

En torno a la «intelección humana» de Xavier Zubiri

La última obra que ha publicado X. Zubiri tiene como objeto central el estudio de la «intelección humana». No se trata solamente de un análisis de la «inteligencia», aún cuando cada uno de los volúmenes que componen la obra lleve en su título el término «inteligencia», sino que abarca todo el proceso del conocer. De aquí que podamos decir que si el tratado «Sobre la Esencia», publicado en 1962, se puede considerar como una ontología, esta nueva obra puede ser calificada como un tratado de gnoseología.

La publicación, llevada a cabo en tres obras separadas temporalmente («Inteligencia Sentiente» de 1980, «Inteligencia y Logos» de 1982 e «Inteligencia y Razón» de 1983) y sin un título unificador, a excepción del término ya señalado de «inteligencia», parece querer decir que se trata de tres obras separadas. Sin embargo no hay tal, sino tres volúmenes de una obra que solamente puede cobrar pleno sentido vista completa ya que si no, y a pesar de que en cada volumen se estudia un campo concreto, queda parcializado el análisis de la intelección. Este

Cuando se estaba preparando este trabajo ocurrió el fallecimiento de X. Zubiri. Sirva, pues, de homenaje a un hombre que dedicó su vida a la tarea del pensar.

Las obras y siglas que citamos son las siguientes:

«El hombre, realidad personal, en *Revista de Occidente*, n.º 1, 2.ª época, págs. 5-29, 1963 (H.R.P.).

«Notas sobre la inteligencia humana» en *Asclepio*, Archivo iberoamericano de Medicina y Antropología médica, n.ºs 18-19, págs. 341-353, 1966-67.

«Inteligencia Sentiente», Alianza Editorial - Sociedad de estudios y Publicaciones. Madrid, 1980 (I.S.).

«Inteligencia y Logos». Alianza Editorial - Sociedad de Estudios y Publicaciones. Madrid, 1983 (I.L.).

«Inteligencia y Razón». Alianza Editorial - Sociedad de Estudios y Publicaciones. Madrid, 1983 (I.R.).

problema queda reflejado en la estructura de los índices, en ninguno de los cuales se nos da la estructura de la totalidad de la obra, por lo que hay que reconstruir un índice unitario a partir de la lectura. Así, por ejemplo, mientras que en el interior del volumen titulado «Inteligencia y Razón», pág. 9, aparece el título «tercera parte» en el índice de dicho volumen no consta, con lo que a nivel de índice, queda como si se tratase de un libro independiente de forma que la unidad dada en el prólogo del volumen «Inteligencia Sentiente» queda desmembrada posteriormente quizás más por obra y gracia de los duendes editoriales que por intención del autor.

Hemos dicho más arriba que se trata de un análisis del proceso de la «intelección». Para Zubiri este análisis tiene un claro objeto: reinstalarnos en la realidad. Esta postura es coherente con sus presupuestos ontológicos marcados en «Sobre la Esencia» ya que allí se trataba de averiguar la estructura de lo real, acudiendo a sus propias notas. Aquí se trata de analizar cómo se accede a eso «real» entre lo que nos movemos.

Hay que llamar la atención sobre este deseo de «reinstalación» pues, de alguna forma, guarda resonancias que ya conocemos de otros autores filosóficos. Por ejemplo en Husserl se da un deseo de retorno a las «cosas mismas» plasmado a través de la fenomenología. En Heidegger aparece un deseo de retorno a los orígenes primigenios de la revelación del ser. En Zubiri 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.

