

LA «INTELIGENCIA SENTIENTE» Y LA «RAZÓN SENSIBLE». ZUBIRI, KANT Y LA INTERPRETACIÓN HEIDEGGERIANA DE KANT

Juan José Sánchez Álvarez-Castellanos.
Universidad de Puerto Rico. Recinto de Mayagüez

Resumen: El autor de este artículo compara dos teorías relativas a la relación entre la sensibilidad y el entendimiento: la del filósofo español Xavier Zubiri y la de Immanuel Kant. Además, tras analizar la lectura heideggeriana de la *Crítica de la razón pura*, el autor llega a la conclusión de que la teoría de Kant es similar a la de Zubiri en ciertos aspectos fundamentales.

Abstract: The author of this article compares two theories concerning the relationship between sensibility and understanding: that of the Spanish philosopher Xavier Zubiri and that of Immanuel Kant. Furthermore, after analyzing Heidegger's reading of the *Critique of Pure Reason*, the author comes to the conclusion that Kant's theory is similar to Zubiri's in a number of fundamental aspects.

1. Introducción

Zubiri nos ofrece, con su teoría de la inteligencia sentiente, una concepción del conocimiento humano que, en su opinión, rompe radicalmente con la tradición filosófica occidental. Puesto que se trata de una tesis novedosa, pienso que sería interesante compararla con la de otro autor de dicha tradición. He escogido a Kant porque, con su propuesta de la síntesis entre la sensibilidad y el entendimiento, parece que «roza» la tesis de Zubiri, como él mismo reconoce, aunque rechaza (*PFMO*, 335. Véase la bibliografía para las abreviaturas empleadas). He creído interesante traer también a colación, en su momento, la interpretación que hace Heidegger de la *Crítica de la Razón Pura*. La idea se debe al propio Zubiri, quien, en una de sus escuetas referencias históricas, nos dice que su tesis de la inteligencia sentiente no es la síntesis kantiana, pese a que algunos de sus intérpretes, como Heidegger, llegan a afirmar que puede hablarse en Kant de una «razón sensible», interpretación que, por lo demás, Zubiri considera insostenible («NIH», 351). Sin duda, puede parecer paradójico que emprenda un análisis histórico siguiendo dos vías que Zubiri, buen conocedor de la historia de la filosofía, excluye taxativamente: Kant, y la interpretación que de la *Crítica* ofrece Heidegger. Pero no trato de demostrar, ni mucho menos, que se puede hablar en Kant de un antecedente de la inteligencia sentiente. Mi interés es más sencillo: deseo poner de manifiesto, simplemente, un núcleo fundamental de problemas que, en mi opinión, son comunes a ambos autores, Zubiri y Kant. Con ello, voy un poco más allá de los contactos esporádicos, por lo general

negativos, que mantiene Zubiri con estos y otros autores de la tradición filosófica occidental, especialmente en su trilogía sobre la inteligencia. Intento, así, sacar a la luz una relación más positiva, que fue la que, sin duda, debió mantener Zubiri con dichos autores, como se aprecia en sus estudios históricos.

2. *El texto de Zubiri que da origen a este trabajo*

Recordemos, como luego explicaremos más detalladamente, que, para Zubiri, la sensibilidad y la inteligencia son dos potencias que, en unidad de codeterminación, constituyen una única facultad, que llama *inteligencia sentiente*. Esta facultad produce un solo y único acto, el *inteligir sentiente*, cuyo modo primario y radical de intelección denomina *aprehensión primordial de realidad*.

Sólo en contadas ocasiones se detiene Zubiri a considerar expresamente los posibles antecedentes de su teoría de la inteligencia sentiente, y cuando lo hace, destaca siempre que, aunque siempre se ha buscado una unidad entre sensibilidad e inteligencia, nunca se ha llegado a hablar, sin embargo, de una unidad tan radical como la que él propone. En *Inteligencia sentiente* ofrece sólo algunas referencias aisladas (cfr. *IS*, 79, 81, 91, 129-30, etc.), por lo que es preciso acudir a otros escritos suyos en donde presta mayor atención a la historia occidental (cfr., por ej., *PFMO*, Conclusión). La referencia más explícita que conozco, o por lo menos la más sugestiva y que ha dado pie al presente trabajo, la he encontrado en un artículo suyo, «Notas sobre la inteligencia humana», en donde señala tres posibles vías de interpretación histórica que luego descarta: Aristóteles, Kant y Husserl. Aunque me voy a centrar en Kant, creo interesante reproducir el texto completo:

«Que no existe sino un solo y mismo objeto es algo que con razón viene afirmándose desde Aristóteles hasta nuestros días frente a todo dualismo platónico o platonizante (...) Esta mismidad del objeto sentido e inteligido envuelve innegablemente para ser aprehendido en su mismidad alguna unidad en el acto aprehensor mismo. Esta unidad consistiría en que ambos, el sensible y el intelectual, son conocimientos, son actos cognoscitivos. El intelecto es cognoscitivo porque conoce y juzga lo que los sentidos aprehenden, y el acto de sentir es también un conocimiento intuitivo, una *gnosis*. Son los dos modos de conocimiento. En su virtud, el propio Aristóteles atribuyó a veces caracteres noéticos al sentir.»

Kant va más lejos: ni sentir ni inteligir son actos cognoscitivos, sino que la inteligencia y la sensibilidad son dos actos que producen por coincidencia un solo conocimiento, caracterizado por esto como sintético. Husserl amplía estas consideraciones; sentir e inteligir serían dos actos que componen el acto de conciencia, el acto de «darme cuenta-de» un mismo objeto. Esta unidad del objeto permitió alguna vez a Husserl hablar de «razón sensible», expresión utilizada a su vez por Heidegger para una exposición (por lo demás insostenible) de la filosofía de Kant. («NIH», 351)

Como es obvio, el sentido exacto de este texto sólo puede descubrirse a la luz de la propia concepción zubiriana de lo que sea el inteligir sentiente. Pero no cabe duda que Zubiri es bien explícito al respecto: no encontramos en la historia de la filosofía una propuesta como la suya; en todo caso, lo único que observamos es una cierta coincidencia terminológica que, por lo demás, es aislada («a veces», nos dice en el caso de Aristóteles¹; «alguna vez», en el caso de Husserl; y «a lo que parece» de Heidegger).

Voy a pasar, entonces, a exponer qué es, exactamente, lo que nos propone Zubiri con su teoría del inteligir sentiente, y veremos, entonces, lo que nos propone Kant. En el caso de Zubiri, me voy a centrar, sobre todo, en su trilogía *Inteligencia sentiente*, una obra salida de su propia pluma (no es ninguna transcripción de cursos orales) casi al final de su vida, con la intención expresa de exponer las líneas generales de su pensamiento al respecto. Cuando lo vea preciso, haré referencia también a otros escritos suyos. En el caso de Kant, me voy a centrar en la *Crítica de la Razón Pura*. Como he advertido al comienzo, me ha parecido interesante traer a colación la propia lectura que Heidegger hace de la *Crítica*, y ha sido el propio Zubiri el que nos hace la sugerencia. Sin duda, se refiere Zubiri, pues no menciona la fuente, a *Kant y el problema de la Metafísica*, en donde nos dice Heidegger, interpretando lo que en su opinión es el verdadero planteamiento de Kant, que, efectivamente, cabe hablar de una auténtica razón sensible (*sinnliche Vernunft*)², expresión que, como veremos, utiliza Heidegger con un sentido más radical del que, a simple vista, podría parecer.

