

## **INTELECCIÓN HUMANA**

---

Ver: *Noergia / Aprehensión primordial / logos / razón / inteligencia / Conocimiento e intelección / Ciencia y filosofía / Imaginación / Fantasía*

---

«Casi todos, por no decir todos, los vocablos referentes a la intelección están tomados del verbo “ver”: expresan la intelección como “visión”. Esto es una ingente simplificación: la intelección es intelección en todos los modos de presentación sentiente de lo real, y no solo en el modo visual. Por esto, a lo largo de todo este libro, expreso la intelección no como visión sino como aprehensión. Pero hay momentos de la intelección que nuestras lenguas no permiten expresar sino con verbos visuales. No hay el menor inconveniente en utilizarlos con tal de que mantengamos firmemente la idea de que aquí visión significa toda aprehensión intelectual, esto es, intelección en toda su esencial amplitud. Esto supuesto diremos que la exigencialidad que determina cuál o cuáles de las simples aprehensiones quedan excluidas, y cuáles son las que se realizan, es la exigencialidad de una visión; vemos, en efecto, cuáles se realizan y cuáles no. Pero lo esencial es que digamos de qué visión se trata. No es una visión intelectual primordial, es decir, no es una *videncia*. Porque se trata de una visión muy precisa: visión medial. [...] La visión determinante de la afirmación de realización no es solo una visión mediada “de” la cosa, sino que es una visión mediada “desde” la cosa real misma, esto es, es una *visión exigida* por ella. Es una visión en ex. Es justo lo que se llama *e-videncia*.»

[Zubiri, X.: *Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial, 1982, p. 218-219]

•

«El hombre de la calle emplea mil veces como sinónimos el tener idea de algo, el tener un concepto de algo, el tener juicio que algo nos merece, el tener una opinión sobre algo, etc. Ahora bien, filosóficamente idea, concepto, juicio, opinión son cosas esencialmente distintas. Lo propio acontece en la filosofía misma. Así, para designar los actos de inteligencia, la filosofía clásica ha solido emplear indiscernidamente los términos de **intelección**, **conocimiento**, y a veces incluso **ciencia**. No es lo mismo inteligir y tener ciencia, pero es que además no es lo mismo intelección y conocimiento. Ciertamente toda ciencia es conocimiento, y todo

conocimiento es intelección. Pero a mi modo de ver, la recíproca no es cierta: no toda intelección es conocimiento, ni todo conocimiento es ciencia. Porque el acto formal de la inteligencia, la intelección, no es conocer, sino el mero aprehender las cosas como realidad. Conocimiento es sólo un modo de intelección; y ciencia es sólo un modo de conocimiento. Es que la filosofía clásica no se había planteado con rigor el grave problema de en qué consiste formalmente lo propio del inteligir.»

[Zubiri, Xavier: *Escritos menores (1953-1983)*. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 174]



«Por ser formalidad abierta, la cosa real es más que sí misma. Por tanto, está presente en el mundo, en la realidad abierta en que estructuralmente consiste. No se trata de la mera presencia, porque presencia es la manifestación externa de lo que temática y formalmente llamo *actualidad*, a diferencia de "actuidad". Hay que distinguir rigurosamente actuidad de actualidad. Todo lo real tiene carácter de "acto", esto es, tiene actuidad. Y actuidad consiste ante todo en plenitud de sí mismo, y también consiste en su posible actuación. Pero actualidad no es actuidad, ni es mera presencia, sino que la presencia a que aquí me refiero consiste en que lo real, por ser real, es desde sí mismo y "en propio" real "actual": no es *presencia*, sino un *estar* presentándose en cuanto estar. La apertura de la realidad es ahora respectividad como actualidad. La respectividad constituyente es el fundamento de toda actualidad. Ahora bien, entre las muchas actualidades que lo real puede tener y tiene hay una que primaria y fundamental, y que, por tanto, es suprema actualidad: es la actualidad de la cosa real en el mundo, en ese mundo que ella misma ha determinado dentro de sí misma por respectividad constituyente. Y la actualidad de lo real en el mundo es justo el *ser*.

Realidad no es una forma o modo de ser, sino que, por el contrario, ser es actualidad mundanal de lo real. Ser es siempre y solo una actualidad ulterior a la realidad. Por eso es por lo que "realidad" no es "entidad" (y mucho menos "objetualidad"), sino el "de suyo": toda entidad consiste en la actualidad del "de suyo" en el mundo. Cosa real no es formalmente ente. Esta ulterioridad del ser tiene una estructura muy precisa: es la *temporeidad*. Ulterioridad es temporeidad. Se es, en efecto, "ya-es-aún". No se trata de tres fases de un transcurso, sino de tres facies estructurales de la ulterioridad misma del ser, esto es, de su temporeidad. Por eso la unidad intrínseca de estas tres facies es el gerundio "estar siendo", un participio de presente que expreso en el concepto de "mientras". La estructura formal de la temporeidad es el "mientras".

Utilizando el vocablo actualidad no como distinto de actuidad, sino en el sentido clásico de "acto" de algo, me he visto forzado a veces, para darme a entender, a decir que ser es "re-actualidad". En rigor no esa así: ser es

simple actualidad. Y el "re" tan solo expresa la ulterioridad de la actualidad del ser respecto de la realidad.

Entre los aspectos de la apertura de la realidad, hay uno que es esencial para nuestro problema: por ser formalmente abierta, la realidad está abierta a poder ser "meramente actual". Este "meramente" expresa lo esencial de esta actualidad: es la *intelección*. Intelección es formalmente la mera actualidad de lo real en cuanto tal. Y como la intelección es sentiente, resulta que primaria y radicalmente esta mera actualidad intelectual es actual en respectividad sentiente: en impresión de realidad. De ahí que intelección no sea "relación" entre dos términos, un "sujeto" y un "objeto". Ver esta pared consiste en que esta pared sea actual "en" mi visión, y que mi visión sea actual "en" esta pared. La relación, en cambio, se apoya en esta actualización: es relación entre yo mismo y la pared ya vista. El "yo mismo" y la "pared misma" se fundan en la visión de la pared, y por tanto es en esta en la que se funda la relación. La visión misma no es, por tanto, relación, sino algo anterior a toda relación: es respectividad. Por eso fallan todos los conceptos de conocimiento fundados en la idea de relación tanto categorial como constitutiva y como transcendental.