Al igual que en «Sobre la Esencia» se intentaba dar una nueva formulación a la metafísica, aquí se trata de reformular el proceso del conocer. El método empleado es el mismo en ambos casos y lo podemos rastrear también en obras anteriores del autor. En resumen se trata de una fórmula peculiar para analizar las posturas filosóficas de autores anteriores a los que atribuye el no haber sido conscientes de determinados aspectos que se ponen de manifiesto por medio del tipo de análisis por él empleado. Este análisis está próximo a una línea fenomenológica pero no con el afán de buscar unas esencias no contaminadas, sino de encontrar la nuda realidad, el punto de partida originario. Naturalmente cambiando el punto de partida sería muy difícil coincidir con otros autores. De aquí que la crítica de los autores citados no se hace por la falta de coherencia de sus propios presupuestos sino por no haber dicho lo que él desde su peculiar postura, encuentra en sus análisis. Este procedimiento nos recuerda el sistema de análisis de otros pensadores llevado a cabo por Heidegger. De igual forma la presencia

de ciertos análisis filosóficos, el recurso a los vedas y la reescritura de ciertos términos, recurriendo a la separación de las partículas que componen la palabra, es un sistema común a ambos autores en la reformulación y análisis de los contenidos de ciertos conceptos. No es que podamos decir que hay una influencia mutua pero sí una coincidencia de posturas metodológicas que en el caso de Zubiri se mantienen más dentro del análisis del hombre, más anclados en lo que para Heidegger era el análisis del Da-Sein, el Heidegger de la primera época, que en la propuesta posterior de la espera de la revelación del ser, en esa segunda etapa a la que se le puede achacar matices místicos.

Tendríamos que decir que, en el caso de Zubiri, la presencia de una antropología subyacente determina su postura y el mantenimiento de ese tipo de análisis fenomenológico, de raíz husserliana, asumido y transformado como método para el acceso a la raíz originaria al punto de partida del sistema. Pues, aún a la espera de nuevas publicaciones póstumas anunciadas, tenemos que hablar de «sistema» nuevamente, en estos tiempos en que los filósofos más que construir sistemas, siguen el camino ya viejo de publicar ensayos agrupados, investigaciones parciales, dejando la labor de realizar construcciones más o menos sistemáticas a los comentaristas posteriores.

Esta intención sistemática quedaría reflejada en el prolijo sistema de exposición en el que las reiteraciones son abundantes, el retomar lo ya dicho es una constante, lo que alarga, por un afán de claridad, la exposición de los temas centrales. Así mismo el recurso a numerosos apéndices, internos al desarrollo de los distintos volúmenes y capítulos, tratan de exponer o matizar las tesis centrales defendidas o elaborar tesis secundarias al sistema, lo que recuerda los escolios de las exposiciones de las «summas» medievales más que el sistema cartesiano de respuesta a las objeciones o el de Espinosa en la deducción geométrica. Vemos en ello un intento de cerrar y completar las propuestas presentadas en la obra, lo que nos refuerza en nuestra idea de entenderla como parte de un sistema.

Decíamos más arriba, que hay un supuesto fundamental en el sistema zubiriano y lo llamábamos *antropología*. Y es que en trabajos publicados anteriormente, artículos fundamentalmente, se presentan ya diversos aspectos de lo que ahora se presenta como fundamento del análisis de la inteligencia.

A este respecto podríamos recordar dos artículos, el primero «El hombre, realidad personal», de 1963, y el segundo «Notas sobre la inteligencia humana» publicado en 1966-67. En ambos artículos, cuyo origen se remonta a cursos dados con bastante anterioridad a la fecha de publicación, se adelantan ya tesis que ahora aparecen y que serán objeto de estudio en la posible antropología por publicar.

En el primero de estos artículos citados se analiza aquello que diferencia al hombre de los demás seres vivos, pero sin dejar de pertenecer

por esta diferencia a ese mismo ámbito de lo vivo. De aquí que se defendiese que la forma fundamental de relación del hombre con el mundo, entendiéndose por este todo lo que rodea al hombre, es similar a la de los demás seres vivos. La diferencia estaría en que mientras los animales mantienen un «habitus» de estimulación en el hombre aparece un paso o nivel nuevo, que supone un grado superior en la «formalización» que lleva a tener un «habitus» distinto que implica el inteligir, es decir, el comportarse respecto a las cosas como «realidades». Así dice Zubiri:

«La inteligencia no está constituida, como viene diciéndose desde Platón y Aristóteles, por la capacidad de ver o de formar "ideas", sino por esta función mucho más modesta y elemental: aprehender las cosas no como puros estímulos, sino como realidades. Toda ulterior actividad intelectual, es mero desarrollo de esta índole formal»¹

En esta función de «aprehender» es donde se juntan los aspectos biológicos pues el sentir es un elemento fundamental para la inteligencia ya que sin ese aspecto no se podría dar una captación de la situación. Este es, a nuestro juicio, el punto de arranque a partir del cual puede posteriormente definirse a la inteligencia como «sentiente», es decir, anclada en el «sentir», en la aprehensión sensible.

