la intelección ya que identifica la realidad física del campo como constitutiva del sistema de referencia para la intelección de esa misma realidad, como el mismo lo expone: “Mundanalmente inteligida”. Nota propia.

²⁸⁵ Zubirí, Xavier IRA. *Op. Cit* p.96

²⁸⁶ *Ibíd.* p.97

²⁸⁷ N.A. Y esta última afirmación contiene para el autor, tres elementos que será de interés destacar con la finalidad de marcar distancia entre la perspectiva positivista lógica del conocimiento y hacia la construcción del estatuto cognoscitivo: En primer ámbito el autor considera que el conocimiento no deberá ser entendido como “sistema de proposiciones lógicamente determinado” contrario a esto, el conocimiento envuelve el momento esencial de una referencia direccional; en segundo lugar, debe entenderse el conocimiento como ejercicio de la marcha intelectiva, es decir, se refiere a una direccionalidad que entraña una dimensión dinámica que el autor expresa como: “dirección en marcha”(...) Se trata entonces de entenderle como “marcha intelectiva”. Por último, al referirse a una marcha, la misma lleva implícita la idea de fecundidad del conocimiento como creador, como descubridor que antes nos ha mencionado, entonces: “La fecundidad no es una consecuencia de la intelección racional sino un momento formalmente estructural de ella” (Zubirí, Xavier IRA. *Op. Cit.*)

Ciertamente el mundo es para Zubirí, el ámbito de posibilidades²⁸⁸ de fundamento y el mundo así considerado es realidad. Pero esta realidad es sólo ámbito de intelección, por lo que ese fundamento al ser actualizado mediante la intelección se va a constituir en la actualización de todas las posibilidades reales en esa realidad.

Esta posibilidad que se encuentra cifrada en la intelección racional, como condición inevitable que se actualiza referida a un sistema de referencia. Aquí entra en juego la Inteligencia Sentiente, su valor consiste en que el ejercicio de la intelección como sabemos, al ser activada por la realidad, plantea un esbozo. Esbozo debe ser entendido como: modo de la intelección que es activado por la realidad misma.

De tal forma que la Inteligencia Sentiente sólo puede conocer esbozando, así lo expresa el autor: “...porque el esbozo es la forma concreta de alumbramiento de posibilidades reales y de intelección y hacerlo contempla el enfrentamiento de lo real con la actividad intelectiva. Así lo real se convierte en fundamental”²⁸⁹. Es decir, se constituye lo real sobre el fondo.

Entonces, el conocimiento como esbozo confirma la libertad de construcción o de creación que aparece en la obra de Zubirí. De allí que el autor afirme que el conocimiento al ser intelección en un sistema de posibilidades es abierto, por limitaciones humanas, de

²⁸⁸ Estas posibilidades reales serán entendidas por el autor antes que cualquier otra cosa como “posibilidades”, las mismas son expuestas como “*aquello que lo real tal vez, podría - ser mundanalmente*” (Zubirí, Xavier IRA. *Op. Cit* p.98)

Aquí es importante destacar dos elementos, el primero es que las posibilidades, en tanto que irreales constituyen en sí mismas la condición de posibilidad misma de lo real, lo irreal dice Zubirí: “... en cuanto posibilidades, son en sí mismas algo irreal; pero lo irreal, realizado como fundamento de la realidad, es la posibilidad misma de lo real, lo que intrínseca y formalmente lo está posibilitando” (Zubirí, Xavier IRA. *Ibid.*). El segundo, lo constituye la actualización intelectiva de la realidad. A través de la posibilitación la intelección misma es actividad, y la posibilidad como “podría- ser “es a un mismo tiempo de la cosa real y de la intelección.

Sí la intelección es actividad inquiriente, ésta misma plantea las posibilidades de lo que la cosa podría ser. Aclara el autor: “Con unas mismas intelecciones inteligimos distintos fundamentos posibles de la cosa real” (Zubirí, Xavier IRA. *Op. Cit* p.99)

De allí el que la posibilidad permita coincidir unitariamente “*lo posible*” y “*las posibilidades*”, esto es, que lo posible como momento de la intelección racional del conocimiento sea: lo que la cosa podría ser, y la posibilidad del sujeto conocer.