Esta respectividad en impresión de realidad, aun cuando constituye la intelección en cuanto tal, sin embargo, no se limita a constituir formalmente la intelección, sino que el momento de realidad así inteligido determina en respectividad dos otras grandes dimensiones: el sentimiento y la voluntad. Sentimiento es estar afectado por la realidad, y volición es responder tendentemente determinado por la realidad. Por eso, la respectividad transcendental en intelección no se limita al inteligir en cuanto tal, sino que transcendentalmente determina también la esencia misma del sentimiento y de la volición.

Realidad suya, ser, intelección, son tres momentos estructurales de la respectividad de lo real de los cuales cada uno fundamenta el siguiente, porque son tres aspectos de la apertura de la formalidad de realidad. Precisamente por esto, ni realidad suya, ni ser, ni intelección son relación: son, en última instancia, respectividad metafísica.»

[Zubiri, Xavier: *Escritos menores (1953-1983)*. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 212-213]



«Que lo inteligido esté presente en la intelección es algo perfectamente claro. Este "en" es justo "actualidad". Pero no se trata de que las cosas actúen en la intelección. Ignoro aún si actúan o cómo actúan. Pero que las cosas actúen, es algo que solamente podemos descubrir fundándonos en el análisis de la actualidad de esas cosas presentes en la intelección. La intelección de la actuación de las cosas es tan solo consecutiva a la intelección de lo real en actualidad. [...]

La actuación concierne a la producción de la intelección. No concierne a lo formal de esta intelección. Intelección es "estar presente" en la intelección: es actualidad. Y esto no es una teoría, es un hecho. Para constatarlo no necesito más que instalarme en el seno mismo de cualquier acto intelectual. Se trata de una intelección y, por tanto, lo inteligido está siempre aprehendido en formalidad del "de suyo", como algo que es "en propio". Esta formalidad es como acabo de recordarlo un *prius* respecto de la aprehensión. De donde resulta que lo real aprehendido es real antes de ser aprehendido; esto es, lo real al estar inteligido está presente, está en actualidad.

Hay, pues, en toda intelección tres momentos estructurales: actualidad, presentidad y realidad.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980 / 1991, p. 142-143]



«El sentir humano y el entender no sólo no se oponen, sino que constituyen en su intrínseca y formal unidad un solo y único acto de aprehensión. Este acto en cuanto sentiente es impresión; en cuanto intelectual es aprehensión de realidad. Por tanto, el acto único y unitario de intelección sentiente es impresión de realidad. Entender es un modo de sentir, y sentir es en el hombre un modo de entender.

¿Cuál es la índole formal de este acto? Es lo que llamo la mera actualidad de lo real. Actualidad no es, como pensaban los latinos, el carácter de acto de algo. Ser perro en acto es ser la plenitud formal de aquello en que consiste ser perro. Por eso yo llamo más bien actualidad a este carácter. Actualidad en cambio, no es carácter de algo en acto sino de algo que es actual; dos cosas muy distintas. Los virus tenían actualidad desde hace millones de años, pero sólo hoy han adquirido una actualidad que antes no tenían. Pero actualidad no es siempre, como en el caso de los virus, algo extrínseco a la actualidad de lo real. Puede ser algo intrínseco a las cosas reales. Cuando un hombre está presente porque es él quien se hace presente, decimos que este hombre es actual en aquello en que se hace presente. Actualidad es un estar, pero un estar presente desde sí mismo, desde su propia realidad. Por esto la actualidad pertenece a la realidad misma de lo actual, pero no le añade, ni le quita, ni modifica ninguna de sus notas reales. Pues bien, la intelección humana es formalmente mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente.

He aquí la idea, la única idea que hay en todo este libro a lo largo de sus centenares de páginas. Estas páginas no son sino la explicación de aquella única idea. [...]

Ahora bien, la intelección tiene distintos modos, esto es hay distintos modos de mera actualización de lo real. Hay un modo primaria y radical, **la aprehensión de lo real actualizado en y por sí mismo**: es lo que llamo

**aprehensión primordial de lo real.** Su estudio es por esto un análisis riguroso de las ideas de realidad y de intelección. Pero hay otros modos de actualización. Son los modos según los cuales lo real está actualizado no solamente en y por sí mismo, sino también entre otras cosas y en el mundo. No se trata de "otra actualización" sino de un despliegue de su primordial actualización: es por es **re-actualización**. Como la intelección primordial es sentiente, resulta que estas reactualizaciones son también sentientes. Son dos: el **logos** y la **razón**. El conocimiento no es sino una culminación de logos y razón.

Por la intelección, estamos instalados ya inamisiblemente en la realidad. El logos y la razón no necesitan llegar a la realidad, sino que nacen de la realidad y están en ella.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980 / 1991, p. 13-14]



«La complicación estructural del hombre es tal que el elenco de posibilidades de respuesta adecuada al estímulo que la suscita no queda siempre asegurado por la estructura de su puro sentir: el hombre es el animal hiperformalizado. ¿Qué tiene que hacer entonces el hombre? Suspende, por así decirlo, su actividad responsiva y, sin eliminar la estimulación, sino conservándola, hace una operación que en los adultos llamamos *hacerse cargo de la realidad*. Se hace cargo de lo que son los estímulos y de lo que es la situación que le han creado. No es que abandone el estímulo y se ponga a considerar cómo pueden ser las cosas en sí mismas; esto es inicialmente quimérico. Lo que hace es aprehender los estímulos como algo "de suyo", esto es, como realidades estimulantes. Es justamente el orto de la intelección. La primera función de la inteligencia es estrictamente biológica; consiste en aprehender el estímulo (y el propio organismo, naturalmente) como realidad estimulante, lo cual le permitirá elegir la respuesta adecuada. La inteligencia se moverá a partir de aquí en el ámbito de la realidad abierto en este primer acto psico-biológico de hacerse cargo de la realidad, en este acto de aprehender el estímulo y la situación creada como algo "de suyo".»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 253-254]



«En toda intelección tenemos *realidad* que es actual, y que en su *actualidad* nos está *presente*. Tal es la estructura de la intelección como actualidad. [...] Decir que la intelección es mera actualización de lo real puede prestarse a un equívoco tan grave que casi me atrevería a llamarlo mortal. Consistiría en interpretar esa frase en el sentido de que las cosas reales del mundo se hacen presentes a la inteligencia en su misma realidad mundanal. Esta idea fue expresamente afirmada en la filosofía griega y medieval, pero es

rigurosamente insostenible y formalmente absurda. Las cosas reales del mundo no tienen por qué estar presentes en cuanto tales en la intelección. Ya nos encontramos con este mismo problema a propósito de otra cuestión, la cuestión de la trascendentalidad. Y dije entonces muy tajantemente que carácter transcendental no significa formalmente carácter transcendente. Lo que afirmo en la frase que discutimos es exactamente lo contrario de lo que se afirma en esta concepción de lo transcendente, concepción que rechazo como momento formal de la intelección. La frase en cuestión no afirma nada acerca de las cosas reales en el mundo, sino que enuncia algo que concierne tan sólo al contenido formal de lo intelectivamente aprehendido. Trátase, pues, de la formalidad de realidad y no de realidad transcendente. Pues bien, de este contenido digo que la intelección lo único que "hace" es "hacerlo actual" en su propia formalidad de realidad y nada más.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980 / 1991, p. 146-147]