Pero no es solamente esto lo que se encuentra recogido ya en este artículo, sino los conceptos que con posterioridad serán fundamentales en la explicación del proceso del conocer como *situs*, *hábitus*, y *formalidad*, ya quedan aquí definidos.

Así, por ejemplo, podemos comparar dos textos tomados el primero del artículo al que nos estamos refiriendo y el segundo del volumen «Inteligencia sentiente».

1. «En este estado se halla "entre" las cosas. Y este "entre" tiene dos caracteres. Uno de instalación: el viviente se halla *colocado* entre las cosas, tiene un *locus* determinado entre ellas. Otro modal: el viviente así colocado está dispuesto o *situado* en determinada forma frente a ellas, tiene su *situs*. La categoría del *situs*, que no desempeñó ningún papel en la filosofía de Aristóteles, muestra su portentosa originalidad e importancia en el tema de la vida»²

2. «Estas acciones las ejecuta el viviente hallándose "entre" cosas, externas unas, internas otras al viviente mismo. Este "entre" en que se halla el viviente tiene dos caracteres. Uno, el carácter según el cual el viviente se halla colocado entre las cosas: tiene su *locus* determinado entre ellas. Es un carácter esencial al viviente, pero éste lo comparte con todas las realidades no vivientes. Pero el viviente tiene un carácter modal propio exclusivo del viviente: así colocado, está *situado* en determinada forma entre las cosas, tiene entre ellas su *situs*. La categoría

¹ H.R.P., pág. 18.

² H.R.P., pág. 8.

de *situs* no desempeñó ningún papel en la filosofía de Aristóteles, porque la consideró como género supremo del ser. A mi modo de ver, sin embargo, no es así: es una categoría metafísica esencial, pero tan sólo del ser vivo»³

Este tremendo paralelismo, y por ello anticipación, lo encontraríamos también si acudiésemos a otros términos como los ya citados o al análisis del proceso de aprehensión, de la suscitación-respuesta, etc., que ya habían sido expuestos. De aquí que podamos decir que en el año 1963, o en el 45 si nos remontamos al curso público sobre el que se basa dicho artículo, ya estaban formulados los conceptos básicos de su trabajo actual.

Todos estos elementos que sirven para analizar el comportamiento del ser vivo son, pues, la base de todo el análisis del proceso de la «intelección». Como no podría ser menos, toda la descripción dada en este trabajo de la inteligencia y su comprensión dentro de una determinada modalidad de ser vivo, un determinado «habitus» que hace que los estímulos cobren una determinada «formalidad» para el hombre: el ser «realidades», tiene la virtud de ser el punto de arranque de todos los pasos posteriores. Distintos pasos que, tengámoslo en cuenta, no son saltos hacia otro lugar, otro ámbito, (el puramente espiritual por ejemplo) sino que siempre está presente en Zubiri la defensa cerrada de la continuidad. Así afirma en el citado artículo que en el hombre todo lo mental es biológico y todo lo biológico es mental⁴. Y aunque no se ocupase entonces más que de definir los aspectos iniciales de lo que definen al hombre como tal, en definitiva de la forma de relacionarse con el medio por esa habitud propia que es la inteligencia, ya podemos encontrar allí la base de todo lo que quedará plasmado en la «Intelección humana».

