

Primera lectura de Inteligencia y realidad

Rubén Fúnez¹

Lo único que pretendo en este trabajo, es ofrecer al lector una serie de textos que contribuyan, en la propia lectura del libro zubiriano, Inteligencia y realidad. Los textos ayudarán a construir un primer esquema de dicha obra. He procurado comentar, brevemente, dichos textos.

The only purpose of my work is to present to the reader a series of texts that contribute to the reading of Zubiri's work: Intelligence and Reality. The texts will help to make a preliminary scheme of Zubiri's work. I have also tried to briefly comment each cited text.

Introducción.

¿Qué es lo que pretendo con el presente trabajo? ¿A quiénes va dirigido? Zubiri escribió su última obra en 1980 y la tituló Inteligencia Sentiente. Se trata de una obra de fundamental importancia en el trabajo filosófico de dicho pensador. Muchos estudiosos consideran que todo su pensamiento queda perfilado, precisamente, en esta su última producción, y desde ella debe ser entendido.

La obra a la que aquí me refiero está dividida en tres partes: Inteligencia y realidad, Inteligencia y logos e Inteligencia y razón. El trabajo que ahora presento se refiere únicamente a la primera parte, es decir, a Inteligencia y realidad. Aquí proponemos un esquema para la lectura de dicha obra.

Existe un trabajo de Diego Gracia, que para algunos se trata de la mejor introducción al pensamiento de Zubiri, donde aborda explícitamente la obra que ahora comento. Quiero dejar constancia a lo largo de todas estas líneas lo beneficioso que ha sido dicho trabajo, para hacerme una idea correcta de la estructura de esta complicada obra.

1. Profesor de Antropología Filosófica en la Universidad Don Bosco.

Entonces es legítimo preguntarse, si ya existe tan buen trabajo, a qué viene un segundo, que además lo toma como marco de referencia. Yo creo que este trabajo es diferente al realizado por Diego Gracia. La diferencia estriba en que aquel estudioso de Zubiri, aunque va señalando los textos fundamentales para construir la estructura del texto, ignora comentarlos.

Aquí es donde creo que mi trabajo puede ayudar al lector. Me esfuerzo, denodadamente, por entender el texto. Para poner un solo ejemplo, Zubiri dice que la realidad se ratifica en la intelección. Independientemente de todas las dificultades que puedan suscitar las ideas zubirianas de realidad y de intelección, es necesario decir qué hay que entender por ratificación. Y es eso que procuro ir haciendo con cada una de las citas zubirianas, que creo que Diego Gracia no lo hace.

Y aquí hay que preguntarse por los destinatarios de este trabajo. Va dirigido a estudiantes que probablemente nunca han oído hablar de Zubiri y que probablemente nunca más volverán a leerlo. Por lo tanto, es de mucha importancia que lo que lean, lo lean bien y sobre todo lo comprendan bien. Lo poco expuesto, que quede lo más claro posible.

Siglas utilizadas.

IRE, Inteligencia y realidad.

VV, Voluntad de verdad.

PFMO, Problemas fundamentales de la metafísica occidental.

EF. III, Escritos filosóficos, tercer tomo.

SH, Sobre el hombre

Punto de partida.

Voy a comenzar la andadura de mi exposición, con una cita que va a permitirnos adentrarnos en la estructura de dicho trabajo. Zubiri establece: " El saber y la realidad son, en su misma raíz, estricta y rigurosamente congéneres. No hay prioridad de lo uno sobre lo otro" (IRE 10)

¿Qué busca Zubiri? Una primera respuesta y, quizá, la más obvia puede ser decir que busca justificar la aparición de su trabajo sobre la intelección, después de tantos años de haber aparecido su trabajo sobre la realidad.

Zubiri publicó en 1962 Sobre la esencia y en 1980, Inteligencia y realidad. No se trata de un error en su punto de partida, no se trata de una imperdonable falta de atención, sino de la radical unidad entre saber y realidad.

La segunda respuesta, quizá no tan obvia, excepto para los conocedores de la filosofía kantiana, busca librarse de la crítica kantiana, cuya tesis sería

que: "sólo una vez analizadas las condiciones de posibilidad del conocimiento humano, tiene sentido preguntarse por lo que son las cosas" (VV 123). Es decir: para Kant, saber lo que las cosas son requiere, primero, preguntarse por las posibilidades del saber mismo. Zubiri quiere demostrar que no es así, que la postura kantiana, filosóficamente hablando, es inexacta.

Pero en tercer lugar, y esta respuesta es la que me parece más atinada, es que si la preocupación fuera establecer determinada prioridad entre saber y realidad, cualquiera que fuera su respuesta sería un error funesto para la filosofía. Zubiri, entonces quiere poner ante nuestros ojos cuáles han sido los tremendos errores con los que ha vivido la historia de la filosofía. Si primamos las cosas allende la aprehensión, incurrimos en lo que se ha denominado realismo ingenuo; pero si primamos el saber, propenderíamos a creer que la preocupación central de la filosofía sea una teoría del conocimiento.

Y Zubiri va a demostrar, como nos lo dice Diego Gracia, que la filosofía primera es una pregunta por la aprehensión humana (VV 123), no una pregunta por la inteligencia.

Entonces, ¿cuál es el propósito zubiriano? Analizar el acto de intelección. Para ello parte de la constatación de la tremenda contraposición en la que se ha debatido la filosofía a lo largo de su historia, es decir, de la contraposición entre inteligir y sentir.

Una observación sobre el modo de proceder Zubiriano: como su interés reside en estudiar el acto de intelección, va directamente al punto, no hay divagaciones. A lo largo de la historia de la filosofía, es posible que se den muchas otras contraposiciones; sin embargo, nuestro autor se atiene sobre aquella en la que está cifrado su interés.

Esto, que puede parecer obvio, es importante evidenciarlo, dado que asistimos a un contexto en el que por la prisa en la que están sucediendo las cosas, fácilmente confundimos lo urgente con lo importante, y dicho contexto puede apartarnos fácilmente de lo que en realidad nos importa. Por lo tanto, en esta primera aproximación aprendemos de él la fidelidad a su propósito.

Otro elemento que es clave señalar es el hecho, que desde el mismo momento en que anuncia el objeto de su investigación establece con claridad cuáles van a ser sus interlocutores. Es decir, con quien nuestro autor va a dialogar estrechamente va a ser con la historia de la filosofía. Esto aunque pueda parecer evidente, realmente no lo es.