«La ciencia no se ha hecho problema de ese modo de realidad que ligeramente llama "subjetivo". Ya lo hemos visto páginas atrás: llama subjetivo a todo lo que es relativo a un sujeto. Así, llama subjetivas a las cualidades porque estima que son algo forzosamente relativo a los órganos sensoriales y dependientes de ellos. Pero esto no tiene que ver lo más mínimo con la subjetividad. Subjetividad no es ser propiedad de un sujeto sino simplemente ser "mío", aunque sea mío por ser de la cualidad real, esto por ser esta realidad "de suyo". Ahora bien, algo puede ser "de suyo" aunque sea fugaz, variable y relativo en cierto modo, sin dejar por eso de ser real en su misma fugacidad, variabilidad y relatividad. Fugacidad, variabilidad, relatividad son caracteres de "unicidad" pero no de "subjetividad". Esta unicidad es un carácter de una realidad que es "de suyo" única. ¿Y por qué? Porque concierne a la actuación de las cosas sobre los órganos sensoriales. Es una actuación que es respectiva al órgano y al estado en que él se encuentre, y que es variable no sólo de unos individuos a otros, sino también dentro del mismo individuo, incluso en el curso de una misma percepción. Pero este órgano y su interacción con las cosas son algo real. Todos los estados fisiológicos de un organismo, por muy individuales que sean, no por eso dejan de ser estados reales. Y estos estados cuando conciernen a los órganos receptores individualizan aquello mismo que aprehenden. Pero lo aprehendido mismo, pese a su relatividad e individualidad orgánica, no por eso deja de ser real. Lo que sucede es que esta realidad es "única". La zona de lo real en la percepción tiene este carácter de unicidad. Pero no tiene carácter de subjetividad. La impresión de realidad propia de las cualidades es una mera actualización impresiva "única" pero no "subjetiva" en la acepción que tiene este vocablo en la ciencia. Afirmar que lo único, por ser fugaz y relativo, es subjetivo, es tan falso como afirmar que sólo es real lo que está allende la percepción. Es

que, en definitiva, la ciencia no se ha hecho cuestión de qué sea la subjetividad. En la ciencia la apelación a la subjetividad no pasa de ser un expediente cómodo para soslayar una explicación científica tanto de las cualidades sensibles como de la subjetividad misma.

Pero hay en tercer lugar algo mucho más grave, y que es raíz de esta idea que discutimos. Es que se parte del supuesto de que sentir, lo que yo llamo intelección sentiente, es una relación entre un sujeto y un objeto. Y esto es radicalmente falso. La intelección no es ni relación ni correlación: es pura y simplemente actualidad respectiva. De ahí que todo este andamiaje de subjetividad y de realidad sea una construcción apoyada en algo radical y formalmente falso, y por tanto algo falseado en todos sus pasos.

En definitiva, la intelección sentiente es una mera actualización de lo real tanto en su formalidad como en su contenido cualitativo.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980 / 1991, p. 180-181]



«Toda verdad es actualidad intelectual de lo real en cuanto intelectual. Ahora bien, esta actualidad revista dos formas: la verdad de la aprehensión primordial de realidad y la verdad de la afirmación. Estas dos formas son unitariamente las dos formas de apertura de la intelección a la *cosa real*. La filosofía usual no lo ha entendido así. Ha pensado que aquello a lo que está firmemente abierta la intelección es *el ser*. Esta conceptualización está determinada por un análisis tan sólo de la verdad dual. Se centra toda la intelección en la afirmación, y además se identifica la afirmación con la afirmación predicativa "A es B"; toda otra posible forma de intelección sería una predicación larvada. Ver este color blanco como real sería un modo larvado de afirmar que este color "es" blanco. Este juicio predicativo ha sido el hilo conductor del análisis usual de la intelección. Pienso, sin embargo, que esta conceptualización no es viable. Ante todo, porque el propio juicio no sólo en su forma predicativa sino el juicio en tanto que afirmación, no recae sobre el "es" designado como ser copulativo sino sólo sobre lo "real". La verdad de la afirmación no es primaria y formalmente verdad de lo que "es" sino de lo "real". Pero, además, es que hay una intelección de la realidad no afirmativa, que a pesar de su irrefragable originalidad y prioridad la filosofía actual para por alto: es la aprehensión primordial de realidad. Y la aprehensión primordial de realidad no es un modo larvado de intelección afirmativa. Primeramente, porque esta aprehensión primordial no es afirmación, y además porque esta aprehensión no recae sobre el ser. Su término formal no es el ser sustantivo; el llamado ser sustantivo no es el término formal de la aprehensión primordial; su término es lo real en y por sí mismo. Por esto la verdad de la aprehensión primordial de realidad no es verdad acerca del ser sustantivo sino acerca de la realidad sustantiva. Realidad, pues, no es ser, y la verdad acerca de la realidad no es verdad acerca del ser. Sin embargo, a pesar de que el ser no esté incluido formal

y primariamente en la intelección de lo real, tiene una interna articulación con lo real en la estructura de toda intelección. Por tanto, si queremos analizar la índole de la verdad, hemos de proceder por pasos contados. Hemos de ver ante todo que la afirmación, y por tanto su verdad, no son afirmación y verdad de ser sino de realidad. Hemos de ver después que la intelección primaria, esto es, la aprehensión primordial de lo real no aprehende el ser sustantivo sino la realidad. Su verdad es lo que he llamado verdad real. Pero como el ser, a pesar de no constituir el término formal de la intelección puede estar incluido de alguna manera en toda intelección, hemos de determinar la estructura positiva de la verdad en cuanto tal según la interna articulación de sus dos momentos de realidad y de ser.

Así pues, se nos plantean tres cuestiones.

A) La afirmación como afirmación de realidad. Es el problema “verdad y ser copulativo”.

B) La aprehensión primordial como intelección de realidad. Es el problema “verdad y ser sustantivo”.

C) Estructura interna de la verdad de la intelección en sus dos momentos de realidad y de ser. Es en toda su generalidad el problema “verdad, realidad, ser”.»