Esto que aquí hemos mostrado, ocurre también con otros puntos que aparecen en el otro artículo al que hemos aludido anteriormente e incluso en desarrollos expuestos en «Sobre la Esencia» al tratar del hombre, de la sustantividad del hombre, de las «notas» que lo caracterizan. Tendríamos, pues, que decir que hay una recurrencia de temas a lo largo de toda la obra zubiriana que da una cierta unidad de problemática aún cuando lo leído suene a algo *déjà-vue*, sea en la misma obra o en otras anteriores.

Refiriéndonos a la obra la «Intelección humana», tendremos que decir que la tesis genérica se podría resumir diciendo que se trata de tres

³ I.S., págs. 92-93.

⁴ H.R.P., pág. 19.

niveles sucesivos, 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».

Para Zubiri la «intelección sentiente» está relacionada con la «impresión de realidad», es decir, con la forma en que los estímulos exteriores son recibidos por ese animal que es el hombre, y que constituye la «aprehensión primaria». En este sentido, habría que decir que el hombre no siente sino que «intelige» y esto lo hace como «realidad». El hombre, animal de realidades, es una definición muy querida al autor. Lo que encierra esta definición es que el hombre, al sentir algo, lo siente como algo que tiene una realidad en sí, no como mero estímulo que exige una respuesta sino como algo «de suyo». De aquí que afirme que en el sentir humano hay una cierta intelección o que el sentir humano se hace «en» el inteligir. Esta es la base para hablar de «inteligencia sentiente» pues no hay separación entre estos dos momentos:

«Inteligencia sentiente consiste en que el inteligir 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 inteligir: es sentir intelectivo. Inteligir no es, pues, sino otro modo de sentir (diferente del puro sentir)»⁵

Por ello, la conclusión a que llega, se formula según sus propias palabras así:

La intelección es, pues, constitutiva y estructuralmente sentiente en sí misma en cuanto intelección⁶.

La razón de que esto sea así estriba en la «hiperformalización» cerebral del hombre que tiene que buscar otro tipo de respuestas, que implican la resolución de situaciones, para lo que tiene que hacerse cargo de la situación y a esto sólo se puede llegar si lo que estimula es tomado como «realidad».

A partir de haber sentido este principio, la tarea de Zubiri, consiste en delimitar en qué consiste esta «inteligencia sentiente» y qué es eso de «realidad». Fundamentalmente «realidad» es el hecho de percibir al-

⁵ I.S., pág. 84.

⁶ I.S., pág. 85.

go como alteridad real, es decir, que tiene propiedades que le pertenecen y que hacen comprender que la cosa no es meramente lo que presenta como estímulo, sino que hay algo «más», que llega a componer en un conjunto de notas que forman lo «real», es decir, aquello que algo es «de suyo» antes incluso de presentársenos, antes de ser «realidad», de ser aprehendido sentientemente.

Con esto tenemos completo el primer momento de la intelección. Solamente queda definir que tipo de verdad se puede dar a este nivel, es decir, si lo que captamos es verdadero, corresponde a algo verdaderamente real o es una ficción.

Para Zubiri, la verdad de la «inteligencia sentiente» es una verdad simple lo cual quiere decir que se aprehende algo por sí y en sí mismo. En este momento de la intelección nos encontramos con la «verdad real» que es una «ratificación de lo real en su actualidad». Esta verdad tiene, pues, como función la «ratificación», es decir, por no salirnos de la impresión de realidad, la ratificación de la realidad. En ella no puede haber error ya que al ratificar meramente lo aprehendido actualmente no es posible el error.

El ejemplo propuesto por Zubiri⁷ puede clarificar este paso: un daltonico aún cuando no perciba el rojo no es menos real lo que percibe que lo percibido por el ojo normal. El error sólo puede aparecer al salirnos de la aprehensión primaria. Esta posibilidad es lo que muestra el camino para otro tipo de verdad, la verdad dual y otro tipo de intelecciones, en las que ya habrá un dictamen sobre lo percibido, y que están relacionadas con lo que llama «logos» y «razón».

El paso a estos «modos ulteriores de intelección» aparece cuando lo inteligido lo es no sólo como *real*, caso de la «intelección sentiente», sino que se inteligie como es «en la realidad».