Porque pareciera que hoy si queremos decir algo sensatamente, nuestro referente más cualificado es y tiene que ser la ciencia. Como vamos a ver

a lo largo de este trabajo, la ciencia tiene una palabra de primer orden que decir en la filosofía, pero el modo de proceder zubiriano da este dato por supuesto, es decir, hoy ya no podemos dedicarnos a la filosofía sin tomar seriamente en cuenta los aportes de la ciencia. Pero, una vez constatado dicho dato, no va a ser problema de discusión la filosofía es un diálogo consigo misma.

Esto explica que Zubiri, en el tratamiento que hace de su asunto elija, lo que Diego Gracia ha denominado la vía larga (VV 129), es decir, el tratar el problema de la intelección desde el tratamiento que se ha hecho de este problema a lo largo de la historia de la filosofía.

Pero ¿de qué contraposición se trata? ¿Qué contrapuso la historia de la filosofía? Se contrapuso, piensa Zubiri, dos facultades: la facultad de sentir, y la facultad de inteligir. Contraposición que a nuestro autor le parece impropia.

La objeción más evidente en este punto de partida es que si se atiende la facultad nos distraemos de la finalidad central de la investigación, es decir, el acto de intelección. Se trata, por lo tanto, del análisis de un acto y no de una facultad. Más adelante veremos la que es, quizá, la objeción fundamental, y es que ni inteligir, ni sentir son, rigurosamente hablando, facultades. Por lo tanto, es un *craso error*, tanto de la filosofía griega como de la filosofía medieval, haberlas entendido de esa manera.

Sin embargo, a lo que Zubiri se refiere, explícitamente, es al hecho de que su interés está en el acto de intelección. Y no es que el problema de las facultades no le interesen a nuestro autor, ya veremos que su propuesta reside también en el novedoso modo de concebir la facultad, sino que está convencido de que un tratamiento adecuado de los actos tendría que decirnos lo que es una facultad, dado que las facultades se descubren en sus actos.

Otro elemento que hay que tener presente en este punto de partida, es que no se trata de la inteligencia, no se trata de una teoría sobre la inteligencia, sino del análisis mismo del hecho de la intelección.

Zubiri está persuadido que la intelección es un hecho, no una idea, y que en cuanto hecho, está al alcance de cualquiera de nosotros. Se trata pues, de hecho intelectual, y de ello, finalmente, se nos va a decir, cuál es su estructura interna. Veamos cómo nos lo dice Zubiri: "Desde los orígenes mismos de la filosofía se ha partido de contraponer el 'inteligir' a lo que llamamos 'sentir'. La filosofía griega y medieval entendió el sentir y el inteligir como actos de *facultades* esencialmente distintas. La contraposición de inteligir y sentir sería la contraposición de dos facultades. Pero esto, sea o no verdad, es desde luego una concepción que no puede servirnos de base positivamente, porque justamente se trata de facultades. Una facultad se descubre en sus

actos. 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 de inteligir y de sentir en tanto que actos (*kath' enèrgeian*), y no tanto que facultades (*katà dynamin*). Los actos no se consideran entonces como actos de una facultad, sino como actos en sí mismos y por sí mismos. En todo este libro me referiré, pues, a la 'intelección' misma, y no a la facultad de inteligir, esto es, a la inteligencia. Si a veces hablo de 'inteligencia', la expresión no significa facultad sino el carácter abstracto de la intelección misma. No se trata, pues, de una metafísica de la inteligencia, sino de la estructura interna del acto de inteligir". (IRE 19-20)

La intelección.

Y ¿qué entiende por inteligir? Zubiri dice: "La intelección no es un acto de una facultad ni de una conciencia, sino que es en sí misma un acto de aprehensión" (IRE 23).

Aunque la definición está clara, por lo menos en vista a responder a la inquietud con la que comencé este párrafo, no son ociosas algunas observaciones, que además delatan el modo de proceder filosófico de Zubiri.

Lo primero que se dice es que no se trata de un acto de una facultad. Esta afirmación no es transparente para aquellos que no se han formado en la historia de la filosofía, ni tampoco para aquellos que quieren darse aire de grandeza afirmando que 'están en pleno dominio de sus facultades'; porque lo que nuestro autor nos está proponiendo es que no busquemos la correcta comprensión de intelección, al modo como lo hiciera Aristóteles y con él la filosofía medieval, es decir en términos de potencia y acto. Acto es lo que Aristóteles entendía por *energeia* y facultad lo que entendió por *dynamis*.

En segundo lugar dice que intelección no es un acto de una conciencia, con lo cual está indicando que tampoco hay que buscarla en los términos en que los hizo la filosofía moderna, desde Descartes hasta Husserl.

En tercer lugar dice que la intelección es un acto de aprehensión. De allí que estamos forzados a preguntarle: ¿qué entiende por aprehensión? Al respecto Zubiri plantea que: "La aprehensión no es una teoría sino un hecho: el hecho de que me estoy dando cuenta de algo que me está presente. La aprehensión es, por lo que hace al momento del 'estar presente', un acto de captación de lo presente, una captación en la que me estoy dando cuenta de lo que está captado. Es un acto en que se ha aprehendido lo que está presente precisa y formalmente porque me está presente". (IRE 23)

En este texto está comprendida la explicación que se hace de un hecho. Por ejemplo, es un hecho que si suspendemos un objeto y lo dejamos libre, éste tiende a caer; la ciencia nos explica dicho hecho y construye para ello una teoría. Desde esta perspectiva, una teoría es la explicación de un hecho. Frente a ello tenemos dos posibilidades: atender al hecho o atender a la teoría. Respecto a la aprehensión, Zubiri está interesado en sostener que se trata de algo a lo que nos podemos aproximar en tanto que hecho.

Luego, en tanto que hecho, se trata de algo que está al alcance de cualquiera: yo me estoy dando cuenta del libro que está sobre mi escritorio, el niño que juega se da cuenta de los juguetes que están sobre los muebles. Es decir, se trata de algo que está al alcance de todos.

Cabría añadir que en el texto aparece un término que funciona como la unidad de los dos momentos de la aprehensión; es decir, el estar, me estoy dando cuenta de algo que esta presente. Es importante entender adecuadamente esta afirmación para poder comprender lo que diferencia esta postura de la sostenida por Husserl. Respecto a este tema Hugo Gudiel establece con claridad: "Ciertamente, el filósofo no niega en modo alguno que la intelección tenga un momento de 'darse cuenta', pero, naturalmente, advierte al mismo tiempo que se trata de 'un darse cuenta de algo que está ya presente'²

Tipos de aprehensión.