[Zubiri, X.: *Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial, 1982, p. 337-338]



«Aquello de que se juzga es lo real aprehendido en aprehensión primordial de realidad. Es la forma primaria y radical de intelección, anterior por tanto a todo posible juicio, y que recae sobre lo real en y por sí mismo. Por tanto, su verdad no es verdad ni de conformidad ni de adecuación como en el juicio, sino que es pura y simplemente verdad real. Lo que nos preguntamos ahora es si esta aprehensión y su verdad real recaen formalmente sobre la cosa en cuanto tiene ser. Como la cosa real es sustantiva, la cuestión enunciada es idéntica a la de preguntar si lo que es término de aprehensión primordial y de su verdad real es la cosa como ser sustantivo. Fue la idea de toda la filosofía a partir de Parménides: la afirmación enunciaría lo que es lo real como ser sustantivo. Pero esto me parece insostenible. La intelección primaria y radical aprehende simplemente lo real en y por sí mismo como realidad. El llamado ser sustantivo está ciertamente en esta intelección, pero sólo como un momento fundado en la formalidad de realidad. Pensar que realidad sea un modo más de ser sustantivo es una ingente *entificación de la realidad*.»

[Zubiri, X.: *Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial, 1982, p. 347-348]





«Principialidad canónica y sugerencia son en su intrínseca concreción momentos estructurales de la intelección racional. ¿Cuál es esta concreción?

Esta concreción estructural tiene un preciso carácter formal: es lo que constituye la *forma mentis*. La razón tiene una estricta y rigurosa figura estructural en su modo mismo de inteligir. ¿Qué es esta *forma mentis*?

En primer lugar, se trata de "mente". ¿Qué es esa *mens*? Mente no es formalmente idéntico a inteligencia. Etimológicamente procede de una raíz indoeuropea *men-* que significaba entre otras cosas el ímpetu, el ardor, la pasión, etc.; en definitiva, expresa movimiento anímico. Pero, a mi modo de ver, no es solo eso, porque no es un movimiento, como por ejemplo el movimiento pasional; en tanto que simple movimiento esta pasión esta pasión no es sin más algo mental. El movimiento mismo es mental tan solo si lleva como momento suyo alguna manera de intelección de la trayectoria y del término de ese movimiento. Es decir, el movimiento que *mens* significa es siempre y solo el movimiento en cuanto tiene un momento intrínsecamente intelectual. La fuerza de la *mens* tiene como carácter formal propio el momento intelectual: es la fuerza según la cual está entendido y determinado intelectivamente el movimiento mismo. Recíprocamente, la intelección es *mens* solo cuando es moción intelectual. Ahora bien, este movimiento es justo el lanzamiento. Por tanto, *mens* es inteligencia en lanzamiento. Bien entendido, que es un lanzamiento como modo mismo de intelección. No se trata de lo que nos mueve a inteligir, sino del movimiento intelectual mismo. Y como el movimiento intelectual en lanzamiento es justamente la razón, resulta que hay una interna implicación entre razón y *mens*. Pues bien, "mente" expresa el carácter concreto de la razón.

Esta *mens* tiene una forma o figura: *forma mentis*. [...] Es esta forma como decantada, como incrustada en la intelección misma en cuanto "lanzable". La forma en cuestión no es solo la figura de un acto, sino la figura de un modo de habérselas con lo inteligible. Habérselas es lo que significa "habitud". La figura que buscamos no es sino la habitud de la intelección en lanzamiento. A la razón le es esencial una figura o forma como habitud intelectual de lanzamiento. [...]

La intelección puede tener muchas habitudes o modos de habérselas con las cosas. Algunas pueden ser debidas a diferencias tanto individuales como sociales. Son modos o habitudes determinados por el modo de ser del hombre. Constituyen la figura o forma del lanzamiento por ser figura o forma del hombre lanzado. [...]

La *forma mentis* está constituida por el modo intrínseco y formal del enfrentamiento o lanzamiento hacia lo real, por el modo del "hacia" en cuanto "hacia", y no por las modalidades que este lanzamiento o búsqueda pueda tener en función extrínseca de las modalidades de aquel que busca. Es la diferencia entre figura o razón poética de lo real, y figura o razón

teorética de lo real. [...] La *forma mentis* consiste en este caso en la diferencia entre hacer ciencia y hacer poesía.

Estos tres aspectos, el ser acción intelectual, el ser habitud de moción, y el ser habitud intrínseca y formal de esa moción, constituyen "a una" lo que entiendo por *forma mentis*: la figura concreta que la intelección adopta en su modo formal de estar lanzada a lo real, en el modo de lanzamiento en cuanto tal.

Pues bien, este concepto tiene un nombre muy preciso: es *mentalidad*. No es primariamente un concepto psicológico, social o étnico, sino un concepto estructural. Mentalidad es el modo intrínseco y formal de habitud de lanzamiento hacia las cosas reales; por ejemplo, la mentalidad teorética. No me refiero pues a las cualidades que la mentalidad puede tener, y tiene de hecho por determinados factores externos de origen psicológico, social, etc. Y esto es importante subrayarlo porque usualmente se llama mentalidad tanto a la mentalidad teorética como por ejemplo a la mentalidad semítica o a la mentalidad feudal. Y esto a mi modo de ver no es exacto. Lo semítico, lo feudal, son algo que ciertamente cualifica la mentalidad, pero es confiriendo una determinada cualidad a algo que es ya una mentalidad, esto es a la mentalidad como modo de habérnoslas intelectivamente con las cosas reales. [...]

La llamada mentalidad semítica es semítica por ser mentalidad propia "del" semita, pero no es mentalidad "en sí misma" semítica, cosa que formalmente no tiene sentido, aunque todos empleemos la expresión. Los modos de concebir las cosas que tiene un semita no son momentos conceptivos formalmente semíticos. [...] Por eso es por lo que la llamada mentalidad del semita no es semítica en cuanto mentalidad; es solamente mentalidad del semita. En cambio, la mentalidad teorética es teorética "en sí misma" en cuanto mentalidad; no es mentalidad "de" un científico sino de intelección de lo real, un modo intrínseco de la razón. La diferencia entre intelección científica y poética constituye dos mentalidades, la científica y la poética. Estas dos son mentalidades estrictas. El semita o el heleno, en cambio, cualifican estas dos mentalidades con cualidades de origen extraintelectivo; su origen está en el modo de ser del semita y del heleno. Por eso es por lo que no constituyen mentalidades propiamente dichas. Este es el concepto estricto y formal de mentalidad. [...] No en lo mismo hablar de mentalidad refiriéndose a mentalidad semítica que refiriéndose a mentalidad científica. Lo primero es propio de una sociología del conocimiento; solo lo segundo pertenece a una filosofía de la inteligencia. [...]