El primer modo ulterior al que Zubiri se refiere es a la intelección «campal», es decir, la intelección de lo real respecto a otras cosas reales. Es el aspecto «en» del inteligir «en la realidad» al que antes aludíamos. No estamos aquí dentro de una intelección aislada, no es algo aislado inteligido, sino algo inteligido en relación. Con esto hemos pasado de una intelección primaria a una intelección que establece relaciones entre diversas realidades. Este tipo de intelección es lo que constituye, al decir del autor, el «logos». Así queda definido:

«El logos es la intelección de lo que lo real es en su realidad campal»⁸

Al análisis del Logos se dedica el volumen titulado «Inteligencia y Logos». Se parte de la comprensión del sentido relacional del término

⁷ I.S., pág. 236.

⁸ I.S., pág. 275.

«logos» para pasar a tratar de analizar qué es eso de «campo» y las funciones propias del «logos»: juzgar, cuya consecuencia es redefinir lo que es el juicio, la afirmación, la evidencia y la verdad.

Como no tratamos de hacer un estudio pormenorizado de cada uno de los temas apuntados, daremos algunas notas características que nos hagan ver el camino seguido por el autor.

Para Zubiri «el campo de realidad tiene una estructura determinada por dos momentos: el momento del "entre" y el momento del "por"»⁹.

Esto quiere decir que por un lado el conjunto viene delimitado a partir de una cosa real pero a su vez delimita las cosas que pertenecen a él, y por otro, es el sentido del «por», unas cosas están en relación «funcional» con las otras, «por» las otras. Si estas son las características formales del campo, desde la intelección nos lo presenta así:

«el campo de realidad es un momento que concierne a las cosas pero en su formalidad de alteridad, esto es, concierne a las cosas al ser inteligibles»¹⁰

Esta forma de inteligir las cosas es el inteligirlas «en» un campo. No estamos ya aquí a nivel de la inteligencia sentiente sino a nivel de «logos».

Según Zubiri, el logos no podemos caracterizarlo al modo griego sino que hay que convertirlo en un modo (modo relacional?), una modalidad del inteligir¹¹.

De aquí que el «logos» no se mueva a nivel del entendimiento, este es un problema posterior, sino que está relacionado con la inteligencia, al modo zubiriano entendida, y por ello haya que entenderlo como *logos sentiente*.

«El logos es una modalización de esta impresión de realidad. El logos no es intelección del ser sino de la realidad sentida en impresión; el "es" del logos no es sino la impresión humana de la impresión de realidad. Por tanto, en última instancia el logos es intrínseca y formalmente un modo de intelección sentiente: *es logos sentiente*»¹²

Este logos sentiente es tal porque realiza una «intelección campal», es decir, una intelección que a partir de una cosa real le remite a otra que pertenece a ese mismo campo, esto supone ya una «intelección dual» es decir, de la cosa como realidad y de su «en realidad». Esta intelección dual produce una retracción, una distancia, respecto de lo

⁹ I.L., pág. 42.

¹⁰ I.L., pág. 42.

¹¹ I.L., pág. 50.

¹² I.L., pág. 51.

que sea la cosa aprehendida. De ahí que se trate de saber lo que la cosa es «en realidad», no lo que es a partir de su presencia para nosotros. Para llegar a ello el logos se ve impulsado a afirmar, a decir, lo que la cosa «sería» en su realidad. Esta función se expresa por medio del juicio que para Zubiri es afirmación¹³. Y

«afirmación significa aquí una intelección "firme" a diferencia de la intelección "retraída" que constituye la simple aprehensión»¹⁴

No se habla aquí de diversas afirmaciones, sino de la «función de afirmar». Esta es considerada como un movimiento, un «intentum», un «ir» de una cosa a otra «entre» las demás¹⁵.

De aquí que bajo este aspecto el juicio sea dinámico en cuanto «intentum», ir. Pero no sólo esto sino también un modo de estar en la realidad, que constituye el juzgar y que viene puesto a la inteligencia por el distanciamiento de que antes hablábamos, por lo que tiene que discernir elementos que no se apreciaban en la intelección sentiente.