Zubiri, una vez que nos ha dicho qué entiende por aprehensión, entra a analizar los diversos tipos de aprehensión. Diego Gracia aporta una valiosa información para entender el modo de proceder zubiriano: "Naturalmente, el hombre no tiene experiencia directa más que de un tipo de aprehensión, la humana. De todas las otras posibles aprehensiones [...] no tiene más que noticias inferidas. Esto quiere decir que si extremamos el rigor y hablamos de hechos, sólo podemos referirnos a un tipo de aprehensión, que realmente no es ni sensible ni intelectual [...] sino ambas cosas a la vez". (VV 130)

Lo que ocurre es que como la historia de la filosofía ha venido distinguiendo ambas aprehensiones, Zubiri va a estudiar primero la aprehensión sensible y después la aprehensión intelectual. Sin embargo no olvidemos que nuestro autor entiende en una radical unidad sentir-inteligir.

La aprehensión sensible.

Se comienza planteando este problema en los siguientes términos:

2. Gudiel García, HC., La fe según Xavier Zubiri. Una aproximación al tema desde la perspectiva del problema teológico del hombre, TG. Teol 136, Roma 2006, p. 20.

"Sentir es un proceso. Este proceso sentiente es estrictamente unitario: consiste en la unidad intrínseca y radical, en la unidad indisoluble de sus tres momentos, de suscitación, modificación tónica y respuesta. Sería un error pensar que el sentir consiste tan sólo en suscitación y que los otros dos momentos son tan sólo consecutivos al sentir. Todo lo contrario: los tres momentos en su esencial e indisoluble unidad son lo que estrictamente constituyen el sentir". (IRE 30)

Lo primero que tendríamos que acentuar con precisión es el hecho que Zubiri entienda la aprehensión sensible como proceso. ¿Qué es lo que rigurosamente hace de algo un proceso? En una primera aproximación estamos inclinados a pensar que lo específico del proceso es que esté constituido por una pluralidad de momentos. Desde esta perspectiva, el sentir se denomina proceso, por el hecho de distinguirse los distintos momentos que lo constituyen.

Sea esto verdad o no, la idea zubiriana de proceso hay que buscarla en otra dirección. Lo radical no está en que se distingan los momentos, sino en el modo como están dichos momentos. Es decir, lo que hace que algo sea proceso, es que cada uno de los momentos que lo integran estén rigurosamente fundamentados los unos en los otros. La fundamentación no es una mera apoyatura, la fundamentación significa que cada momento para ser últimamente momento, da de sí otro momento. La suscitación tiene que ser plenamente suscitación y sólo porque lo es, da de sí misma el momento de modificación. Por lo tanto, el interés de Zubiri estriba en dejar frente a nosotros esta comprensión procesual del sentir.

Lo segundo que observa nuestro autor es que se trata de un proceso unitario, se trata de una unidad radical. No es que primero se dé el momento de suscitación y después se dé el momento de modificación tónica. Ya algo de esto he adelantado al referirme a la idea de proceso.

El error que tenemos que evitar de esta manera de concebir el sentir, es que creamos que es lo mismo suscitación y modificación tónica; error que haría pertinente la crítica que hiciera Hegel a Schelling, cuando éste hablaba de la identidad entre naturaleza y espíritu; eso es como la noche, en la que todos los gatos son pardos (PFMO 270).

Quizá sea Ellacuría quien nos ayude a comprender en qué unidad estaba pensando Zubiri. Tengo que aclarar que el texto al que me refiero de Ellacuría, no tiene el interés de responder al problema de la unidad, sino más bien a algo tan trivial como fue el hecho de no estar de acuerdo con Zubiri respecto a la importancia que daba nuestro filósofo a su libro *Inteligencia y realidad* frente a sus otros dos textos, *Inteligencia y logos* e *Inteligencia y razón*. Una vez aclarado este episodio Ellacuría dijo lo siguiente: "A Zubiri le gusta sobre todo el primer tomo, por cuanto en él se dan los fundamentos de toda la

obra. Yo no comparto plenamente su opinión, porque aunque en la bellota está toda la encina, no se sabe lo que aquella encierra hasta que se contempla la encina y se la ve vivir" (EF III 342).

Se trata de un ejemplo con claro sabor hegeliano. Quizá para nosotros sería más familiar hablar de una semilla de maíz y de su respectiva plantita, pero de todos modos, para los fines que lo he traído a colación, nos sirve perfectamente. Estamos interesados en entender la noción de unidad en el proceso de sentir. Y lo que queremos decir es que en la suscitación están los demás momentos, del mismo modo que en la semilla de maíz está la plantita. ¿Qué es lo que hace la plantita? Hablarnos de la unidad. Si en una cosa atendemos los momentos que la constituyen, todos esos momentos van a manifestarnos la unidad de la que provienen, es decir, los momentos son la explicación de la unidad. Pero también hemos dicho que no es que sea lo mismo suscitación y modificación tónica. Éstos son momentos diferentes de aquella unidad primigenia, del mismo modo que sólo sabemos lo que es la semilla una vez que tenemos la plantita³.

Este proceso unitario que es el sentir, tiene una estructura formal propia que Zubiri denomina impresión: "La filosofía tanto antigua como moderna, o bien no ha reparado en esta impresividad o bien (más generalmente) ha reparado en ella pero sin hacer un análisis de su estructura formal. Se ha limitado a describir las distintas impresiones [...] Estructuralmente considerada, la impresión tiene tres momentos constitutivos: afección [...] alteridad [...] fuerza de imposición" (IRE 32-3).

Lo primero que tengo que decir, es que la impresión corresponde a cada uno de los distintos momentos de la aprehensión sensible; es la aprehensión sensible misma la que es impresiva. O si se quiere al revés, es la impresión la que es sensible. Esta aclaración es importante dado que en una primera aproximación a esta cuestión podemos entenderla: o bien como si se tratara de dos procesos simultáneos: el sentir y la impresión; o bien, como si la impresión se limitara al momento de la suscitación. Ambas maneras de entender la propuesta zubiriana serían un contrasentido.

Lo que tendríamos que preguntarnos es, denominarla impresión, qué aporta a lo que llamamos sentir. Si leemos más detenidamente lo que se está proponiendo, veremos que aunque haya dicho que el sentir es un proceso unitario, en ningún lugar está dicho que ese proceso sea estructural. Por lo tanto, lo que nos permite entender el sentir de modo estructural es precisamente explicarlo como impresión; entonces el sentir, estructuralmente considerado, es el que es afección, alteridad y fuerza de imposición.