La razón es concreta, y su concreción en cuanto razón es mentalidad. No hay ni puede haber razón sin mentalidad; lo que hubiera sin mentalidad no sería razón. [...]

No es la misma la mentalidad del científico, que la del poeta, que la del político, que la del teólogo, que la del filósofo, etc. Y esto no solo por el

“contenido” de su razón sino también y sobre todo por la “línea”, por la habitud en la cual la razón marcha lanzada en búsqueda. Mentalidad es justo la formal habitud concreta de la búsqueda racional, es la concreción del “hacia” en cuanto tal.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza Editorial, 1983, 149 ss.]



«Aprehender la realidad no es solo un acto exclusivo y elemental de la inteligencia, sino que es su *acto radical*. El hombre es un animal hiperformalizado. La autonomización en que la formalización consiste se ha trocado en el hombre en hiperautonomización, es decir, se ha trocado de signo en realidad. Con lo cual, el elenco de posibles respuestas adecuadas a un estímulo es tan grande que la respuesta queda prácticamente indeterminada. Esto significa que en el hombre sus estructuras sentientes ya no le aseguran la respuesta adecuada. Es decir, la unidad de suscitación, modificación tónica y respuesta, quedaría quebrada si el hombre no pudiera aprehender los estímulos de una manera nueva. Cuando los estímulos no son suficientes para responder adecuadamente, el hombre suspende, por así decirlo, su respuesta, y sin abandonar el estímulo, sino más bien conservándolo, lo aprehende según él es en propio, como algo “de suyo”, como realidad estimulante; esto es aprehende el estímulo, pero no estímúlicamente: Es el orto radical de la intelección. La intelección surge precisa y formalmente en el momento de la superación de la estimulidad, en el momento de aprehender algo como real al suspender el puro sentir.

Por tanto, la aprehensión de realidad es el cacto 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.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980/1991, p. 77-78]



«Ante todo, intelección no es un acto que las cosas inteligidas producen sobre la inteligencia. Este acto sería así una *actuación*. E 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 por las cosas, y esta escritura sería la intelección. Es la idea que corrió por casi toda la filosofía hasta Kant. Pero es no es la intelección; es a lo sumo el mecanismo de la intelección, la explicación de la producción del acto de intelección. Que las cosas actúen sobre la inteligencia, es algo innegable. Pero no del modo como pensaron los griegos y los medievales, sino al modo de “impresión intelectual”. [...]

La filosofía moderna más que a la producción del acto de intelección ha atendido al acto en sí mismo. Claro está, con una limitación radical: ha pensado que la intelección es formalmente conocimiento. Es obvio que en la intelección está presente lo inteligido. Pero esta idea general puede entenderse de distintas maneras.

Puede pensarse que estar presente consiste en que lo presente está puesto por la inteligencia para ser inteligido. Fue la idea de Kant.

Pero puede pensarse que la esencia del estar presente no estar "puesto", sino el ser término intencional de la conciencia. Fue la idea de Husserl.

En un paso ulterior, puede pensarse que estar presente no es formalmente ni posición, ni intención, sino desvelación. Fue la idea de Heidegger.

Pero la intelección no es formalmente ni posición, ni intención, ni desvelación, porque en cualquiera de estas formas lo inteligido "está presente" en la intelección. Aunque estuviera presente por posición, por intención, por desvelación, 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 desvelación. Nada de esto nos dice en qué consiste "estar presente". Posición, intención, desvelación, son, en el mejor de los casos, maneras de estar presente. Pero no son el estar presente en cuanto tal. Lo puesto, "está" puesto; lo intenido, "está" intenido; lo desvelado, "está" desvelado. ¿Qué es este estar? Estar no consiste en ser término de un acto intelectual, sea él cual fuere. Sino que "estar" es un momento propio de la cosa misma; es ella la que está. Y la esencia formal de la intelección consiste en la esencia de este estar.

Intelección sentiente es aprehensión impresiva de algo como real. Entonces lo propio de lo real inteligido es estar presente en la impresión de realidad. Pues bien, ese estar presente consiste formalmente en un estar como mera actualidad en la inteligencia sentiente. La esencia formal de la intelección sentiente es esta mera actualidad.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980 / 1991, p. 134-136]

## COMENTARIOS

---

«Que lo inteligido esté presente en la intelección es algo perfectamente claro. Este "en" es justo "actualidad". Pero no se trata de que las cosas actúen en la intelección. Ignoro aún si actúan o cómo actúan. Pero que las cosas actúen, es algo que solamente podemos descubrir fundándonos en el análisis de la actualidad de esas cosas presentes en la intelección. La intelección de la actuación de las cosas es tan solo consecutiva a la intelección de lo real en actualidad.» [Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980 / 1991, p. 142]

«En el texto se habla de intelección, no de inteligencia. Eso es significativo. Investigar la inteligencia es para Zubiri tarea metafísica, pues la inteligencia como facultar no es algo que esté dado, y la investigación debe comenzar por determinar y analizar lo que está dado. De este modo nos situamos en una línea fenomenológica, anterior a toda posible explicación. Es lo que, según Husserl, creador de la fenomenología y con quien trabajó Zubiri, debe hacerse al abordar cualquier problema.

La supuesta actuación de las cosas en la intelección, en el acto de inteligir, nos aboca a una consideración causal. Pero las conexiones causales no se nos hacen patentes de modo inmediato y, por tanto, no pueden ser el marco primario en el que deba situarse la investigación si quiere ser rigurosa. Antes de toda explicación causal, siempre problemática, deben fijarse y analizarse los hechos. En el caso de la inteligencia, el hecho es la intelección, el acto de inteligir, distinto del acto de querer, por ejemplo. Ese acto de inteligir no es en su determinación formal ni siquiera un acto de conocimiento, según Zubiri, pues el conocimiento se logra con la razón, que es un modo de intelección, pero que no constituye formalmente "la" intelección. Puede decirse, entonces, que la trilogía sobre la inteligencia, entendida esta no como facultad sino como el abstracto de intelección, es un análisis descriptivo de corte fenomenológico.