Comenzaré mi comparación justificando el punto de vista que he adoptado, que no es otro que el que mantiene Zubiri en su trilogía.

3. El punto de vista que adopta Zubiri

Zubiri advierte en *Inteligencia sentiente* que su exposición intenta restringirse a un análisis riguroso de los hechos, un estudio de los actos de inteligir, y no de las facultades o, como afirma, de las estructuras humanas, ya que eso pertenece al nivel de las conceptualizaciones teóricas y metafísicas. La pregunta fundamental que inspira su trilogía, especialmente el primer volumen, sería la siguiente: ¿cuál es la índole

¹ Por lo que se refiere a Aristóteles, encontramos, efectivamente, lo siguiente. En *De Anima*, III, al final del capítulo X y comienzos del XI, nos habla de una fantasía racional y deliberativa (*logistiké* y *bouletiké*), además de una fantasía sensitiva (*aisthetiké*). También, antes, en el capítulo 5 del mismo libro III, nos habla de un *noús pathetikós*, entendimiento corruptible; o por último, por aludir los casos más conocidos, se podría citar aquel texto de los *Segundos Analíticos* (II, 19 (100 a 4-100 b 5) donde nos dice el Estagirita que la sensibilidad se eleva también hasta lo universal. Estos y algunos otros textos de Aristóteles han dado pie a hablar precisamente de la cogitativa, la facultad sensitiva en donde culmina la sensibilidad humana y que, en palabras de Santo Tomás, puede decirse que es en cierto modo inteligente y racional, en tanto que participa de las facultades superiores.

² Utilizamos la versión original: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Francfort del Meno, 1973 (4a. ed. ampliada), pág. 166. En adelante utilizaré la abreviatura *KPM*. Las traducciones de éste y los restantes textos de Heidegger que citemos en este artículo son mías.

le de aquel acto radical, primario, del conocimiento específicamente humano, mediante el cual el hombre se instala en lo real?

Zubiri no abandona, sin embargo, la «conceptualización metafísica» de los hechos, al menos en *Inteligencia sentiente*, aunque relega el tratamiento de las facultades cognoscitivas a un Apéndice (*IS*, 89-97). Allí nos dice, simplemente, que sólo cabe hablar de una única facultad cognoscitiva, la inteligencia sentiente, y que podría identificarse con la estructura cognoscitiva humana en su totalidad: el hombre poseería, ante todo, una facultad de inteligir sentiente, la cual llevaría a cabo los distintos actos aprehensivos que, bien eran atribuidos tradicionalmente en exclusiva a la sensibilidad, bien a la inteligencia, bien a la cooperación (por decirlo de alguna manera) de ambas. Para comprender mejor su teoría de las «facultades» del conocimiento, habrá que remitirse a otros escritos (por ejemplo, *La estructura dinámica de la realidad; Sobre el hombre*). Es cierto que lo que entiende Zubiri por «facultad» no responde exactamente a la idea clásica de «facultades» (Zubiri llamará a éstas «capacidades» o «potencias»), pero, hechas las salvedades terminológicas, es claro que, al menos en los escritos publicados hasta el momento, no encontramos en sus trabajos una psicología racional al estilo clásico, es decir, una descripción prolija de las diferentes facultades (o capacidades cognoscitivas) y de los respectivos actos y objetos: sensación, percepción, imaginación, memoria, etc. Su interés en *Inteligencia sentiente* se centra, más bien, en una descripción fenomenológica (en el sentido amplio del término) del inteligir humano.

Vamos a adoptar, pues, este punto de vista para revisar su planteamiento y utilizaremos el mismo esquema para hablar de Kant, de manera que se haga más fácil la comparación. Comenzaremos, por tanto, exponiendo cuál es el planteamiento de los «hechos» en Zubiri y Kant y, posteriormente, vamos a analizar cuál es la explicación o conceptualización «metafísica» que cada uno propone para explicar aquellos «hechos». Va a ser en este último apartado en donde saldrá a colación la interpretación heideggeriana de Kant.

4. El planteamiento de los hechos en Zubiri: el inteligir sentiente

Zubiri aborda el conocimiento específicamente humano a partir del estudio del conocimiento animal, por varios motivos, que expondremos a continuación, pero que conviene adelantarlos. En primer lugar, porque entiende por inteligir una modalidad cognoscitiva exclusivamente humana, irreductible al conocimiento animal (meramente sensible o estímulo), pero que, por ello mismo, sólo se explica bien si se especifica cómo y en qué se opone al puro sentir animal. En segundo lugar, porque, pese a las diferencias, el inteligir pertenece, con toda propiedad, a las propias estructuras físicas y fisiológicas del animal humano.

El dato fundamental del que hay que partir, según Zubiri, es el hecho de que conocer no es sino darme cuenta de que algo me está presente. Zubiri prefiere llamar a este hecho, la *aprehensión* (*IS*, 23), y sentir e inteligir, como veremos, no serán, entonces, sino dos modalidades de aprehensión (*conocer* será, más bien, una

modalidad de intelección). Hecha esta precisión terminológica, expondremos su planteamiento siguiendo el mismo esquema que nos propone:

1. Qué es la aprehensión sensible.
2. Cuáles son los modos de aprehensión sensible.
3. En qué consiste formalmente la aprehensión intelectual.
4. Cuáles son los modos de intelección.

4.1. La aprehensión sensible

Sentir es un proceso estrictamente unitario, que consiste en la unidad intrínseca y radical, indisoluble, de tres momentos: *suscitación*, *modificación tónica* y *respuesta*.

La *suscitación* es el primer momento, y desencadena todo el proceso sentiente. No se trata de una mera excitación como, por ejemplo, la que provoca una contracción muscular, pues observamos que lo que determina la acción animal no es una mera excitación funcional, sino la percepción de una presa, por ejemplo, y para dicha percepción se requiere el juego de las estructuras todas del animal. Lo mismo ocurre con el tercer momento, la *respuesta*, que no es una mera reacción, pues depende de numerosos factores, entre ellos de lo aprehendido en el primer momento. La *modificación tónica*, que es el momento intermedio, es la modificación que produce la suscitación sobre ese estado o tono vital en el que se encuentra el animal.

Como lo que determina el proceso sentiente es la estructura formal del primer momento, la suscitación o aprehensión de lo suscitante, es justo llamar a esta aprehensión el sentir en cuanto tal, afirma Zubiri. Esta aprehensión tiene entonces dos dimensiones: una dimensión por así llamarla dinámica, en tanto que desencadena del proceso sentiente, hasta acabar en la respuesta; y una dimensión formal. Zubiri va a centrarse, en lo sucesivo, en la estructura formal misma de la suscitación, al punto que, a pesar de que nos acaba de decir que el sentir es un proceso unitario formado por estos tres momentos, va a utilizar este término para hablar, básicamente, del primero. *Sentir*, entonces, será, en adelante, sinónimo de «aprehensión de lo suscitante». Pues bien, esta aprehensión consiste formalmente en *impresión*.