3. No estoy tratando de decir que Zubiri acepta plenamente la dialéctica hegeliana, quiero que se vea mi esfuerzo por entender la unidad de la que habla Zubiri.

En el esfuerzo por explicarnos el primer momento, es decir, el de afección, Zubiri dice que es el momento por el cual 'padecemos' la impresión. El término está cuidadosamente elegido, porque si se hubiera dicho: es el momento por el que sentimos la impresión, la expresión hubiera resultado equívoca. De todos modos Zubiri quiere que entendamos que la impresión no se 'entiende' sino que se 'padece', se sufre. Hay situaciones en la vida que se sufren sin entenderlas; o con un ejemplo más sencillo, yo puedo sufrir el calor, sin entender el calor.

El segundo momento es el de alteridad. Con este término se hace referencia a algo distinto del que padece la afección, de acuerdo al último ejemplo: el calor es algo del que lo padece; desde esta perspectiva es su alter. Aquí es necesario hacer dos acotaciones. La primera es que el énfasis está en que la afección me hace presente algo distinto de mí, 'otro'; y la segunda es que ese 'otro' afecta por sí mismo. Yo veo un color azul; lo que me afecta es lo azul, no si es el azul del fondo de la pantalla de mi computadora.

El tercer momento es el de fuerza de imposición. Zubiri hace referencia a cuatro características de la fuerza de imposición: a) suscita el proceso sentir, b) se trata de un conjunto de notas, c) es variable y d) no tiene nada que ver con la fuerza en el sentido de intensidad. Voy a centrarme en la primera característica y la voy a exponer como mero ensayo, es decir, sujeta a cambios de interpretación en el futuro.

La fuerza de imposición suscita el proceso de sentir, y lo que quiero acentuar es que Zubiri sigue siendo coherente con el modo como ha entendido la sensibilidad, porque si tomamos la sensibilidad en su proceso filogenético, encontramos como uno de sus momentos lo que Zubiri llama 'susceptibilidad', que en su obra *Sobre el hombre*, define como "estimulación más o menos indefinida" (SH 13) y la cree propia de todo ser vivo. Puesta en esta dirección, se entiende que insista en que la fuerza de imposición no tiene que ver con la intensidad, sino más con lo que va dando de sí, la misma aprehensión sensible.

Zubiri identifica la estructura de la alteridad. Para nuestro pensador, la alteridad tiene además de un contenido, lo que él denomina, a esta altura de nuestra exposición, modo de quedar. Al respecto señala: "Este 'otro' [...] tiene ante todo un contenido propio: este color, esta dureza, esta temperatura, etc. Es a lo que apuntó siempre la filosofía griega y medieval. Pero a mi modo de ver esto es esencialmente insuficiente. Porque este contenido, esta nota, no sólo es efectivamente otra, sino que está presente como otra. Es lo que expreso diciendo que el contenido es algo que 'queda' ante el sentiente como algo otro. Esto no es una mera sutileza conceptual, sino que es [...] un

momento físico esencial de la alteridad. Según este aspecto de 'otro', la nota no sólo tiene un contenido, sino que tiene un modo de 'quedar' en la impresión" (IRE 34-5).

Quiero fijarme en lo realmente importante de dicho texto. Es evidente que el agua fresca tiene un contenido, pero el modo como queda en mi aprehensión es distinto al modo como queda a un perro. Creo que en esto reside, por el momento, el interés de Zubiri. Decirnos que existen, por el modo en el que quedan las cosas, diversos modos de aprehensión, lo que él va a llamar, aprehensión de estimulidad, y aprehensión de realidad.

Aprehensión de estimulidad: afección, alteridad y fuerza de imposición.

No sé, rigurosamente hablando, cómo podría aprehender el calor un gato. Por ello quiero preguntarme, para entender mejor lo que Zubiri entiende por aprehensión estímúlica⁴, si los hombres y mujeres podemos aprehender el calor también según esta modalidad⁵.

Cuando tenemos frío, y encontramos dónde guarecernos, lo único que experimentamos, incluso con fruición,⁶ es el calor que nos estimula y nos hace sentirnos bien; el calor calienta, y nuestra primera reacción es cobijarnos. Esto es propio tanto de hombres como de animales; lo que ocurre con los animales es que el calor se agota en calentar, en estimular, y por ello, Zubiri denomina a esta aprehensión estímúlica. El calor es signo nada más que de afección térmica, lo que importa es que me calienta y en calentarme se agota como calor, es lo que Zubiri va a llamar mero estímulo.

Nuestro autor al respecto establece: "El calor aprehendido en afección térmica, y aprehendido tan sólo como afección determinante de respuesta (huir, acogerse al calor, etc.) es lo que humanamente expresamos diciendo: el *calor calienta*. Cuando se aprehende el calor *tan sólo* como algo calentante, diremos que se ha aprehendido el calor como mero estímulo, esto es como algo que es tan sólo determinante térmico de una respuesta [...] Este 'mero' no es una simple circunscripción precisiva del concepto de estimulación, sino que constituye su positivo perfil físico: ser 'sólo' estimulación (IRE 49).

4. Da prueba de que mi intento no es improcedente, la siguiente afirmación de Ellacuría: "Por eso el hombre es un animal de realidades, ya que unitariamente *aprehende estímúlicamente* la realidad" (EF III 254). El mismo Zubiri dijo: "El hombre tiene este sentir humano de que el animal carece, y tiene también un *sentir puramente estímúlico* o animal, en ciertas zonas de su realidad". (IL 13) el subrayado es mío.

5. Quiero dejar establecido que sé perfectamente que Zubiri atribuye la aprehensión estímúlica, única y exclusivamente, a los animales. Lo propio del animal es aprehender estímúlicamente. Los estímulos, que son propios tanto de los hombres como de los animales, se agotan en ser meros estímulos. Por lo tanto, lo que en rigor pretendo hacer es entender la afirmación zubiriana 'el calor calienta'

6. Utilizado en el inocuo sentido de placer, de comodidad, de satisfacción, y no con toda la carga filosófica que Zubiri descubre en este término.

Pero a los animales las cosas no sólo les afectan, sino que, como veíamos, la impresión tiene el momento de alteridad. Por lo tanto, ¿en qué consiste la alteridad de la impresión como mero estímulo? Zubiri establece que: "La nota aprehendida como 'otra' pero en tanto en cuanto su alteridad consiste solamente en suscitar una determinada respuesta, constituye lo que llamo signo. La formalidad de estimulidad consiste precisamente en formalidad de *signitividad* [...] signo es la nota aprehendida misma [...] es intrínseca y formalmente 'nota-signo' [...] lo propio del signo es pura y simplemente 'signar'" (IRE 49-50).