La actualidad es el *estar* presente lo inteligido *en* la intelección. Se subraya el *estar* como hace el propio Zubiri. "Estar" indica plenitud física –real, en su significado común–. Lo inteligido es algo que verdaderamente *está* en la intelección, no es algo fantasmagórico. No basta hablar de presente de lo inteligido. Lo radical no es la presencia, sino el estar. La presencia se apoya en el estar y no al contrario. Es este un carácter en el que Zubiri insiste continuamente a lo largo de su análisis. Por eso entiende la intelección como un acto de aprehensión física de lo inteligido. Lo que expresa diciendo que la intelección es noérgica. Lo inteligido *está en* la intelección, pero también *esta está en* lo inteligido. [...]

Lo que *está* presente en la intelección *está* presente como independiente con respecto al hombre que inteligie. *Está* presente, además, en una forma de autonomía diferente de la que tiene el puro estímulo. La forma de autonomía es lo que Zubiri llama "formalidad". [...] Esta formalidad, ese carácter que tiene lo aprehendido en la intelección por el cual *está* presente como algo otro "en propio" es lo que Zubiri llama realidad. La intelección es la aprehensión impresiva de algo "en propio", de algo como real. Lo aprehendido en la intelección se actualiza, *está* presente como real.»

[Ferraz Fayos, Antonio: *Zubiri: El realismo radical*. Madrid: Cincel, 1988, p. 230-232]



«Zubiri entiende por **inteligencia** la facultad que tiene el animal humano de aprehender impresivamente algo otro que él mismo como siendo "en propio", siendo "de suyo" lo que *está* presente en la aprehensión, es decir,

poseyendo unos caracteres o notas que le pertenecen a lo aprehendido mismo, que no le son dados o puestos en ello por el aprehensor. La **intelección** es un acto de aprehensión en virtud del cual algo nos está físicamente presente con unas notas que se nos imponen como dadas a nosotros. [...] La inteligencia es sentiente por cuanto la aprehensión es impresiva, es afección, pero no se identifica con el puro sentir de los animales no humanos, pues en éstos lo aprehendido les está presente como mero estímulo, como algo que determina una respuesta y con ello se agota su presencia. En cambio, en el animal humano lo aprehendido está presente con ese carácter de ser "de suyo" tal como está presente, independientemente de que pueda operar como estímulo o no. Ese modo de estar presente algo es lo que llama Zubiri **formalidad de realidad**, es real aquello que nos está presente "en propio", "de suyo". [...]

La **inteligencia** y la **sensibilidad** no se contraponen como dos facultades diferentes, sino que son dos potencias conjugadas en una sola facultad. [...]

La **intelección** tiene **tres modos**, que corresponden a otros tantos grados de complejidad estructural y según los cuales la cosa aprehendida se actualiza, se hace físicamente presente con caracteres propios. El modo más simple lo denomina Zubiri **aprehensión primordial**. En este modo la cosa aprehendida está presente en y por sí misma, sin ninguna referencia a ninguna otra cosa; aprehendo algo que tiene unas notas que le pertenecen en propio, manteniéndome atenido a esa cosa, sin salir de ella. Pero las cosas no se nos presentan aisladas, están unas entre otras constituyendo un campo en el que se mueve la inteligencia para determinarlas en función unas de otras –por semejanza y diferencia, por ejemplo–; esto supone un nuevo modo de tener presente la cosa, ya no estoy atenido a ella sino que la considera en función de otras. En la aprehensión primordial la cosa es innominada, ahora la determinamos como vaso, o estrella, o persona. Este modo de intelección es el **logos**. Finalmente, la cosa, ya aprendida en el campo, puede ser inteligida desde su fundamento, desde un presunto fundamento; es la intelección como **razón**. Ésta implica el logos y éste implica la aprehensión primordial. [...]

La aprehensión y el logos no son **conocimiento**, el conocimiento es propio de la razón, es la intelección racional. [...] La razón es la intelección en cuanto búsqueda de fundamento. [...]

Para la **aprehensión primordial**, el ámbito de lo aprehendido con el carácter "de suyo", el ámbito de lo real, está poblado por una multitud de notas y cosas que simplemente se distinguen entre sí. Podrían constituir algo así como un flujo de imágenes más o menos complejas y no sólo visuales. El **logos** las articula siguiendo ciertas pautas –la semejanza, por ejemplo–, y las denomina. Pero, con ello, no queda satisfecha la inteligencia, ésta encuentra signos en el campo de la realidad inmediatamente aprehendida que le llevan a la búsqueda de un fundamento de lo que está ahí en el campo, a articulaciones y dinamismos que no están patentes y que pueden "dar razón" de lo presente en el campo. [...] La

aprehensión primordial y el logos nos tienen encerrados en el "qué", la razón nos abre al "por" del "qué", nos abre al "por qué".»

[Ferraz, Antonio: "La relación entre la ciencia y la filosofía en Zubiri". En: Gracia, Diego (editor): *Desde Zubiri*. Granada: Comares, 2004, p. 27-29]



«Es interesante advertir que muchos de los términos que Zubiri cree necesario introducir en su descripción de la realidad son de progenie científica. Muchos proceden de la biología. Así, el de "constitución" y "suficiencia constitucional" (SE 137). El término constitución es típicamente biológico, y más cuando se añade al sustantivo suficiencia. Y para Zubiri es nada menos que la definición de sustantividad, el concepto quizá básico de su descripción de lo aprehendido en tanto que aprehendido. Pero lo mismo sucede con otros muchos conceptos, como "formalidad", "formalización", "hiperformalización", "independencia del medio y control específico sobre él", "estímulo", etc. Otros proceden de la química, como los de "nota", "estructura", "mezcla", "combinación". La distinción entre "elementos" o "notas elementales" y "notas sistemáticas" tiene ese mismo origen.

No es que estos conceptos estén en esas ciencias del modo y en la forma en que Zubiri los utiliza. Pero es claro que en su descripción Zubiri se ha valido de los datos aportados por esos distintos saberes, por más que el alcance que en él adquieren esos términos sea nuevo y vasa más allá del significado que tienen en sus respectivas ciencias. Es interesante, por ejemplo, que cuando Zubiri habla de "sustancia", la entienda en sentido físico, como cuando en español hablamos de las sustancias de un caldo, etc. (SE 179). La sustancia es un concepto físico-químico, y Zubiri parte de ahí para llevar a cabo sus descripciones.