La impresión está formada por tres momentos constitutivos: la *afección*, la *alteridad* y la *fuerza de imposición*. La *afección* viene a ser lo que, sin entrar en mayores precisiones, suele denominarse impresión sensible: por ejemplo, color, sonido, temperatura, etc. El tercero, la *fuerza de imposición*, consiste en la intensidad con que la nota presente en afección se impone al sentiente considerado como un todo. Lo más importante que debemos destacar de estos tres momentos, para el tema que nos ocupa, es el segundo, la *alteridad*, pues va a ser aquello que especifique los distintos modos de aprehensión sensible. El concepto de *alteridad* expresa el hecho de que lo aprehendido en impresión no consiste meramente en un determinado contenido, dado en afección, sino en un contenido que *queda* ante el aprehensor como algo *otro* (*alter*). No se trata de que se aprehenda otra cosa (por ejemplo, una cualidad sensible, como el verde), sino de otra cosa que es aprehendida, precisamente, en tanto

que otra, es decir, queda en la aprehensión con una cierta independencia o autonomía respecto del sentiente. Zubiri llama a este modo de quedar, la *formalidad*. De este modo, podemos definir la impresión como «la presentación de algo *otro* en afección» (IS, 32). Ambos momentos, contenido y formalidad, poseen una unidad intrínseca y radical: la formalidad modula el contenido, constituye precisamente la unidad del contenido sentido; pero, a su vez, el contenido modula la formalidad misma. Según Zubiri, son las propias estructuras del viviente las que formalizan los contenidos de una u otra manera, proceso que llama, por eso mismo, *formalización*.

4.2. *Modos de aprehensión sensible.*

Existen dos modos de aprehensión sensible, que se distinguen por los modos de formalización: *aprehensión de estimulación* y *aprehensión de realidad*.

El primer modo ocurre cuando la impresión es de tal carácter, que no consiste más que en determinar el proceso sentiente. «Cuando esta afección estímúlica es *meramente* estímúlica, esto es, cuando no consiste sino en ser suscitante, entonces esta afección constituye lo que llamaré afección del mero estímulo en cuanto tal. Es lo que llamo aprehender el estímulo estímúlicamente» (IS, 49). En dicha aprehensión la nota es aprehendida como *otra*, pero en tanto en cuanto su alteridad consiste solamente en suscitar una determinada respuesta.

Ahora bien, las mismas notas aprehendidas por el animal estímúlicamente, presentan en el hombre una formalidad distinta: las notas quedan como siendo algo *en propio*, *de suyo*, es decir se trata de unas notas que pertenecen, por decirlo así, a la índole de la cosa misma aprehendida. Esta forma de quedar, es decir, esta *formalidad*, es lo que Zubiri denomina *realidad*:

«En la aprehensión de realidad la nota es “en propio” lo que es. En la estimulación, en cambio, el calor —por ejemplo— 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 al igual que calentaba en el anterior modo de aprehensión, sin embargo queda ahora como 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.»» (IS, 56)

No se trata, por tanto, de que a la impresión de un contenido determinado, por ejemplo de rojo, se le añada otra impresión más, la de realidad. Contenido y formalidad van a una: la impresión sensible es siempre y sólo contenido *en* formalidad. No hay dos impresiones, una de contenido y otra de realidad, sino una única impresión: impresión de realidad sentida, o lo que es lo mismo, realidad en impresión.

4.3. En qué consiste formalmente la aprehensión intelectual

«Así como el primer momento, el momento de impresión, califica el acto aprehensor como acto de sentir, nos dice Zubiri, así también el momento de realidad califica de modo especial a dicho acto aprehensor: como aprehensión de realidad este acto es formalmente el acto que llamamos *inteligir*» (IS, 77). Este aprehender algo como real es un acto exclusivo, elemental y radical de la inteligencia. Exclusivo, porque estimulación y realidad son dos formalidades distintas, y su distinción no es gradual, sino esencial. Elemental, porque todo otro acto intelectual está constitutiva y esencialmente fundado en el acto de aprehensión de lo real como real: es ese momento de versión a la realidad que aparece en todos los actos intelectuales. Radical, por último, porque está a la base, antes de toda aprehensión de estímulos: «La intelección surge precisa y formalmente en el momento de superación de la estimulación, en el momento de aprehender algo como real al suspender el puro sentir» (IS, 78).

Sentir e inteligir son justo los dos momentos de ese acto uno y unitario que es la impresión de realidad: «Pienso que en el hombre sentir e inteligir no son dos actos, cada uno completo en su orden, sino que son dos momentos de un solo acto, de una impresión una y única, de la impresión de realidad» (IS, 81). Esta unidad entre el momento de sentir y el momento de inteligir es una unidad formalmente estructural: es el sentir el que siente la realidad, y es el inteligir el que entiende lo real (cfr. IS, 84). Y es esto lo que denomina *sentir intelectual* o *intelección sentiente*:

«Inteligencia sentiente consiste en que el inteligir mismo no es sino un momento de la impresión: el momento de la formalidad de su alteridad. Sentir algo real es formalmente estar sintiendo intelectivamente. La intelección no es intelección “de” lo sensible, sino que es intelección “en” el sentir mismo. Entonces, claro está, el sentir es inteligir: es sentir intelectual. Inteligir no es, pues, sino otro modo de sentir (diferente del puro sentir). Este “otro modo” concierne a la formalidad de lo sentido. La unidad de inteligencia y de sentir es la unidad misma de contenido y formalidad de realidad. Intelección sentiente es aprehensión imprevista de un contenido en formalidad de realidad: es justo la impresión de realidad. El acto formal de la intelección sentiente es, repito, aprehensión imprevista de realidad.» (IS. 84)

Afirmar que la intelección es *de* lo sensible (y no *en* lo sensible) supone, según Zubiri, una dualidad de actos: por una parte, los sentidos aprehenden algo y lo presentan a la inteligencia para que ésta también lo aprehenda. Sin embargo, esto no sería una inteligencia sentiente, sino una inteligencia *sensible* (recibe este nombre por razón de su objeto, pues por razón de su acto es lo que Zubiri denominaría *inteligencia concipiente*), y tal sería la tesis clásica. Pero «los sentidos, afirma tajantemente Zubiri, no dan lo sentido a la inteligencia, sino que están sintiendo intelectivamente» (IS., 84). Tal es la forma de salvar el dualismo que, según Zubiri, se ha dado siempre a lo largo de toda la historia de la filosofía.

4.4. Los modos de intelección

Es claro, nos dice Zubiri, que no es lo mismo oír un sonido que entenderlo, por ejemplo. Se entiende cómo y por qué el sonido es realmente como es. Por eso puede afirmarse que «entender es subvenir a un déficit de aprehensión de realidad» (IS, 249). Pero entonces, no se trata de entender si algo es real o no, sino de qué es ese algo que ya se ha aprehendido como real. Y como precisamente la esencia del inteligir consiste en aprehender algo como real, tal como ha insistido Zubiri, resulta que la esencia del entender está en inteligir, y no al revés, esto es, «inteligir es siempre y sólo aprehender realidad, y entender es solamente un acto especial de intelección, esto es, un acto entre otros actos de aprehensión de realidad. Los demás actos especiales de la inteligencia son actos para aprehender más y mejor la realidad, es decir, para inteligir mejor» (IS, 249). «A mi modo de ver, afirma en *Inteligencia y Razón*, no es lo mismo inteligencia y entendimiento. Llamo inteligencia a la capacidad de aprehender algo como real. Mil cosas hay que inteligimos, esto es, que aprehendemos como reales pero que no entendemos lo que realmente son» (IR, 341).