La dificultad para comprender la idea zubiriana de signo, está en el modo como comúnmente entendemos el signo. No es que se trate de una noción novedosa. En muchas esferas se hace referencia a signos. Para el caso, el Concilio Vaticano II habló de 'signos de los tiempos'⁷, y también en el ámbito de la lingüística se habla de signo entendiendo más o menos lo siguiente: "un signo lingüístico es una realidad perceptible por uno o varios sentidos humanos que remite a otra realidad que no esta presente. Consta de un significante, un significado y un referente produciéndose una relación inseparable entre ellos denominada significación"⁸.

Lo que quiero establecer es que se trata de una noción familiar, sin embargo, en este caso, su familiaridad dificultad que comprendamos la precisa noción que tiene Zubiri de signo, porque en los dos ejemplos citados, se hace referencia no a lo que nuestro autor llama signo, sino más bien, a lo que entiende por señal. Lo que tienen en común los ejemplos anteriores es que nos sacan del estímulo que hemos denominado signo. El segundo ejemplo establece sin ningún género de dudas que se trata de una realidad que remite a otra realidad.

Zubiri cree que lo específico del signo es que signa desde él mismo, sin remitir a realidades ulteriores; eso es lo que hace de él signo.⁹

Y, finalmente, la impresión tiene un momento de fuerza, de imposición, que hace que nos preguntemos ¿en qué consiste la fuerza de imposición como estímulo? La postura de nuestro pensador es la siguiente: "El signo reposa

7. Me parece sugerente la interpretación que de esta afirmación hace Jon Sobrino: "El concilio Vaticano II dijo que en la historia existen signos de los tiempos, lo cual en su día fue novedoso e importante. Esto quiere decir que la realidad no es pura homogeneidad, sino que a veces en ella surgen cosas que caracterizan una época y a un lugar, a la historia y a la geografía", en *Teoría y Praxis* 3, Universidad Don Bosco, San salvador, 2004, pág. 81.

8. http://es.wikipedia.org/wiki/Signo_ling%C3%BC%C3%ADstico, consultado el 27 de mayo de 2008.

9. Se ha dicho que los perros tienen un olfato sumamente agudo. Pero pareciera que cuando un perro huele algo, dicho olor remite a la cosa que huele. Entonces ¿cómo queda el olor respecto al perro? Zubiri tendría que admitir que se trata de dos signos *sucesivos*, es decir, el olor afecta como signo y la cosa que huele, afecta como cosa olorosa.

sobre sí mismo, y por esto se impone al animal como signo objetivo [...] Objetivo significa aquí la mera alteridad signitativa respecto al aprehensor en cuanto se impone a este" (IRE 52) Quiero hacer tres observaciones respecto al texto anterior: a) el signo se le presenta al animal como independiente, b) el signo signa, porque puede signar, y c) al poder, se le impone al animal como determinante de respuesta.

En resumen: las impresiones son meros signos objetivos de respuesta, y al aprehenderlos de este modo es a lo que Zubiri llama puro sentir: "Puro sentir consiste en aprehender algo como mero suscitante objetivo del proceso sentiente. En el puro sentir, la impresión sensible es, pues, impresión de *estimulidad*" (IRE 53).

Aprehensión de realidad.

Para introducir este modo diverso de impresión voy a citar extensamente a Zubiri, porque no solamente nos dice qué entiende por aprehensión de realidad, sino que lo hace comparando sistemáticamente con el de *estimulidad*. Al respecto establece: "en la *estimulidad* [...] el calor y todos sus caracteres térmicos no son sino signos de respuesta. Es lo que expresaba diciendo 'el calor calienta'. Ahora, en cambio, son caracteres que pertenecen al calor mismo, el cual sin dejar de calentar igual que calienta en el anterior modo de aprehensión, queda ahora en modo distinto. No 'queda' tan sólo como perteneciente al proceso sentiente, sino que 'queda' por sí mismo en cuanto calor 'en propio'. Es lo que expresamos diciendo: 'El calor es caliente'. Aquí 'es' no significa 'ser' en sentido entitativo [...] Al decir que el calor 'es caliente' el verbo 'es' no hace sino indicar que lo inteligido, el calor, tiene los caracteres que le pertenecen 'en propio' [...] Ya no se trata del calor como mera alteridad perteneciente signitivamente al proceso del sentir, sino de una alteridad que como tal no pertenece sino al calor por sí mismo. El calor aprehendido ahora no consiste ya formalmente en ser signo de respuesta, sino en ser caliente 'de suyo'. Pues bien, esto es lo que constituye la realidad. Esta es la nueva formalidad: formalidad de *reidad o realidad*". (IRE 56-7)

Aristóteles estableció en su *Metafísica* que los animales, lo mismo que los hombres, poseían experiencia¹⁰. La experiencia para aquel pensador griego era un modo de saber; luego en los animales hay un esbozo de saber. Se trataba de un saber que estaba retenido por la memoria. 'El gato *sabe* dónde se le da de comer'. Si usted le da de comer una vez a un gato callejero en su casa, ya no será fácil poder deshacerse de dicho gato, siempre lo tendrá en su casa esperando la porción que le corresponde.

10. Cfr. Zubiri, Xavier, *Cinco lecciones de filosofía*, Alianza Editorial, Madrid 2002, p. 21.

Algo de esto ocurre con la abuela que receta acetaminofén para los malestares de la gripe. La abuela recuerda que Juan Pérez, cuando estuvo enfermo de la gripe tomó acetaminofén y ello disminuyó los malestares; desconoce la estructura química de la acetaminofén; ella lo único que está esperando son unos resultados, una determinada respuesta. Lo que Aristóteles denominó experiencia, yo puedo denominarla estímulo, y si lo único que espero al tomar la acetaminofén es la respuesta, puedo perfectamente llamarla situación estímulo y así como el 'calor calienta', del mismo modo la 'acetaminofén cura'.

Pero los hombres y mujeres no sólo nos relacionamos de ese modo con las cosas. La acetaminofén cura, precisamente por ser acetaminofén, es decir, por la estructura química de dicho fármaco; pero eso quien lo sabe es el *tekhnites*, son caracteres de ella. Es una estructura que pertenece a la acetaminofén y que por ello alivia los malestares de la gripe. El aprehenderlo de este modo, Zubiri dice que se ha aprehendido aquello que las cosas son, es decir, en ser reales. Se ha descubierto nada más pero nada menos que la realidad: la aprehensión humana es aprehensión de realidad.