Este tema de la sustancia acabó obligándole a serias rectificaciones. Hasta comienzos de los años setenta es sabido que Zubiri echa mano de los términos "sustancia" y "sustantividad". La sustantividad se identifica con la realidad, en tanto que la sustancia viene a coincidir con lo que llama "elementos" de una sustantividad. (SE 156)

Estas **notas elementales** son las que están en la base de todas las otras notas de la cosa real, y que llama **constitucionales**. Las notas **constitutivas** son últimas en la línea de la nota, y por tanto infundadas. Esto quiere decir que se fundan en sí mismas. Pues bien, esta es la idea zubiriana de sustancia. Por ejemplo, la glucosa, cuando está fuera del organismo, es una sustantividad, porque tiene realidad en tanto que tal, pero al ser ingerida por una persona, pierde su sustantividad y queda convertida en mera sustancia, es decir, en algo que se funda a sí mismo y no pierde sus propiedades por el hecho de estar en el interior de otra realidad. (SE 156)

Esto significa que esa realidad es última en su línea, que no se halla fundada en algo anterior o más elemental. Es el sentido de la expresión **elemento**

o **nota elemental**. Los elementos que son necesarios para la existencia de una sustantividad, y que por tanto la constituyen desde sí mismos, son los que Zubiri llama "**notas constitutivas**", que vienen a identificarse con la esencia de la realidad en cuestión.

Si las "**notas constitucionales**" (SE 136-7) son la expresión de la sustantividad de la cosa, las **notas constitutivas** se identifican con la esencia. Así, el hidrógeno y el oxígeno son las notas constitutivas del agua, porque sin esos dos elementos no se forma la sustantividad o realidad que llamamos agua, algunas de cuyas notas pertenecen a la sustantividad entero, como las **notas sistemáticas** (por ejemplo, sus propiedades químicas), pero otras no, ya que son propias de sus dos elementos constitutivos (por ejemplo, el peso). (SE 148)

Esta descripción de lo aprehendido presenta varios problemas serios. Uno de ellos es la distinción entre sustancia y sustantividad. (SE 157) Si la glucosa es sustantiva fuera del organismo, no se entiende por que hay que decir que, al ingresar en un organismo, pierde sus propiedades y solo es sustancial. Lo lógico sería decir que es sustantiva en ambos casos, aunque integrada en una sustantividad mayor. Lo cual haría inútil el término sustancia, que sería sustituido, con ventaja, por el de sustantividad. Un razonamiento similar a este es el que llevó a Zubiri al abandono del término sustancia a comienzos de la década de los setenta. [...]

Para el Zubiri de los años cuarenta a setenta, una de las notas constitutivas o esenciales de carácter sustancial es la *psyché*, el alma. (EM 59) Si en la década de los setenta abandona la idea de sustancia, se le plantea el problema de qué es el alma. Podría haber dicho, siguiendo el ejemplo de la glucosa, que se trata de una sustantividad. Pero eso no parece que pasar nunca por su mente. En el ser humano, dice a partir de entonces, no hay más que una sustantividad, que tiene carácter "psico-orgánico". (EM 107) Esto lo explica afirmando que en la sustantividad humana hay dos subsistemas de notas, el subsistema de notas psíquicas y el subsistema de notas orgánicas. El término **alma** desaparece, sustituido por el de **psiquismo**. El alma era una realidad sustancial, una sustancia, en tanto que el psiquismo es un subsistema de notas, el subsistema de notas psíquicas. [...]

El cambio del término "alma" por el de "psiquismo" implica el paso de considerar la inteligencia humana como sustancia esencial y constitutiva, y por tanto como elemento o nota elemental, a verle como nota constitucional de tipo sistemático. El psiquismo específicamente humano sería el resultado del proceso de complejización de las propias estructuras de su realidad. Sería una nueva función, surgida por sistematismo de las propias estructuras biológicas. En cierto momento de su organización, la realidad daría lugar a una nueva funcionalidad, la propia del psiquismo humano. No olvidemos que la **inteligencia** se define en Zubiri como "**mera actualización**", por tanto, como pura y estricta funcionalidad. En él no hay



nada parecido a ideas innatas, reminiscencia o cosa similar. La intelección es mera actualización. Nada más.

Pero Zubiri no llegó a este punto, que parece el término natural de la evolución de su pensamiento. Y ello por varias razones. En primer lugar, porque entonces la biología del desarrollo no estaba al nivel de hoy, y era usual interpretar la relación entre **genotipo** [conjunto de los genes que existen en el núcleo celular de cada individuo] y **fenotipo** [conjunto de caracteres visibles que un individuo presenta como resultado de la interacción entre su genotipo y el medio] de modo muy lineal, casi mecanicista.

Pero hay otro motivo por el que Zubiri no llegó nunca a interpretar el psiquismo específicamente humano, eso que él engloba en el término inteligencia, como pura nota sistemática. Se trata de que siempre negó que de la pura complejización de las notas materiales pudiera salir una cualidad tan radicalmente distinta a ellas como es la intelección, la formalización de las cosas como realidades. Con lo cual, en los últimos años de su vida, se encontró en una encrucijada que no acabó de resolver. Ya no aceptaba la idea del alma como sustancia, pero tampoco podía asumir que el psiquismo fuera una nota sistemática.

¿Qué era entonces? Una de las últimas afirmaciones que hizo sobre este tema se encuentra en *Inteligencia sentiente*, del año 1980. Allí llama a la inteligencia "nota estructural", pero inmediatamente añade:

*No es una nota sistemática. Se trata, por el contrario, de un elemento nuevo pero elemental, bien que exigido desde las estructuras materiales hiperformalizadas e intrínsecamente y formalmente modulado por ellas.*  
(IRE, 97)

¿Es una reminiscencia de la vieja teoría del alma, de la que Zubiri nunca acabó de desprenderse, a pesar de los ingentes esfuerzos que hizo por ello? Pienso que hay una explicación alternativa. Se trata de entender esa nota no en la línea de las ya descritas, sino en otra línea muy distinta y que no hizo más que ganar importancia con el tiempo en la obra de Zubiri, hasta el punto que al final la tuvo suma. Me refiero a la línea de la actualidad. Hay notas que pertenecen a lo que Zubiri llama con frecuencia la "nuda realidad" de la cosa, y hay otras que tienen que ver con su "actualidad". Las notas constitutivas y constitucionales son propias de la sustantividad de la cosa y por tanto de su nuda realidad. Pero esa sustantividad puede cobrar diferentes actualidades. Algunas con meramente extrínsecas, y por tanto adventicias, como el cambio de lugar. Al entrar en una habitación, cobro actualidad en ella, sin que por eso cambia mi nuda realidad. Pero hay otras veces en que el cobro de una nueva actualidad afecta a la sustantividad, incluso esencialmente.