Según esto, observamos en la intelección de algo una dualidad. En primer lugar, tenemos la aprehensión de algo como real y meramente como real. Sobre esta aprehensión, en segundo lugar, cabe la posibilidad de preguntarse por lo que esa cosa es «en realidad», lo cual supone un enriquecimiento de lo que algo es en realidad (cfr. IS, 267). Por eso, en vez de haber contrapuesto Zubiri aprehensión sensible y entendimiento, ha definido el inteligir como mera actualización de lo real en inteligencia sentiente, y habla, más bien, de distintos *modos* de actualización de lo real: un modo primario, *aprehensión primordial* de realidad, y otros modos *ulteriores*, que serán el *logos* y la *razón*, o como también afirma, la *apertura campal* y la *apertura mundanal*, respectivamente. Al estudio de la aprehensión primordial está dedicado el primer volumen de *Inteligencia sentiente* (subtitulado: *Inteligencia y realidad*), y al estudio de los otros dos modos están dedicados, tal como rezan los títulos, los otros volúmenes: *Inteligencia y Logos* e *Inteligencia y Razón*. Zubiri explica de la siguiente forma lo que con esta distinta modalidad de la actualización de lo real nos quiere dar a entender:

«Entendemos lo que algo realmente es, es decir, el entendimiento presupone la inteligencia, porque la aprehensión de algo como real es justamente la inteligencia. Lo real así aprehendido, por ser respectivo lleva realmente a otras cosas reales tanto del campo como del mundo. Lo aprehendido mismo tiene un *contenido*, pero tiene también una *formalidad* de realidad, del “de suyo”. Esta formalidad es pues aprehendida en inteligencia sentiente. Pero su contenido es insuficiente. De ahí la necesidad de ir a lo que la cosa realmente es. No vamos a la realidad, sino a lo que realmente lo real es. La raíz de esta nueva intelección es, pues, la insuficiencia del contenido. Pero por lo que concierne a la formalidad de realidad, la aprehensión de realidad, la nuda inteligencia, tiene una prerrogativa esencial e inamisible. Desde el punto de vista de su contenido, la inteligencia está

parcialmente fundada en lo que el entendimiento haya averiguado. Pero desde el punto de vista de la realidad, el entendimiento está fundado en la inteligencia.» (IR, 342-343)

Subraya Zubiri que esos modos superiores de intelección, frente al modo primario, no son actos distintos, sino precisamente eso, *modos* superiores de intelección. «No se trata de “otra” intelección, sino de un modo distinto de la misma intelección. Es la primera intelección misma pero ulteriorizada, por así decirlo» (IS, 256). Vamos a profundizar algo más en lo que sea ese modo primario de intelección, que es el modo de aprehensión que nos interesa para el objetivo propuesto en este artículo.

Según Zubiri, no cabe duda que las cosas, para ser inteligidas, deben *actuar* en la intelección, pero lo que desea dejar claro es que lo aprehendido nunca es, precisamente, esa actuación, que concierne, por tanto, meramente a la producción de la intelección: «El propio momento intelectual entra en juego por complejísticas estructuras y, por tanto, por complejísticas actuaciones. Pero esto significa tan sólo que esta actuación delimita y constituye como inteligido el contenido real de la intelección. En cambio, en la intelección misma este contenido está tan sólo actualizado» (IS, 142). Si consideramos, entonces, el momento de actualidad en intelección, es decir, la manera de estar presente algo en intelección, hay que decir que lo que caracteriza a algo como aprehensión de realidad en y por sí misma es su carácter de aprehensión *directa* (no a través de representaciones ni imágenes), *inmediata* (no fundada en inferencias o razonamientos) y *unitaria* de lo real. Esta es la esencia de la intelección sentiente. Pero esta aprehensión, además de ser lo formalmente intelectual, esto es, lo propio de la intelección en cuanto tal, resulta que es un modo primario o primordial de aprehensión. Esto significa dos cosas:

1. En primer lugar, que toda ulterior aprehensión se modula sobre esta aprehensión primaria. No que a partir de ahí sigamos inteligiendo y, en este avance, perdamos el contacto con lo real.

2. Pero eso significa para Zubiri (y esto es importante para percatarse de qué se habla) que es posible considerar este modo primordial en y por sí mismo. Y esto no sólo como mera precisión temática de un objeto a estudiar, el inteligir, sino que puedo aprehender algo en y por sí mismo, y sólo en y por sí mismo, sin pasar a ulteriores intelecciones (logos y razón).

Aprender algo simplemente en y por sí mismo es independiente de que este algo aprehendido sea simple o complejo, esto es, una nota (un verde, por ejemplo) o un conjunto de notas (un paisaje, por seguir los ejemplos de Zubiri). Y es que tampoco se trata de que sea posible el que se dé una nota aislada o no. Por ejemplo, puede ser que no existan notas aisladas (lo que suele llamarse sensación), pero esto no afecta al tema, pues afirmar que se puede aprehender una nota aislada significa que puede fijarse perceptivamente la atención en un elemento determinado, prescindiendo de lo demás (por ejemplo, el color verde del paisaje, prescindiendo del resto del paisaje). Por eso, tampoco hay que confundir aprehensión primordial y percep-

ción. Zubiri no se detiene en este tema (lo que él denomina *percepto* es otro asunto), pero en algunas referencias aisladas (por ejemplo, *IS*, 145; *IL*, 96-97; cfr., también, *EDR*, 83,85) advierte que, en todo caso, la percepción es un modo de intelección sentiente. De ahí que lo que constituye el acto (o modo) de aprehensión primordial de realidad es, más bien, la *atención*, en cuanto que me centro en algo aprehendido dejando al margen todo aquello que no sea, precisamente, el centro de lo aprehendido. Por esta atención intelectual quedamos retenidos en la cosa real en y por sí misma, y este *retenimiento* admite grados: podemos estar más o menos *indiferentes*, como de paso, ante la realidad; otras veces puede ocurrir que la atención se *detenga* más o menos en la cosa; y por último, podemos quedar en la cosa real como si no hubiera más que esta cosa: quedamos *absortos*.

Hemos tenido la oportunidad de observar que aquello por lo que se preocupa Zubiri es por cuál sea la índole formal del conocimiento (aprehensión) propiamente humano. Lo esencial del conocimiento humano es aprehender realidades, y aunque se trate de una aprehensión sentiente, el momento de realidad corresponde a la inteligencia. La aprehensión de realidad es el primer acto formal del inteligir humano (después vendría la concepción, el juicio, etc.), pero es, además, un acto radical del mismo, es decir, se trata de un momento que se halla a la raíz de los ulteriores modos de aprehensión intelectual. Debe haber, por tanto, una aprehensión primordial del inteligir humano que nos instale, directamente, en lo real, antes de toda conceptualización, juicio o raciocinio de la inteligencia:

«¿Está ausente de lo sensible el momento de realidad? Porque lo primero en que se piensa, y con razón, es que si los datos sensibles no poseyeran el momento de realidad, ¿de dónde se lo iba a sacar la inteligencia? Tendríamos con la inteligencia "ideas", pero jamás realidad.» («NIH», 343).

Cómo sea posible que inteligencia y sensibilidad se articulen para actuar conjuntamente, será el problema que, como hemos advertido, Zubiri dejará relegado a un segundo plano en *Inteligencia sentiente*.