El juzgar, así entendido, se afirma de algo real ya presupuesto en lo afirmado, en lo que hay en el logos sentiente. Lo que se juzga es, pues, la realización o no de la aprehensión, es decir, saber aquello que es lo real contenido en la aprehensión. Con esto se ha cerrado el distanciamiento que se manifestaba en la intelección dual a la que hemos aludido. Este cerramiento se hace por medio de una *evidencia* que es una:

«visión exigencial de la realización de simples aprehensiones en una cosa aprehendida primordialmente como real»¹⁶

Esto quiere decir que la evidencia afirma lo que algo es, pero este afirmar viene exigido por la misma simple aprehensión y nos hace ver lo que la cosa es «en realidad». Este tipo de intelección de la cosa, de lo que es, intelección afirmativa, es lo que nos pone en relación con el problema de la verdad. Para Zubiri la verdad:

«es una cualidad de la actualización, y la actualización es un momento físico de lo real: sin añadirle ninguna nota más, la actualización, sin embargo, añade a las notas realmente la verdad»¹⁷

La verdad, pues, es una cualidad y como tal se relaciona con la actualización. Como ésta es de la realidad, de algo real, es ésta la que da

¹³ I.L., pág. 110.

¹⁴ I.L., pág. 111.

¹⁵ I.L., pág. 115.

¹⁶ I.L., pág. 221.

¹⁷ I.L., pág. 225.

la verdad a la intelección. De aquí que la intelección sea siempre verdadera ya que en ella se actualiza algo real. Sin embargo, esto no es exacto del todo ya que pueden darse dos posibilidades. Si es lo real lo que fundamenta la afirmación, en este caso sí estaríamos en la verdad. Pero si, por el contrario, la fundamentación se hace desde la afirmación, es decir, es la afirmación de una cosa en un «ente» determinado, antes de que por la intelección sepamos que pertenece a él, entonces estamos en el error, precisamente porque nos hemos salido del campo propio, pues,

«el hombre es el aprehensor sentiente de lo real. La verdad no es verdad ni del ser, ni de lo real en cuanto que es, sino que es verdad de lo real como real»¹⁸

Mientras nos mantengamos en este campo tendremos verdad. No es terreno propio de la verdad ni el juicio, ni el ser, ni la realidad entendida como algo fuera de nosotros, sino ésta en cuanto que aprehendemos algo y, más exactamente, en cuanto que lo inteligimos a través del logos sentiente que nos lleva de unas cosas a otras en un movimiento incesante.

Sin embargo, no se acaba aquí, en este movimiento, la intelección humana sino que hay un intento de una intelección más amplia: la comprensión de varios campos, una comprensión más amplia de lo real. Se trata de la comprensión «mundanal». A este problema se dedica el tercer volumen «Inteligencia y Razón».

Para Zubiri en la «Inteligencia Sentiente» se ha explicado la intelección de la cosa como real. Con el «logos sentiente» cómo la cosa es «en realidad». Nos queda ahora explicar como la cosa es «en la realidad».

La tarea va a ser por tanto tratar de la intelección de lo que la cosa es «en la realidad». Este tipo de intelección es «razón». La razón será así un modo de intelección que, apoyándose como los momentos anteriores, en lo recibido en la impresión, parte hacia la realidad. Es este camino lo que llamará Zubiri «marcha», que a su vez será entendido como un modo de intelección. Así dice:

«Marcha es abrirse a la insondable riqueza y problematismo de la realidad, no sólo en sus notas propias sino también en sus formas y modos de realidad.

He aquí lo que es marcha: es búsqueda de realidad. Pero esta marcha es intelectiva»¹⁹

Lo propio de esta marcha es el pasar del campo al mundo. Si aquél

¹⁸ I.L., pág. 336.