²⁸⁹ *Ibid.*

hecho, pero básicamente, por una necesidad intrínseca, esto es: "...por ser intelección es esbozo"²⁹⁰

Claramente va a asimilarse: el acceso es formalmente experiencia. El conocer inicia, como bien lo ha explicado, al principio con un sistema de referencia que realmente se transforma en un sistema de posibilidades y que permite experienciar lo que la cosa es como realidad mundanal. Ello nos va a permitir un primer esbozo de diferenciación entre percepción e intelección.

La experiencia al no tratarse de un concepto unívoco, nos expone el autor, que debe ser entendida a los fines del método del conocimiento separada de la interpretación clásica de la *aesthesia* o de la experiencia sensible. Esto es muy interesante a los efectos de nuestro trabajo, debido a que separa la intelección de la experiencia del sentir y por ende del percibir sensible.

Así leemos en su obra muy claramente que: "Lo sentido en la experiencia no es sólo la cualidad sino también su formalidad de realidad. Por tanto el sentir humano es intelectivo puesto que aprehender algo como real es lo formalmente constitutivo de la intelección"²⁹¹. Por otra parte, indicara el autor la imposibilidad de realizar el cotejo de los términos experiencia y sentido, basado en una reflexión²⁹² muy interesante que deviene de la realidad dinámica y cambiante.

²⁹⁰ *Ibid.* p.100

²⁹¹ *Ibid.* p.101

²⁹² N.A:

1. Para el autor en el sentir no hay experiencia, y es claro al afirmar que sentir no es formalmente una experiencia.
2. Lo que se siente. La experiencia sensible acaece a partir de algo que es dado, frente a lo experiencia do que se constituye para el autor como algo a lo que se llega, en un "logro"
3. El momento de lo "*experienciado*" es un punto fundamental para la diferenciación entre ambos conceptos. Para alcanzar a desarrollar el concepto de momento comienza por aclarar que todo, lo *experienciado* en la medida en que se considere término de la experiencia debe ser considerado cosa. Por otro lado, esta *experienciación* de la cosa propio de la dinámica real, será siempre variable y fugaz. En la *experienciación* no se separa la cosa y la cualidad, sino que experiencia la cosa como una "cosa - misma". En este espacio, Zubirí abre un paréntesis para aclarar la distancia de su concepción con el planteamiento clásico aristotélico de la impediría en la que se plantea el momento constitutivo de la experiencia como la "*meme*" al tiempo en que separo lo sensible de lo inteligible sin alcanzar a conceptualizar lo que para Zubirí va a ser el concepto trascendental de su filosofía de la inteligencia: el sentir intelectivo que en sus propias palabras poseerá un momento formal el cual denomina: "*momento de impresión de realidad*" (Zubirí, Xavier IRA. *Op. Cit* p.102) con

Actualizar la cosa en su realidad mundanal acaece como lo expresa el autor, en dos modalidades: 1. Inteligir lo que una cosa es en realidad, es decir, realizar es inteligir la realidad del “sería” y 2. Intelección de lo que la realidad “podría – ser” esto es “probación” mediante ella se prueba lo que la cosa podría ser como momento del mundo. Algo importante que debe acotarse es que esta segunda modalidad delimita la intelección en el plano de las realidades físicas: “no se trata de un pensamiento, o de algo semejante”²⁹³. Esta probación a que se refiere es el elemento que va a dar entrada al concepto de “ejercitación discerniente sentiente”, el mismo a juicio de Zubirí, es el que determina la inequívoca función de la razón sentiente frente al ejercicio del conocimiento, en sus palabras: “sólo una razón sentiente puede hacer probación”²⁹⁴, ello motivado a que vista la cosa como algo real se ha actualizado en “ob” y la probación consistirá en atravesar este “ob” salvarlo, mediante la “ex - perienza”, es decir: experienciando es como se ejercita o se atraviesa algo originariamente sentido y este será entonces el “momento de la experiencia”