5. El planteamiento de los hechos en Kant

Pienso que en el Kant de la *Crítica* encontramos también una clara conciencia de la distinción, establecida por Zubiri, entre un estudio de los hechos y una conceptualización metafísica de los mismos. Y aunque pudiera parecer que esta última adquiere especial relevancia, por el espacio que le dedica en la *Estética* y la *Analítica*, no constituye un objetivo fundamental de la *Crítica*: «La pregunta fundamental, nos dice en el prólogo a la Primera Edición, continúa siendo ésta: ¿qué y cuánto pueden conocer el entendimiento y la razón con independencia de toda experiencia?, y no

esta otra: ¿cómo es posible la facultad de pensar misma?» (A XVII)³.

A diferencia del texto zubiriano, entiendo que Kant da por sentado en qué consiste el conocimiento propiamente humano, es decir, qué significa conocer en sentido estricto, y por eso no vamos a encontrar descripciones fenomenológicas tan precisas como las que ofrece Zubiri. Sin embargo, si recogemos sus observaciones, dispersas por acá y por allá, podemos encontrar lo siguiente: en primer lugar, entiendo que Kant es constante al establecer cuáles han de ser esas características propias del conocimiento humano; en segundo lugar, y creo que eso lo acerca a Zubiri, pienso que Kant nos está sugiriendo que debe existir un acto primordial, radical, de aprehensión cognoscitiva que sea, en cierto modo, sentiente-inteligente (con las precisiones que habrá que establecer posteriormente).

Kant repite una y otra vez que el conocimiento propiamente tal es un conocimiento que posee las características de necesidad⁴, certeza⁵, validez objetiva⁶, realidad objetiva⁷, significación objetiva⁸ universalidad⁹, orden y regularidad¹⁰. Frente a este tipo de conocimiento, estaría el conocimiento meramente subjetivo, accidental¹¹, el mero juego ciego de representaciones¹², o también el mero juego de la fantasía, un mero entretenimiento o fantasma¹³, una mera apariencia¹⁴, algo que sería menos que un sueño¹⁵, un mero caos o rapsodia¹⁶, etc. De las características propias de todo conocimiento propiamente dicho que hemos mencionado, aquella en la que más insiste Kant es en la de necesidad (*Notwendigkeit*) y realidad objetiva (*objektive Realität*). En mi opinión, son estas características las que más nos recuerdan a la formalidad de realidad, tal como la entiende Zubiri¹⁷. Expliquémonos.

³ Utilizo la edición de Wilhelm Weischedel, *Immanuel Kant. Werkausgabe*, vols. III y IV, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt del Meno, 1974. Para las traducciones al castellano, me sirvo, aunque a veces introduzco ligeras modificaciones, de la edición de Pedro Ribas, *Immanuel Kant, Crítica de la Razón Pura*, Alfaguara, S.A., Madrid, 1986 (5ta. ed.).

⁴ Cfr. A 2; B 15; B 20; A 47/B 64; A 104; A 125/B 168; B 124; B 168; A 198/B 159; etc.

⁵ Cfr., por ej., B 5; A 125.

⁶ Cfr. por ej. A 125; B 137; B 168; A 157/B 196; A 211/B 256; A 239/B 298; etc.

⁷ Cfr., por ej. B 69; A 109-110; A 120; B 148; B 150; A 155-157/B 194-197; A 197/B 242; A 201/B 246; A 211/B 256; A 217/B 264; A 220/B 268; B 291; etc.

⁸ Cfr., por ej., A 197/B 242; A 240/B 299 y ss.; etc.

⁹ Cfr. por ej., A 47; A 111.

¹⁰ Cfr. por ej. A 125-126.

¹¹ Cfr., por ej. A 114.

¹² Cfr. A 112; A 194-B 239; etc.

¹³ Cfr. A 157/B 196; A 202/B 247; A 223/B 270; A 239/B 298; etc.

¹⁴ B 69.

¹⁵ A 112; Cfr. también A 202/B 247.

¹⁶ Cfr. por ej. A 156/B 195.

¹⁷ El término *realidad* (*Realität*) es empleado por Kant, también para expresar una de las categorías del pensamiento: lo que en la intuición empírica corresponde a la sensación (cfr. A 143-145/B 182-184 y, sobre todo, A 166/B 207 y ss. —«Anticipaciones de la percepción»—; cfr. también A 373/B 380). Pero se trata, en mi opinión, como veremos, de un uso diferente al empleado en la expresión *realidad objetiva*. De hecho, como el propio Kant sugiere, para que el conocimiento nos pueda suministrar *realidad objetiva*, es preciso una unidad que hay que buscarla por encima de las categorías (cfr. B 131).

Kant insiste una y otra vez en el hecho de que conocer algo en sentido estricto significa conocer las determinaciones del objeto como pertenecientes realmente (*wirklich*) a dicho objeto, a diferencia de una mera representación subjetiva, una costumbre empírica, o algo parecido, y eso es precisamente lo que quiere dar a entender con la noción de *realidad objetiva*, pero también con la noción de *necesidad*, noción que, aun cuando pueda parecer menos agraciada que la primera, acaba siendo en muchos casos equivalente a ella. Uno de los ejemplos más ilustrativos que encuentro es el siguiente:

«Si analizo más exactamente la relación existente entre los conocimientos dados en cada juicio y la distingo, en cuanto perteneciente al entendimiento, de la relación según leyes de la imaginación reproductiva (esta última relación sólo posee validez subjetiva), entonces observo que un juicio no es más que la manera de reducir conocimientos dados a la unidad *objetiva* de apercepción. A ello apunta la palabrita que hace de cópula “es” en los juicios, a establecer una diferencia entre la unidad objetiva de representaciones dadas y la unidad subjetiva. En efecto, la cópula designa la relación de esas representaciones con la apercepción originaria y la *necesaria unidad* de las mismas, aunque el juicio mismo sea empírico y, por tanto, contingente, como por ejemplo: los cuerpos son pesados (...). De acuerdo con tales leyes [de asociación] únicamente podría decir: cuando sostengo un cuerpo siento la presión del peso, pero *no*: el cuerpo mismo es pesado; esta última proposición indica que las dos representaciones se hallan combinadas en el objeto, es decir, independientemente del estado del sujeto, no simplemente que van unidas en la percepción (por muchas veces que ésta se repita).» (B 141-142)¹⁸

Citemos otros textos de Kant:

«En el fenómeno, los objetos, e incluso las propiedades que les asignamos, son siempre considerados como *algo realmente [wirklich] dado*. (B 69. Los subrayados ennegrecidos de éste y los siguientes textos que cito de Kant en este artículo son míos.)»

«El concepto de causa, por ejemplo, que expresa la *necesidad* de que algo se produzca, una vez supuesta una condición, sería falso si se basara simplemente en una arbitraria y subjetiva necesidad —implantada en nosotros— de enlazar determinadas representaciones empíricas según tal norma de relación. No podría afirmar, entonces, que el efecto se halla ligado a la causa *en el objeto* (es decir, *necesariamente*)...» (B 168)

¹⁸ Este texto nos trae directamente a colación aquel ejemplo de Zubiri en el que, para precisar lo que hay que entender por realidad, comparaba la diferencia que existe entre la aprehensión del calor como mero signo de respuesta de la aprehensión del calor como realidad en propio, de suyo, y que permite afirmar que el calor *es* caliente.