Pero no hay que olvidar que a este hallazgo Zubiri lo llama formalidad de realidad, que apunta, de alguna manera, no tanto al contenido de las cosas, en nuestro caso, a lo que hemos denominado estructura de la acetaminofén, sino al modo como queda en la aprehensión, a su formalidad, o como dice Zubiri en el texto, realidad. Ello explica que, en el texto que comentamos, se haga referencia, casi hasta irritarnos, al 'quedar'.

Voy a recurrir a Diego Gracia, que resume con precisión lo que entiende Zubiri por realidad: "Realidad [...] no designa las cosas del mundo tal como existen 'allende' mi aprehensión e independientemente de ella, sino la formalidad como las cosas se me actualizan 'en' la aprehensión como 'en propio' o 'de suyo'. Nada tienen que ver los planteamientos de Zubiri, pues, con los propios del realismo ingenuo. Realidad es la formalidad como las cosas se me actualizan 'en' la aprehensión humana, sean ellas lo que quieran allende la aprehensión, o simplemente no sean". (VV 133).

Faltaría para concluir esta parte, preguntarnos cómo quedan determinados en la aprehensión de realidad, los momentos que constituyen a la impresión. Y Zubiri piensa que quedan como afección real, formalidad de realidad y finalmente, fuerza de realidad. Por lo tanto se trata, en el caso humano, de impresión de realidad. Zubiri comenta al respecto: "cuando lo aprehendido es realidad, entonces la impresión sensible es precisa y formalmente lo que he llamado *impresión de realidad*". (IRE 63)

Pero de dicha impresión dice que se trata de lo que él denomina aprehensión primordial de realidad; ¿qué es exactamente lo que aprehendemos?

Evidentemente no se trata de una impresión cualquiera, sino que se trata de la aprehensión de la realidad: ¿en qué coincide un gato, una silla, un astro y un ser humano? Coinciden en que son reales. Pero la aprehensión no recae en lo que podríamos llamar lo concreto de lo real, sino, y utilizando un termino muy poco preciso, en la realidad en general, aquello que hace real a los objetos en cuestión.

Pero esto hay que entenderlo adecuadamente. No es que a partir de lo real de cada cosa inferimos lo que aquí he llamado realidad general, sino que se trata de una aprehensión directa. No se trata de tener la aprehensión de un concepto, que como todos sabemos tiene el peligro de sustituir a lo real, porque si de concepto quiere hablarse, entendido según el modo en que se entendió a lo largo de la filosofía incluida la filosofía kantiana, a saber, como re-presentación, habría que decir que lo que tenemos es la presentación de la cosa real.

Pero además, el autor dice que la aprehensión es inmediata, estamos en la presencia misma de la realidad, es la realidad la que se nos hace presente en la cosa real.

Finalmente, se nos dice que esa aprehensión es unitaria, observación que es de vital importancia, incluso, por el modo mismo en el que aquí he procurado entender el texto zubiriano. Por el modo como he procedido, pareciera que, por un lado esta la cosa real y, por otro, la realidad, como una especie de envolvente de las cosas reales. Se trata de una comprensión que distorsiona el pensamiento que comentamos, porque la realidad no existe allende la cosa real, sino que se trata de una sola y única aprehensión por aquellos caracteres, es decir, por tratarse de una aprehensión directa, inmediata y unitaria. Nuestro autor la llama aprehensión primordial de realidad, y la expone del modo como sigue:

"En esta aprehensión aprehendemos, pues, impresivamente la realidad de lo real. Por eso la llamo *aprehensión primordial de realidad*. En ella la formalidad de la realidad está aprehendida *directamente*, no a través de representaciones o cosas semejantes. Está aprehendida inmediatamente, no en virtud de otros actos aprehensivos o de razonamientos del orden que fuere. Está aprehendida *unitariamente*, esto es lo real, pudiendo tener y teniendo, como generalmente ocurre, una gran riqueza e incluso variabilidad de contenido, este contenido es, sin embargo, aprehendido unitariamente como formalidad de realidad pro indiviso [...] En la unidad de estos tres momentos [...] es en lo que consiste el que la formalidad de lo real esté aprehendida en y *por sí misma*". (IRE 65)

Otros de los rasgos de dicha aprehensión de realidad es su exclusividad, que Zubiri comenta en los siguientes términos:

"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" (IRE 78)

Voy a recurrir a un ejemplo que proviene del ámbito de la teología cristiana para explicar en qué consiste el momento de 'exclusividad'. Que yo sepa la única religión que confiesa que Jesús es Dios, es la religión cristiana. Desde esta perspectiva podemos establecer la siguiente proposición: 'es exclusivo de la religión cristiana confesar que Jesús es Dios'. No significa que dicha religión se agote únicamente en esta confesión, sino que no hay otra religión que lo haga.

Si nos centramos en la filosofía que nos ocupa, sólo la intelección aprehende las cosas como reales; por lo tanto cualquier otra realidad animal, o realidad electrónica, si carece de intelección estará imposibilitada de aprehender una cosa como real. Este punto es importante para dialogar tanto con algunos biólogos que hablan de inteligencia animal como con algunos ingenieros que hablan de inteligencia artificial. Según nuestro pensador, aprehender realidad es algo exclusivo del inteligir.

Se me ocurre una imagen arquitectónica para explicar en qué consiste el momento de 'elementalidad' de la que habla Zubiri. Si pensamos en un edificio, la seguridad de dicha construcción estriba, precisamente en sus cimientos; un ingeniero, no está interesado en construir solamente algo que tenga tal o cual forma, sino que eso que tiene dicha forma, tiene que estar completamente seguro. Por lo tanto, todo lo demás que se pueda construir estará apoyado en los cimientos que dicha construcción tiene. En ese sentido ese primer paso es el paso elemental en la construcción.

Lo elemental no hace referencia a simple, en el sentido de no importante, o, más filosóficamente, a indivisible, sino que hace referencia a que todo lo demás sólo puede realizarse apoyado en él; por ello es elemental. Volviendo a nuestro autor, la aprehensión de realidad es lo elemental, todo lo demás que 'pueda' hacer la intelección tendrá como apoyatura aquella aprehensión elemental.