Así el autor va a concluir en que la esencia del encuentro metódico con la realidad será la experiencia, y ello se confirma en y a través de la intelección racional mediante la cual el mundo cobra carácter de estructura formal de campo del inteligir, en ella, el tránsito de “inteligir lo sentido” demuestra su esencia a través del “podría – ser” y esta poseerá una expresión netamente de carácter cognoscitivo que se confirma en lo que formalmente experienciamos en la experiencia, esto en palabras del autor es: “Lo experienciado es entonces lo que provisionalmente he llamado inserción o realización del “podría – ser”, es decir de algo irreal, en lo real campal”²⁹⁵

Finalmente, esta experiencia que constituye el conocer como trascender al mero sentir y que se lleva a cabo en la aprobación del “podría ser” no se plantea tampoco de forma unívoca pues así como es plural el sistema de referencia, así mismo existen entonces

esto aclara que el momento experiencial supera a la acepción descrita por Aristóteles como empeiría y que por ello sobresale a la “mera retentiva”

4. Para Zubirí al referirse a la experiencia necesariamente deberá referirse al modo de aprehender la cosa, esto es a su intelección en profundidad. El logro a que antes ha hecho mención, consiste entonces en profundizar qué va a ser actualizar la cosa en su realidad mundanal..

²⁹³ *Ibid.* p.103

²⁹⁴ Zubirí, Xavier IRA. *Op. Cit* p.103

²⁹⁵ *Ibid.*

distintos modos de probación y en ello va a consistir lo que para el autor serán los distintos modos de la experiencia.

Los modos de experiencia serán entendidos entonces a grosso modo como "...los distintos modos de intelección experiencial de lo real en su esbozo"²⁹⁶ y dependerán de los distintos modos del "ob" y de los distintos modos del "podría" que el autor resume en cuatro, a saber: experimentación que consistirá en la probación física de la realidad; la compenetración, que va a consistir en asistir a la visión de lo real lograda desde su propia interioridad, es decir, asistir a la compenetración de lo mundanamente real en la intelección del experienciador; la comprobación, que debe entenderse desde la ciencia pura como el hilo de la verdad deducida, la aprobación de la realidad al hilo de la verdad y finalmente la conformación, que será la probación física de mi propia realidad, conocerse es conformarse en la actualización de mi propia realidad.

2.4 Estructura formal de la unidad de la Intelección Sentiente

Zubirí nos ha expuesto y desarrollado ampliamente lo que es la Inteligencia Sentiente y sus modalizaciones comunes a toda cosa, a saber: 1. La aprehensión primordial de la cosa real, en la que nos ofrece la actualización de la cosa real en y por sí misma; 2. La intelección de una cosa real entre otras de un campo (intelección campal, logos) en la que propicia la actualización en el logos de lo que la cosa real ya es en realidad y 3. La intelección de cada cosa real ya aprehendida en el campo pero actualizada ahora como momento de la realidad del mundo (razón), en la que se nos actualiza como momento del mundo; ahora interesa conocer la unidad y estructura intrínseca de esta unidad.

Cabe destacar que para el autor cada modo de intelección y sus modalizaciones constituyen una unidad propia y acabada que posee además autonomía frente a los otros modos de intelección, puesto que para el autor la unidad que representa la intelección sentiente, como lo expone en sus propias palabras, es más que "*puramente aditiva*". Los tres

²⁹⁶ Zubirí, Xavier IRA. *Op. Cit* p.112

modos serán “tres modalidades de una misma intelección”²⁹⁷; por otra parte es claro al establecer que, tampoco se refieren a planos sucesivos con lo que se acerca a la expresión más radical de esta unidad. Por el contrario acerca de la idea de identificar los tres modos como sucesiones constitutivas de una unidad lineal, ciertamente constituyen aspectos de una trayectoria, no obstante la linealidad es una propuesta que también va a negar. Efectivamente asiente que cada modo despliega al anterior y constituye al siguiente pero esto no es suficiente para la consideración de la posibilidad de identificación de los tres modos como sucesiones constitutivas de una unidad lineal, con ello alcanza la afirmación de que la unidad de los tres modos de intelección deberá ser entendida como una *maduración*.

Para su análisis se va a enfocar en tres aspectos de orden primordial para definir la estructura formal de la unidad de la intelección: 1. La unidad del acto; 2. La unidad del inteligir; y 3. El estado intelectivo.