«Si elimino de un conocimiento empírico todo pensamiento (por categorías), no queda conocimiento de objeto alguno, ya que nada se piensa a través de la simple intuición. El hecho de que esta afección de la sensibilidad se halle en mí no hace en absoluto que semejante representación *se refiera a un objeto*.» (A 253/B 309)

«Advertimos, empero, que nuestro pensamiento de la relación de todo conocimiento con su objeto conlleva algo de *necesidad*, puesto que éste [el objeto] es considerado como aquello que se enfrenta [*was dawider ist*]; que nuestros conocimientos no se producen al azar o arbitrariamente, sino que se hallan determinados de una cierta forma...» (A 104)¹⁹

Creo que estos textos muestran claramente cuál es la índole del conocimiento propiamente humano, según Kant, que es lo primero que me he propuesto mostrar en este apartado. Pero Kant insiste también (y es lo segundo que deseaba señalar) que ese conocimiento de algo en tanto que objeto, que, como insistirá, es el conocimiento en sentido estricto, no es sino el conocimiento básico, radical, que está a la base de cualquier otro tipo de conocimiento. Y es este primer conocimiento el que, en definitiva, anda buscando:

«Antes de cualquier análisis de nuestras representaciones, éstas tienen que estar ya dadas, y ningún concepto puede surgir analíticamente *en lo tocante a su contenido*. La síntesis de algo diverso (sea empírico o dado a priori) produce ante todo un conocimiento que, inicialmente, puede ser todavía tosco y confuso y que, por ello mismo, necesita un análisis. Pero es propiamente la síntesis la que recoge los elementos en orden al conocimiento y los reúne con vistas a cierto contenido. Ella constituye, pues, *lo primero a que debemos atender si queremos juzgar sobre el origen primero de nuestro conocimiento*.» (A 77-8, B 103)

«Para toda experiencia y su posibilidad nos hace falta el entendimiento. *Lo primero que éste hace* no es esclarecer la representación de los objetos, sino posibilitar la representación de un *objeto en general*.» (A 199-200/B 244-5)

La índole de este conocimiento primordial y radical de que nos habla Kant consiste, en mi opinión, en lo siguiente. En primer lugar, y creo que esto es claro, es que, según Kant, antes de cualquier generalización empírica a partir de lo dado, es decir, antes de cualquier abstracción (por ejemplo, aquella mediante la cual obtengo la idea de árbol —cfr. *Logik*, §6.1—, lo que el entendimiento hace es posibilitar la presencia misma de un objeto como tal, como algo realmente dado, lo cual, a su vez, no podría ser una mera abstracción o generalización empírica, pues, en tal caso, nunca obtendría un conocimiento objetivamente válido. Por ejemplo, antes de abstraer, a partir de un pino, un sauce y un tilo, la idea general de árbol, es preciso

¹⁹ Cfr. también, por ejemplo, A45/B 62-63; A 48/B 65; A 193/ B 238; A 194/B 240-1; A 253/ B 309, etc.

conocer, como algo objetivamente dado, un pino, un sauce y un tilo (entiéndase, no como representaciones concretas de una clase determinada, sino como un dato, por muy «tosco y confuso» que pueda parecer). En este sentido, Zubiri también es claro al respecto: la aprehensión primordial de realidad, lo veíamos antes, es deficitaria en cuanto al contenido, y por eso es preciso que el entendimiento subvenga a dicho déficit, pero en modo alguno puede ser deficitaria en cuanto al momento de realidad: «Si los datos sensibles no poseyeran el momento de realidad, ¿de dónde se los iba a sacar la inteligencia? Tendríamos con la inteligencia “ideas”, pero jamás realidad» («NIH», 343, cit. *supra*). Por eso ha dicho Kant en el segundo texto citado que lo primero que hace la inteligencia es posibilitar que algo me esté dado como objeto.

En segundo lugar, cuando Kant nos dice que esa actividad del entendimiento es lo primero que éste hace, está aludiendo a algo que, en mi opinión, concuerda, aún más, con lo que nos dice Zubiri. Para Kant, como recordaremos en seguida, no hay conocimiento sensible al margen de la intervención del entendimiento (las intuiciones son ciegas, nos dice), y por tanto, la primera aprehensión cognoscitiva no puede ser, por ejemplo, una mera cualidad sensible, sin más, como mero estímulo (que diría Zubiri), sino una cualidad sensible realmente dada, es decir, un conocimiento *objetivamente válido*. El momento inteligible está ya presente, necesariamente, en el momento sensible. Y esto posee las siguientes implicaciones.

Tal como se entiende la relación entre sensibilidad e inteligencia en la tradición tomista, por ejemplo, lo primero que salta a la vista es que la propia sensibilidad, siguiendo una articulación muy precisa por las diferentes facultades, ordenadas jerárquicamente (sensibilidad externa, sentido común, imaginación, memoria y cogitativa), elabora un objeto (*phantasma*), que es presentado a la inteligencia, que a su vez elabora o forma el suyo. Sensibilidad e inteligencia son diferentes e irreductibles. La cogitativa y, a su través, la sensibilidad toda, puede recibir el «influjo» de la inteligencia, pero su actividad no es, en modo alguno, inteligente, y aún menos su objeto o representación (que es siempre sensible, por muy general o esquemática que se quiera). Tal como entiendo a Kant (y en esto pienso que coincide con la tesis que propone Zubiri), la situación aquí es muy diferente. No sólo hay un influjo también del entendimiento sobre la sensibilidad (por ejemplo, sobre la imaginación y, a su través, sobre las intuiciones sensibles) en orden a producir la síntesis cognoscitiva. Se trata de que la propia sensibilidad (en el caso de Kant, la imaginación) trabaja, por decirlo así, con ese primer dato objetivamente válido, es decir, fruto de la síntesis sensible-inteligible. Es como interpreto esa insistencia de Kant de que, por ejemplo, la imaginación reproductiva (empírica, «sensible», y que funciona mediante leyes como la de asociación) presupone la imaginación productiva, fruto del influjo de la actividad del entendimiento. Ahora bien, si tal es el caso, la representación de un objeto como algo *realmente dado* no es sólo la aprehensión cognoscitiva primera, sino radical, es decir, es como la raíz de otras actividades consideradas en la tradición tomista como meramente sensibles. Con esto enlazaremos con la interpretación de Heidegger, más adelante.

6. La conceptualización teórica de los hechos en Zubiri: la inteligencia sentiente como facultad

Zubiri ha afirmado, sin titubeos, que el acto primordial de aprehensión no es sino un inteligir sentiente, y que ni la inteligencia ni la sensibilidad pueden intercambiar sus funciones (como también lo ha afirmado la tradición filosófica, por lo general). Pero si, en términos generales, todo acto se atribuye a un principio determinado, tenemos entonces que para que un acto de inteligir sentiente se lleve a cabo, será preciso un principio inteligente-sentiente. Zubiri afirma que dicho principio es una facultad. Sin embargo, según insiste repetidas veces, tratar el tema de las facultades es una conceptualización de los hechos, y no un análisis de los mismos, de ahí que la cuestión surja en *Inteligencia sentiente* sólo como algo marginal, como un apéndice dentro de la obra:

«El dualismo de los actos de sentir e inteligir llevó a conceptualizar el dualismo de dos facultades: la facultad de sentir y la facultad de inteligir. Pero esta conceptualización, además de no ser un hecho, deforma los hechos. Si se quiere lograr una conceptualización adecuada a los hechos hay que seguir, a mi modo de ver, una vía distinta. Voy a indicarla con el ánimo de no eludir la cuestión. Pero no haré sino indicarla, porque nuestro problema actual es el análisis de los hechos y no las conceptualizaciones teóricas, metafísicas e incluso científicas.» (*IS*, 89)

En principio vamos a hablar, indistintamente, de potencia o facultad. Más adelante veremos que es preciso distinguir ambos vocablos. Una facultad es un elemento integrado dentro de las estructuras del ser vivo. Distingue Zubiri en los vivientes tres estratos distintos. A nivel más superficial tenemos el hecho de las acciones que ejecuta el viviente; este estrato nos remite a otro más interno, lo que denomina *habitud*, y las habilidades, a su vez, nos remiten al estrato más profundo, el de las propias estructuras²⁰. Pues bien, las potencias son definidas por Zubiri como «las propias estructuras en cuanto determinantes de la habitud» (*IS*, 95). Expliquémoslo.