Se ha dicho que los hombres hemos perdido viabilidad biológica. Es sorprendente cómo los animales a los pocos días de nacidos, pueden ver, caminar, etc.; en cambio los hombres requieren de un largo cuidado que los capacita para responder a la situación en la que están. Sin embargo, por muy ricas y variadas que puedan ser las respuestas animales, son respuestas que tienen un umbral biológico preciso, y los animales jamás podrán rebasar tales límites. Desde esta perspectiva los animales están enclasadados. No ocurre lo mismo con los seres humanos. Los hombres para ser viables como

hombres, para realizarse como hombres, no tienen más remedio que aprehender las cosas como reales. Es decir, lo que hace que los hombres seamos hombres, es el hecho de estar forzados a aprehender las cosas como reales. Por ello nuestro autor piensa que la aprehensión de realidad es el acto radical del inteligir. Por ello en *Sobre el hombre*¹¹ establece que la índole de la inteligencia es aprehender¹² las cosas como reales. Lo que hace que la inteligencia sea inteligencia, es aprehender las cosas como reales.

Diego Gracia ha dicho, que el problema que Zubiri se ha planteado pudo haber sido resuelto atendiéndolo directamente. Es lo que llamó vía corta. Sin embargo, por tratarse de una cuestión de la que no ha sido ajena la Historia de la Filosofía, Zubiri se vio forzado a abordarlo en cercanía de ella. Esto explica el talante filosófico de Zubiri. Este pensador pretende hacer pura filosofía y para hacerla, sus referentes son los mismos filósofos.

Del texto que comentamos pueden hacerse varias observaciones. La primera es que el problema que está intentando resolver fue expuesto a la pilastra filosófica por los primeros pensadores griegos. Es decir, es un problema que fue planteado desde Parménides, y el tratamiento que aquellos pensadores le dieron decantó toda la filosofía posterior.

En segundo lugar, esa dirección dada por la filosofía griega, no respondió adecuadamente dicho problema, sino que más bien contribuyó a lo que Zubiri denomina dualismo entre sentir e inteligir.

En tercer lugar, rigurosamente hablando, la filosofía no se hizo cuestión ni de qué sea sentir y ni de qué sea inteligir. Entonces el resultado fueron, dos polos: por un lado el sentir y por el otro el inteligir, y no saber con exactitud qué son.

Finalmente, y en cuarto lugar, Zubiri establece que no se trata de dos actos conclusos en sí mismos, sino de un solo acto: impresión de realidad. Y observa lo siguiente:

"La impresión de realidad es un hecho que es menester destacar contra el dualismo clásico. La intelección sentiente es un hecho. En cambio, el dualismo entre inteligir y sentir es una conceptualización metafísica que deforma los hechos". (IRE 85)

11. La cita es la siguiente: "la aprehensión de algo como realidad no sólo es el acto elemental y el acto exclusivo de la inteligencia, sino que es su acto radical, esto es, la aprehensión de algo como real es el punto preciso en que surge la intelección en cuanto tal" Zubiri, Xavier, *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Madrid 1998, p. 28.

12. Vale la pena recordar aquí que no se está utilizando el término inteligencia como facultad. Zubiri ha dicho que "En todo este libro me referiré [...] a la 'intelección' misma, y no a la facultad de inteligir, esto es, a la inteligencia. Si a veces hablo de 'inteligencia', la expresión no significa una facultad sino el carácter abstracto de la intelección misma". (IRE 20)

Para Zubiri, lo que él denomina intelección sentiente es un hecho. Es decir: en el mismo hecho de sentir, por ejemplo, el calor, siento que ese calor es real. Lo real del calor se me presenta en el sentir, porque si en el sentir no fuera envuelto su momento de realidad, no veo de dónde podría sacarlo la inteligencia, digamos, sin complicaciones ulteriores, que es lo mismo sentir y realidad. Pero esta realidad se nos actualiza de una diversidad de modos, tantos como sentidos poseemos.

Zubiri hace referencia a por lo menos once sentidos. No voy a hacer un listado de todos ellos; lo que me interesa dejar establecido es que cada uno de dichos sentidos nos hacen presente la realidad, la riqueza de la realidad. Zubiri comenta al respecto:

"La intelección sentiente [...] consiste en aprehender las cosas en impresión de realidad. Ahora bien, esta impresión de realidad nos viene dada por distintos sentidos". (IRE 99)

Lo que los sentidos sienten es la realidad, la realidad nos está presente en los sentidos, y esto hay que mantenerlo taxativamente. Hay un elemento respecto a estos sentidos de suma importancia que no debemos pasar desapercibido, y que Diego Gracia se ha encargado de recordárnoslo:

"Tal es la riqueza de la impresión de realidad, y por tanto de la inteligencia sentiente. Esta consiste [...] en la actualidad, y los once sentidos descritos son modos de actualidad intelectual, es decir, modos de intelección esencialmente irreductibles entre sí, hasta el punto de que la falta de algunos de ellos no sólo supone la pérdida de algunos 'contenidos' o cualidades [...] sino, lo que es más grave, la pérdida de un modo de 'formalidad' de realidad, por tanto, de un modo de actualizar lo real". (VV 137)

El elemento al que me refiero es la irreductibilidad de los distintos sentidos a los que también Gracia hace referencia. Esto es importante señalarlo dado que está en juego la realidad.

Zubiri habla de once sentidos y en ellos reside la riqueza de la impresión de realidad; en el caso que ignoremos alguno de ellos, o reduzcamos unos a otros, estaremos recortando nada más, pero nada menos, que la realidad, estaremos perdiendo realidad.

Esta realidad está actualizada en la intelección. Frente a lo cual habrá que preguntarse ¿qué añade la intelección a la realidad? Veamos cómo soluciona Zubiri esta dificultad:

"la verdad primaria y radical de la intelección sentiente no se identifica con la realidad, pero no añade a lo real nada distinto a su propia realidad. Lo que añade es esa especie de ratificación según la cual lo aprehendido como real está presente en su aprehensión misma: es justo ratificación del 'de suyo', ratificación de la realidad propia. Ratificación es la forma primaria y radical de la verdad de la intelección sentiente. Es lo que yo llamo *verdad real*". (IRE 233)

Voy a recurrir a un ejemplo de la vida económica para explicar este complicado tema zubiriano. Jon Sobrino, en un artículo publicano en Teoría y Praxis 3, anotó:

"1,300 millones de seres humanos tienen que vivir con menos de un dólar al día -es la pobreza en términos absolutos. Y por lo que toca a la pobreza en términos relativos, la relación entre ricos y pobres, esencial para saber si hay o no fraternidad, es absolutamente *intolerable*. La Organización de las Naciones Unidas hizo un estudio en 1960, en el que el PNUD constató que la relación entre ricos y pobres era de 1 rico por cada 30 pobres [...], en 1990 la relación era de 1 a 60, y en 1997 era de 1 a 74 [...] el hecho es *impúdico*, pero es además *insultante*"¹³

La realidad es que la relación entre ricos y pobres es cada vez mayor, pero es evidente que dicha realidad se ha aprehendido por los sentidos, a ello apuntan los subrayados que hice de la cita de Sobrino. Intolerable, impúdico, insultante, son términos que describen el malestar generados por dicha realidad, así se ha aprehendido dicha realidad.