¹⁹ I.R., pág. 24.

es lo que abre ante sí cada cosa real, el mundo es el carácter de realidad pura y simple²⁰. Sin embargo:

«campo y mundo no son pues, idénticos pero tampoco son independientes. Al inteligir sentientemente esta cosa real, inteligo "a una" sentientemente que es una realidad, esto es, inteligo que esta cosa es un momento de lo pura y simplemente real. En el campo inteligimos ya el mundo»²¹

La diferencia fundamental habría que buscarla en que el campo es limitado, dependiendo de las cosas reales que hay en él, y el mundo, por el contrario es siempre abierto porque no hay nada que sea «la» realidad en cuanto tal. De aquí que siempre se amplíe y no sea la intelección en él un movimiento de unas cosas a otras, sino un ir más allá de las cosas y eso es lo que se entiende como *marcha* y por eso es intelección.

Establecido este punto, tiene ya el autor la base para tratar de definir lo que sea *razón*. A ello se llega caracterizando la marcha como una actividad que en definitiva será la actividad de *inteligir* a la que llama *pensar*. A su vez la actividad *pensante*, en cuanto modo de intelección, es *razón*.

Esta razón que aquí aparece no es la razón como facultad, sino la intelección pensante de la realidad. Esta intelección tiene una característica especial: se trata de una intelección «problemática que nos lanza a indagar lo real. De aquí que tenga como punto de partida aquello que en nosotros determina lo real: la impresión de realidad. En consecuencia la razón de la que aquí se está hablando es una "razón sentiente", lo que significa que «la razón en cuanto intelección es una modulación intelectual de la impresión misma de realidad»²² y, precisamente por eso, se puede inteligir algo de la realidad, inteligir los contenidos propios de la realidad.

A diferencia del logos, la razón, aún siendo sentiente, puede construir y relacionar las notas de las cosas bajo distintos aspectos. Esto hace que la razón constituya de alguna forma la realidad e indague sobre ella. Trata de llegar al fondo de las cosas siendo por ello una forma de intelección en profundidad, es la búsqueda de lo que la realidad «podría ser».

Este tipo de intelección «inquiriente», que es propio de la razón, es lo que Zubiri va a llamar «conocimiento»²³, pues, el conocimiento es in-

²⁰ I.R., pág. 19.

²¹ I.R., pág. 20.

²² I.R., pág. 87.

²³ I.R., pág. 157.

telección en razón, es decir, intelección de lo real en su realidad profunda²⁴.

Esta nueva forma de intelección se lleva a cabo a partir de lo concretamente inteligido, pero para llegar a lo profundo de la realidad campal. Lo que nos va a descubrir el conocimiento, dentro de la realidad campal, será el objeto.

La aparición de éste se realiza por la aplicación de las categorías, que fundamentalmente Zubiri las formula como preposiciones que determinan el sentido por el que las cosas se convierten en objetos reales. De alguna forma admite un tipo de categorías para cada tipo de conocimiento.

Sin embargo, el conocimiento, la intelección en razón, no sólo está relacionada con la aparición del objeto (objetualidad), sino también tiene dentro de sí un *método* que permite la búsqueda. Para el autor este *método* es una vía que dirige la búsqueda y en cuanto tal es un momento de la intelección racional.

Pero el método no es, a su juicio, mera vía sino que por lo que pretende, conducir al fundamento de lo real, tiene una serie de pasos que formalmente lo constituyen. En primer lugar es quien delimita el «sistema de referencia» en el que buscamos, en segundo lugar «esboza las posibilidades» y, en tercer y último lugar, «es la intelección del fundamento posibilitante de lo real».

Este tercer aspecto significa la forma de acceso a lo que se quiere conocer y esto se hace por la *experiencia* que es «inteligir lo sentido como momento del mundo a través del "podría ser" esbozado»²⁵, es decir, un insertarse en lo campal que pretende dar con lo que la cosa es en lo profundo. Esta experiencia puede cobrar distintas formas que responderían a diversos campos del conocer de lo buscado. Su culminación en el conocimiento sería pues, una respuesta a un «por qué» que pregunta sobre algo.