Existe, ante todo, el estrato más visible, más aprehensible porque es el más externo: es el hecho de que todo viviente actúa, y lo hace según un proceso constituido por tres momentos: suscitación, modificación tónica y respuesta. Son los tres momentos que en unidad intrínseca y radical constituyen el proceso de sentir. Pero por bajo de estos tres momentos hay un estrato más hondo, constituido por la manera de enfrentarse con las cosas, por el modo de habérselas con ellas. Es decir, aunque aparentemente el primer nivel sea igual en diferentes animales, por ejemplo, en un perro ciego y en un topo, por tomar los mismos ejemplos que cita Zubiri, hay, sin embargo, una diferencia esencial. El topo no tiene sensaciones visuales, pero no tiene por qué tenerlas. El perro ciego, en cambio, no tienen sensaciones visuales,

²⁰ Cfr. *IS*, 92-97; *HRP*, 7-13; Ellacuría, «La idea de estructura en la filosofía de X. Zubiri», *Realitas*, I, Madrid, 1974, 71-139.

pero como perro tendría que tenerlas. Es que el topo no tiene ni puede tener el modo de *habérselas* visualmente con las cosas, a diferencia del perro. Ese *habérselas* es lo que llama *habitud* (cfr. *IS*, 36; 92-95). Esa *habitud* no sólo hace que un tipo de vivientes tenga un modo específico de *habérselas* con las cosas, sino que hace que las cosas se le presenten según una formalidad propia. Por eso, afirma Zubiri, *habitud* no es lo mismo que *hábito*, pues se debe, en definitiva, a la índole estructural del viviente, sea cual fuere la participación de los actos en ésta²¹. La *habitud* así entendida hace que la cosa quede en cierto respecto para el viviente, en cierta formalidad. Distingue de este modo Zubiri, como vimos antes, entre el contenido y la formalidad, la unidad de los cuales constituye la formalización: «Formalización es aquella función en virtud de la cual las impresiones y estímulos que llegan al animal en su medio externo e interno, se articulan formando en cierto modo recortes de unidades autónomas frente a las cuales el animal se comporta unitariamente» («HRP», 15-16; cfr. *IS*, 45-46).

Las *habitudes* pueden darse a distintos niveles, pero por encima de toda una multiplicidad de *habitudes* existe lo que denomina Zubiri una *habitud* radical, de la que en última instancia depende el tipo mismo de vida del viviente. Existen tres tipos de *habitudes* radicales, «la *habitud* de vegetar para sostenerse (...), la *habitud* de sentir, la *habitud* de inteligir sentientemente» (*IS*, 94). De modo que vemos cómo la *habitud* es algo perfectamente estructural, se arraiga en último término en el tercer estrato, el constituido por las estructuras del viviente, de ahí que afirme que esa función de formalización es «una función fisiológica, tan fisiológica como puede serlo la especificación de los receptores» («HRP», 16). Se trata de «una emergencia de la índole misma del viviente» (*loc. cit.*, 12). Pues bien, eso que constituye el modo de realidad del viviente, su índole propia, son las estructuras.

Aquí ya nos adentramos, afirma Zubiri, en el campo de las conceptualizaciones (cfr. *IS*, 95). En este nivel estructural es donde se encuentra el momento formal constitutivo de la sustantividad, donde se halla la esencia de toda realidad. *Estructura* es un término clave en la filosofía de Zubiri, y adquiere un significado muy preciso:

«Tomo este vocablo no en el sentido en que suelen emplearlo los biólogos sino en su acepción más amplia y general, para designar con él la totalidad de los momentos constitutivos de una realidad en su precisa articulación, en unidad coherencial primaria. Los momentos o partes estructurales no tienen ni pueden tener sustantividad física propia, sino siendo los unos «de» los otros, de suerte que sólo esta su unidad primaria es la que tiene sustantividad. En ella, por tanto, cada momento está determinado por todos los demás, y a su vez los determina todos. Esta unidad, en cuanto constitutiva de la realidad física de algo, es justo lo que llamamos estructura.» («HRP», 12)²²

²¹ Cfr. también para el tema, Ellacuría, «Biología e inteligencia», *Realitas* III-IV, 1979, 281-335.

²² Una exposición bastante sinóptica de la concepción zubiriana de la realidad como estructura la encontramos en el curso que dictó en 1968, publicado bajo el título *La estructura dinámica de la realidad* (1989).

Por eso, esquemáticamente, puede afirmarse que «estructura es la unidad de un constructo en la diversidad de sus notas» («HC», 480), tomando el vocablo «nota» en su acepción más lata: son notas tanto las propiedades, las cualidades, las partes constitutivas, etc.

Las potencias-facultades no son sino las estructuras en cuanto determinantes de la habitud. Por ejemplo, el animal tiene un modo peculiar de *habérselas* con las cosas: se le presentan éstas como estímulos, son aprehendidas estímúlicamente. Pues bien, esta habitud viene determinada en el animal por sus propias estructuras, que hace que los estímulos estimulen en impresión: «Esta estructura impresiva en cuanto determinante de la habitud de mera estimulidad es la potencia-facultad del puro sentir» (IS, 95).

Hasta ahora hemos hablado indistintamente de potencias y facultades. Sin embargo, lo hemos apuntado al principio, los dos términos no son equivalentes en Zubiri²³, ya que, como nos dice, no siempre las potencias son facultades porque ocurre que algunas potencias no pueden actuar sino en unidad con otras, lo cual no tienen sentido al hablar de facultad, término que por sí mismo expresa esa capacidad inmediata para la acción:

«No toda potencia es facultad por el mero hecho de ser potencia. Para poder realizar sus actos, no basta con que la potencia sea potencia, sino que necesita estar “facultada” para realizarlos. Hay ciertamente potencias que por sí mismas están facultadas para producir sus actos. Entonces esas potencias son también facultades. Pero hay casos en que esto no ocurre. Entonces la potencia no puede producir su acto *si no está intrínseca y estructuralmente “unida” a otra potencia*, si no es “una” con ella. Es decir, la potencia no está ahora facultada por sí misma para producir su acto. Sólo lo está en su unidad estructural con otra. Entonces las dos potencias constituyen estructuralmente una única facultad. Y esta facultad realiza un solo acto.» (IS, 90. El subrayado es mío.)