En su obra plantea: “La necesidad de comprender lo real está determinada por la intelección sentiente. Comprender es siempre y sólo recuperar en la intelección de una cosa real su estructuración como realidad sentida”²⁹⁸, porque esta compresión que será inexorablemente sentiente se refiere a una impresión de realidad que va a verse delimitada en su acción por tres aspectos que deben ser vistos como estructurales y constitutivos a saber: ser constitutivamente limitada; diferenciada en razón al nivel a que se lleve esta comprensión y determinada en términos del tipo de comprensión a que hubiere de referirse.

Es así que alejándose de concepciones del comprender que pasan por Dilthey quien la define como: comprensión o “Verstehen” como vivencia, y de lo vivido en la vivencia o de la misma posibilidad de “Verstehen” pero como interpretación o *intelligere* tal cual parece ser vista en Heidegger, Zubirí propone a la comprensión como modo especial del inteligir y

²⁹⁷ Zubirí, Xavier IRA. *Op. Cit.* p.48: “Esta concepción se nutre de la idea de que cada intelección, esto es la aprehensión primordial, la intelección campal, y la intelección racional tienen cada una su unidad propia y conclusa, independientemente de la unidad de los otros dos modos de intelección. De suerte que la intelección se movería en cada plano sin tener nada que ver con los otros dos”.

²⁹⁸ Zubirí, Xavier IRA. *Op. Cit.* p.156

así podrá concluir en que: “*Comprender es siempre y sólo recuperar en la intelección de una cosa real su estructuración como realidad sentida*”²⁹⁹

Respecto a la vinculación fundamental entre entendimiento³⁰⁰ razón e inteligencia respectivamente. En relación al primero es enfático al afirmar, alejándose de la preeminencia de la razón encontrada en la visión kantiana, que: “*El entendimiento es el resultado modal de la razón*”³⁰¹, por otro lado, con respecto a la inteligencia va a exponer, desde una mirada que abarcará al entendimiento como “*Inteligencia Sentiente modalizada*” y que incluirá las líneas de razón y logos que: “...*el entendimiento es la modalización suprema de la inteligencia*”³⁰²

Finalmente, un tercer aspecto en que aclara lo que se refiere a la unidad del inteligir como estado intelectivo, Zubirí considera que esta unidad implica la demarcación de tres puntos esenciales: el estado: que deberá entenderse como un “*quedar*”; el estado intelectivo, en tanto que un quedar retenido tanto en lo real como en lo intelectivo; y los diversos tipos de saber, en tanto que modos de la intelección, respecto a los que debe destacarse: “...*tres grandes tipos de saber: estar en la realidad, estar en lo que lo real es realmente, estar comprensivamente en la realidad.*”³⁰³

Observamos que en esta obra el estudio de la unidad de la intelección sentiente viene a ser concluyente respecto a lo que la historia de la filosofía ha venido contraponiendo: sentir e inteligir delimitado a ciertos actos. Para Zubirí, toda la atención debe concentrarse en la afirmación de la Inteligencia Sentiente la cual deberá ser vista como una inteligencia estructuralmente “*una*” con el sentir que supera lo sensible, porque se adentra como facultad de la realidad. Esta es la unidad formal de la intelección, la Inteligencia Sentiente como el confluir del inteligir y el sentir gracias al cual el hombre queda retenido en la realidad. La filosofía de la inteligencia de Zubirí será pues una filosofía de la realidad y esta aseveración se constata en la exclamación del autor: “*Repitámoslo una vez más. El objeto del*

²⁹⁹ *Ibid.*

³⁰⁰ *Ibid.* p.156: Zubirí es claro al exponer que no deben confundirse los términos “inteligencia” con “entendimiento” para él: “...*la inteligencia modalizada debe entenderse es lo que debe llamarse entendimiento*”

³⁰¹ *Ibid.* p.157

³⁰² *Ibid.* p.158

³⁰³ *Ibid.* p.161

saber no es la objetividad ni es el ser. El objeto del saber es la realidad. La inteligencia ni es la facultad de lo objetivo ni es la facultad del ser; es la facultad de realidad”³⁰⁴

³⁰⁴ *Ibid.* p162