Zubiri aplicó esto en el año 1980, el mismo de la frase antes citada, al misterio cristiano de la Eucaristía. La tesis clásica era que el consagrar el pan y el vino, éstos se transformaban en nuevas sustancias; es la llamada

“transustanciación”. Zubiri considera que esto no puede ser así, y que el cambio no se produce en el orden de la sustancia sino de la sustantividad; de ahí que acuñe el término “transustantivación”. Pero ésta no puede tener lugar más que por adición o sustracción bien de elementos o notas elementales, bien de notas sistemáticas. [...] En 1980, desaparece la idea de transformación sustantiva por cambio en la unidad coherencial primaria y dice que la transustantivación se debe al cambio en la actualidad, a la ganancia de una nueva actualidad. Esa actualidad es la presencia de Cristo en el pan y el vino. De ahí que afirme que se trata de una transustantivación por transactualización. (PTHC 415) Hay actualidades, en efecto, que no son meramente adventicias sino sustantivas e incluso constitutivas. Tal es el caso de la presencia de Cristo en la eucaristía. ¿Pensaba lo mismo de la presencia de la intelección en la realidad humana? ¿Se trataba de una transformación sustantiva y esencial por el mero cambio de actualidad? No podemos saberlo, pero todo hace pensar que caminaba en esa dirección. Repárese, una vez más, que para Zubiri la intelección consiste en “mera actualización”. Se trata de pura y simple actualidad. [...]

Zubiri considera que la importancia de la intelección obliga a ir más allá, y afirmar su carácter esencial y constitutivo. Y por tanto tiene que afirmarla como nota elemental o elemento y no como nota sistemática. El mero sistematismo de notas materiales no podría dar de sí una nota como la inteligencia humana. Pero si se trata de una nota elemental, la cuestión es de dónde procede. En caso de que fuera sistemática, la respuesta sería obvia: procedería del propio sistematismo, que acabaría dando de sí esa cualidad nueva que llamamos intelección, o capacidad de formalizar las cosas en tanto que realidades.

Pero tratándose de un elemento nuevo, ese recurso resulta imposible. ¿De dónde surge, entonces? La respuesta de Zubiri se halla en las últimas páginas que revisó en vida, las dedicadas a “la génesis humana”. (SH 455-476) Esa nota tan peculiar que llamamos inteligencia surge en el ser humano “por elevación”. Este término ha recibido diferentes interpretaciones. Para unos se trata de la acción directa de Dios, haciendo de ese modo sinónimo elevación de creación. Pero es claro que Zubiri no ha querido utilizar esta última palabra. Y, por otra parte, dice que quien eleva es la *natura naturans*, no Dios. [...] En Zubiri esta naturaleza naturante no se identifica necesariamente con Dios, sino que cabe interpretarla también con la realidad intramundana como un todo, o mejor, con el cosmos.

“A lo que se aplican la causación y la determinación de una manera estricta y formal, es a este sistema respectivo que constituye el mundo y el cosmos. Este sistema es el único que es sustantivo, el único sistema que está dotado precisamente de causalidad. Podría llamarse *natura naturans*, o Todo.” (EDR 91) [...]

La realidad concreta (*natura naturata*) no puede dar por sí misma, a través de la complejización de sus estructuras, esa nota que llamamos inteligencia o psiquismo específicamente humano. Lo puede dar “desde sí misma”, pero

no "por sí misma". Para que sea capaz también de esto segundo, se requiere una "elevación". ¿Y qué es lo que eleva? La realidad de un cosmos como un todo. El sistema cósmico entero es el único dotado de verdadera causalidad. Por tanto, la materia cósmica tiene la capacidad (que para unos vendrá de Dios, pero para otros no) de dar por sí misma esa nota que llamamos el psiquismo específicamente humano, y esa capacidad es la que se manifiesta en el homínido de forma que éste acaba dando de sí más que lo que en tanto que mero homínido podría dar. Lo meramente animal, el estímulo, nunca dará por sí mismo, mediante complejización, esa nota que llamamos realidad o formalidad de realidad. Zubiri nunca renunció o rectificó esa idea. [...]

La complejización de estímulos no da nunca ni puede dar realidad. Tal fue siempre la tesis defendida por Zubiri. El salto no puede explicarse por mera complejización. Tiene que apelar a otro mecanismo. Tal es lo que Zubiri entiende por elevación. La persona creyente en un Dios creador la interpretará como un resultado de la acción directa de Dios, o como creación de un alma, pero quien no comparta esa creencia no lo verá así. La tesis de Zubiri es que desde la pura filosofía lo único que cabe decir es que del estímulo no puede salir la realidad, y que por tanto hay un proceso de elevación, producto de la *natura naturans*, que cada uno interpretará como pueda o sepa. Unos verán en ella mano de Dios y otros la potencialidad de la materia cósmica. (EDR 89, 24)

La filosofía ha de quedarse en el hecho de que la pura complejización de estímulos no puede dar de sí la formalidad de realidad.»

[Gracia, Diego: "Zubiri en los retos actuales de la antropología", en Pintor-Ramos, Antonio (Coord.): *Zubiri desde el siglo XXI*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2009, p. 121 ss.]



«Pensamiento propiamente tal no hay más que uno: el filosófico. Todas las demás formas de la intelección son secundarias, derivadas de aquella, o consisten en limitaciones más o menos arbitrarias de la aventura filosófica. El que no parezca así tiene su origen en considerar el pensamiento no más que como el funcionamiento de una facultad o aparato que hay en el hombre, y que se llama inteligencia. Se supone ligeramente que basta la existencia de un aparato para que este funcione, a pesar de que todos los días advertimos en nuestro derredor hombres dueños de dotes excelentes que no usan. [...]

No; el pensamiento no es la función de un órgano, sino la faena exasperada de un ser que se siente perdido en el mundo y aspira a orientarse. Si la vida no fuese en su raíz un encontrarse extraviado en un contorno cuyas vías desconoce y donde no sabe cómo ha caído ni cómo podrá salir, el pensamiento no existiría y la máquina intelectual del hombre, o no habría llegado a desarrollarse, o yacería atrofiada en los desvanes del organismo. Pero, por fortuna, vivir es descubrirme a mí mismo sumergido en un medio

que me es extraño, que me niega constantemente, y donde avanzo rodeado de fisonomías enigmáticas, de esas que llamo “cosas”, las cuales, unas veces me son favorables y otras adversas. [...]

En la medida en que yo he sido anti-algo, yo he sido antiintelectualista.»

[Ortega y Gasset, J.: “A una edición de sus obras” (1932). En: *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1961, vol. VI, pp. 351 ss.]

---

[Impressum](#) | [Datenschutzerklärung und Cookies](#)

Copyright © [Hispanoteca](#) - Alle Rechte vorbehalten