La existencia de la búsqueda y de un por qué nos pone en contacto con el problema de la verdad. En este momento ya no estamos en una verdad simple, ni en una verdad dual en un campo. Aquí la dualidad es trans-campal y la forma que adquiere la verdad es la *verificación*.

El entender la verdad como verificación se debe a que por la experiencia, tal como ha sido entendida la intelección racional, a lo que está dirigida es al *encuentro*, a encontrar si la realidad coincide o no con las posibilidades esbozadas al constituir el «mundo». El error es lo que falta de ese encuentro. Las consecuencias de este planteamiento aparecen en el momento en que este encuentro, esta verificación, nos lleva a ver que estamos en una postura similar a la afirmación. Aquí la verdad

²⁴ I.R., pág. 165.

²⁵ I.R., pág. 228.

«confirma» el encuentro con lo real pero no en cuanto real, sino en cuanto esbozo, según el «podría ser» del que antes hablábamos. De aquí que

«verificación no sólo es encuentro confirmante sino cumplimiento de lo esbozado»²⁶

Según esto la razón, en su intelección propia, llega por otro camino a aquella aprehensión primordial. Lo que allí aparecía como simple realidad, relacionado y resultado de la intelección sentiente, aparece ahora como conocido. Por ello el conocimiento está supeditado a la intelección, y es inferior a ella en cuanto que esta intelección, que es la aprehensión primordial de lo real, es el punto de arranque de todo el proceso. En la intelección, tenga la forma que tenga, no se da actualización de lo real sino modalizaciones de esta aprehensión primordial. Por ello puede afirmar:

«El conocimiento, repito, es sucedáneo de la aprehensión primordial, y éste su carácter de sucedáneo consiste precisa y formalmente en ser actualización lógico-histórica de la realidad actualizada como problema»²⁷

Este carácter lógico-histórico deriva de ser encuentro y de ser cumplimiento, pero no debe ser entendido como un historicismo, sino que nace del mismo hecho por el que la verdad es actualización y, en cuanto tal, nos remite a algo que ya estaba presente.

Para Zubiri hemos estado siempre dentro de diversas modalidades de un único proceso que se apoyan mutuamente unas en otras y que tienen una unidad intrínseca. En este sentido no se trata de distintos planos o niveles sino de *modalidades* de una única intelección que nos remite a un único acto que es *comprender*, es decir, inteligir lo real desde lo real y que, a su vez, es un acto propio de la inteligencia en cuanto función de inteligir. A esto se debe llamar *entendimiento*. Por él entendemos algo real tal como es, o más exactamente:

«El entendimiento no es sino inteligencia sentiente modalizada desde la línea campal (Logos) y desde la línea mundanal (Razón)»²⁸

Se manifiesta así la unidad de todo el esquema zubiriano que, según dice, nos deja en un estado determinado: quedar retenidos por lo real, un estar retenidos por lo real actualizado. A este estado le llama *saber* pero ciertamente no es saber todo pero sí algo de lo real.

²⁶ I.R., pág. 297.

²⁷ I.R., pág. 316.

²⁸ I.R., pág. 343.

La conclusión a que nos lleva todo este sistema, tras la reformulación de todo el proceso de la intelección, es establecimiento de un primado de los aspectos biológicos en el proceso de relación con la realidad. No sólo es un primado sino que quizás deberíamos decir que no salimos de ello. Las distintas modalidades que establece en el proceso de intelección no son sino formas de relación con lo que nos rodea. Se defiende una diferencia con los demás seres vivos pero esta diferencia, afecta únicamente a las formas de estar en el mundo. Ciertamente necesitaríamos un estudio más detallado de todos los planteamientos, cosa que creemos merece la pena, para hacer un balance definitivo de las propuestas. Lo que si podemos afirmar es que se trata de un sistema muy cerrado, muy autodefinido, y que en ello vemos un peligro de autosuficiencia que llevaría a explicar solamente aquello que ésta ya en él y a no poder ser una propuesta general de teoría del conocimiento, pretensión bajo la que de alguna forma se presenta.

Javier de ECHANO BASALDUA