Pero dicho en estos términos también es evidente que la realidad no se identifica con la intelección, no es que sea lo mismo inteligir que realidad, aunque no tengamos otro acceso a esa realidad más que la sensibilidad.

También es evidente que los términos utilizados por Sobrino no añaden nada a la realidad. La última relación por él constatada fue de 1 a 90 y esta no variará por muchos términos como impúdicos, etc., que pueda utilizar.

Pero una vez constatado esto, hay que señalar enérgicamente, que tampoco la deforma, sino que lo que hace es que queda, según Zubiri, ratificada, la verdad de la intelección es ratificación de la realidad, no agrega nada, lo que hace es ratificarla. Pero ¿cómo hay que entender la ratificación?

En la intelección sentiente la realidad queda como realidad. En la intelección sentiente la realidad se aprueba como realidad, y por ello tiene razón nuestro

13. Jon Sobrino, Teoría y Praxis 3, Universidad Don Bosco, San Salvador, 2004, pág. 84. Los subrayados son míos.

autor al llamarla *verdad real*. Pero es el mismo Zubiri el que nos pone en la pista de la comprensión más adecuada de dicho término¹⁴. Al respecto comenta:

"la ratificación misma no es un carácter amorfo, por así decirlo, sino que en cada caso hay un modo propio de ratificación. La totalidad se ratifica en riqueza según un modo propio de ratificación: la manifestación [...] La cosa manifiesta la riqueza de todas sus notas. La realidad es coherente, y se ratifica en un 'qué' según un modo propio de ratificación: es la firmeza. Lo que llamamos 'qué' de una cosa es justo aquello en que ésta consiste y, por tanto, le da su firmeza propia: es hierro, es perro, etc. El modo como esta coherencia se ratifica es, pues, justamente la firmeza: lo real tiene la firmeza de ser un 'qué'. Finalmente, la realidad durable se ratifica en estabilidad según un modo propio, la constatación. La constatación no es aprehensión de un hecho: es un modo de ratificación, es la aprehensión del 'estar siendo'. (IRE 240-1)

Como está establecido en la nota 13 al pie de página, la realidad tiene una triple dimensión: totalidad, coherencia y duratividad. Por lo tanto, se ratifica en cada una de estas dimensiones.

Si la realidad está presente como totalidad, se ratifica como manifestación, queda en la intelección como manifestación. Claro, este término nos recuerda el modo como los griegos entendieron fenómeno, lo que se muestra en la percepción sensible y *luego* en la conciencia, y se contrapone a una cosa en sí, que no se manifiesta¹⁵. Kant, posteriormente defenderá la idea que lo que conocemos son fenómenos. Pero no es en esta idea de manifestación en la que está pensando nuestro autor, porque aquella idea en lo que nos hace pensar es en la cosa allende la aprehensión, y lo que Zubiri establece es que se trata de una manifestación en la intelección, queda como manifestación en la intelección.

La realidad como coherencia se ratifica como firmeza. Es según esta ratificación que aprehendemos -esta cosa como libro, aquella otra como puerta, etc.- lo que queda como firmeza.

Finalmente, la realidad es durable y se ratifica como constatación. La realidad se ratifica en su dinamicidad, en su constante estar dando de sí, en su estar siendo.

14. Para que entendamos adecuadamente la exposición zubiriana es importante recordar lo que previamente había señalado: "En la verdad real, es la realidad la que en y por sí misma está verdadeando en la inteligencia, es decir, es la realidad la que directamente, inmediatamente y unitariamente está dando su verdad a la intelección. Esta realidad tiene estructuralmente [...] tres dimensiones: totalidad, coherencia, duratividad. Pues bien, la ratificación de cada una de estas dimensiones es una dimensión de la verdad real". (IRE 239)

15. Brugger, Walter, Diccionario de filosofía, Editorial Herder, Barcelona 1983, p. 247.

Tales son las tres dimensiones de la ratificación de lo real, y por tanto de la verdad real. La dificultad en entenderla lo mejor posible, podría hacer pensar que se trata de una mera sutileza de la filosofía zubiriana. Sin embargo es central en el tratamiento que hace de esta verdad que ha llamado real. Zubiri dice al respecto:

"La ratificación es la fuerza de imposición de la impresión de realidad. La ratificación es la fuerza de la realidad en la intelección. Y como esta intelección impresiva es mera actualización, resulta que no somos nosotros los que vamos a la verdad real, sino que la verdad real nos tiene por así decirlo en sus manos. No poseemos la verdad real sino que la verdad real nos tiene poseídos por la fuerza de la realidad [...] Toda forma de intelección ulterior a la intelección primaria y radical está determinada por lo real mismo: la determinación es entonces arrastre. Estamos poseídos por la verdad real y arrastrados por ella a ulteriores intelecciones". (IRE 242)

La intelección no es un receptáculo de verdades, quien tiene verdad es la realidad. Por lo tanto no es que nosotros poseamos verdades. Quien posee verdad es la realidad, y como la impresión de realidad tiene una fuerza de imposición, al imponérsenos, se nos impone en su verdad. Desde esta perspectiva se entiende que Zubiri diga que estamos poseídos por la verdad.

OBRAS CONSULTADAS.

Gudiel García, HC., La fe según Xavier Zubiri. Una aproximación al tema desde la perspectiva del problema teológico del hombre, TG. Teol 136, Roma 2006.

Zubiri, Xavier, Cinco lecciones de filosofía, Alianza Editorial, Madrid 2002.

Zubiri, Xavier, Sobre el hombre, Alianza Editorial, Madrid 1998.

Zubiri, Xavier, Inteligencia y Logos, Alianza Editorial, Madrid 1982.

Ellacuría, Ignacio, Escritos Filosóficos, III, UCA Editores, San Salvador 2001.

Brugger, Walter, Diccionario de filosofía, Editorial Herder, Barcelona 1983.

Gracia, Diego, Voluntad de verdad, Labor Universitaria, Barcelona 1986.