A donde quiere ir a parar Zubiri con dicha afirmación es a establecer lo siguiente: la inteligencia por sí misma es una potencia, pero no está «facultada» para realizar sus actos sino en unidad intrínseca con otra potencia, la de sentir, formando entonces lo que hemos indicado desde el comienzo: la facultad de inteligencia sentiente. Ahora bien, esta facultad no se limita a ser el nombre dado a una mera relación entre dos potencias irreductibles. Cuando unas realidades se codeterminan formando una unidad, un constructo (por ejemplo, el organismo y la psique), lo hacen como realidades en acto y *ex aequo*, cuya codeterminación consiste en ser cada una «de» todas las demás. «El *de* es una unidad de tipo metafísico superior a la de acto y potencia» («HC», 481; cfr. «OH», 158). La facultad de inteligencia sentiente es esa misma unidad estructural en el hombre de dos potencias, de dos *notas*, la de inteligir y la de sentir, cuya unidad produce un solo acto, el inteligir sentiente:

²³ Sobre los diferentes sentidos que otorga Zubiri al término *poder* (de ahí *potencia*), cfr. IS, 89-92; también, «DHSH», 45 y ss.; NHD, 320-326.

«Ciertamente hay dos potencias, la potencia de sentir y la potencia de inteligir. Como potencias son esencialmente distintas. En tanto que potencia, la inteligencia es esencialmente irreductible al puro sentir, porque de una formalidad signifi-
ca jamás saldrá una formalidad de realidad. Pero esta potencia intelectual no está por sí misma facultada para producir su acto. No lo puede producir más que por ser intrínseca y formalmente una con la potencia de sentir, unidad en virtud de la cual, y sólo en virtud de la cual, la potencia intelectual cobra el carácter de facultad. Igualmente, el sentir no puede ser sentir humano, es decir, no puede producir el acto de impresión de realidad si no es intrínseca y formalmente “uno” con la potencia intelectual. Esta unidad es la inteligencia sentiente.» (IS, 90-91)

7. La conceptualización teórica de los hechos en Kant

7.1. Cómo se articulan sensibilidad e inteligencia según Kant

En una de sus alusiones a Kant en *Inteligencia sentiente*, dice Zubiri lo siguiente:

«La inteligencia sentiente no es potencia, sino facultad. Es una facultad compuesta no sólo intrínsecamente sino también —y esto es esencial— estructuralmente por dos potencias, la potencia de sentir y la potencia de inteligir. Por esto, estás dos potencias no es que concurran en un mismo objeto (fue la idea clásica hasta Kant), ni que concurran parcialmente en un acto total (fue la idea de síntesis objetiva de Kant); no hay concurso sino codeterminación.» (IS, 91)

Efectivamente, si quisiéramos resumir a grandes rasgos cómo entiende Kant la relación entre entender y sentir, pienso que habría que comenzar afirmando que éstos no se relacionan como *dos* actos de conocimiento que versaran sobre un mismo objeto, pues Kant afirma una y otra vez que ningún elemento (sensibilidad e inteligencia) por separado proporciona, por sí mismo, conocimiento²⁴. Por tanto, cualquier conocimiento requiere el concurso de ambos:

«El *entendimiento* y la *sensibilidad* que nosotros poseemos sólo pueden determinar objetos si actúan *conjuntamente* [*in Verbindung*]. Si los separamos, tendremos intuiciones sin conceptos, o conceptos sin intuiciones. En los dos casos, tendremos representaciones que no podremos referir a ningún objeto determinado.» (A258/B314)

«El entendimiento y en la sensibilidad (...) son dos fuentes de representaciones, que, si bien completamente distintas, sólo cuando actúan *conjuntamente* [*in Verknüpfung*] pueden juzgar con validez objetiva.» (A271/B327)

²⁴ Cfr. A 50/B 74; A 51/B 75-76; A 78/B 103; A 97; A 106; A 111; A 147/B 187; A 199/B 244; A 253/B 309.

Y, a lo que parece, este concurso no es una codeterminación, como sostiene Zubiri, pues hay un elemento pasivo o receptivo (sensibilidad) y un elemento activo o espontáneo (entendimiento): no funcionan a la par o *ex aequo*, sino que se trata de una especie de fabricación o elaboración (*Handlung*), llevada a cabo por el propio entendimiento, aunque no de una forma arbitraria, sino determinado por la propia sensibilidad²⁵.

Zubiri es bien consciente, sin embargo, de este intento kantiano de unificación de la sensibilidad y la inteligencia, y es quizás por esta razón por la que es a este autor, Kant, al que trae preferentemente a colación cuando desea resaltar el tipo de unidad que está proponiendo:

«En la filosofía moderna, Kant se movió siempre dentro de este dualismo entre lo que desde Leibniz se llamó mundo sensible y mundo inteligible. Ciertamente Kant vio el problema de esta dualidad y la necesidad intelectual de una concepción unitaria de lo conocido. Para Kant, en efecto, intelección es conocimiento. Y Kant trató de restablecer la unidad pero en una línea sumamente precisa: en la línea de la objetualidad. Lo sensible y lo inteligible son para Kant los dos elementos (*a posteriori* y *a priori*) de una unidad primaria: la unidad del objeto. No hay dos objetos conocidos, uno sensible y otro inteligible, sino un solo objeto sensible-inteligible: el *fenómeno*. Lo que está fuera de esta unidad del objeto fenoménico es lo ultra-físico, *noúmeno*. Y esto que está allende el fenómeno es precisamente por esto trascendente: es lo metafísico. Por tanto, la unidad kantiana del objeto está constituida en *inteligencia sensible*: es la unidad intrínseca de ser objeto de conocimiento.» (*IS*, 129-130; cfr. también, pág. 79 y 81.)

Zubiri no niega, por tanto, que se pueda hablar de una inteligencia «sensible» en Kant. Lo que ocurre es que su propuesta es que la inteligencia es «sentiente», una unidad, por tanto, más radical que la que el propio Kant propone:

«Decir que los sentidos dan “a” la inteligencia lo que ésta va a inteligir es suponer que la inteligencia tiene como objeto primario y adecuado lo que los sentidos presentan “a” ella. En su virtud, la inteligencia sería entonces lo que llamo *inteligencia sensible*. Inteligencia sensible es inteligencia “de” lo sensible. En cambio, decir que los sentidos sienten lo sentido “en” la inteligencia no significa que el objeto primario y adecuado del inteligir sea lo sensible, sino que significa algo más, significa que el modo mismo de inteligir es sentir realidad. Por tanto, es un sentir que es intelectual en cuanto sentir. Entonces la *inteligencia es sentiente*.» (*IS*, 83-84)

²⁵ Cfr., por ejemplo, A 294/B 351, nota: «La sensibilidad, subordinada al entendimiento, como objeto al cual aplica aquél su función, constituye la fuente de conocimientos reales. Pero, en la medida en que ella influye sobre el acto mismo del entendimiento y en que lo determina a juzgar, constituye también la fuente del error».

Pese a lo claro y rotundo que se muestra Zubiri en estas afirmaciones, creo, sin embargo, que nos encontramos en uno de los momentos más oscuros del pensamiento de ambos autores. Por lo que se refiere a Kant, él ha emprendido, al menos, la ardua tarea de tratar de demostrar cómo es efectivamente posible que entendimiento y sensibilidad se articulen en la producción del conocimiento, y se trata de una demostración que, como advierte en el Prólogo de la Primera Edición, podría considerarse una hipótesis metafísica meramente opinable. Creo que los titubeos de Kant, y las correcciones en la Segunda Edición de la *Crítica* avalan esta afirmación. Zubiri, sin embargo, deja al margen esta tarea de explicar la «producción de la intelección», por utilizar sus propias palabras: simplemente da por sentado que inteligencia y sensibilidad se codeterminan, y esta afirmación no es tampoco, en mi opinión, ningún hecho, sino una hipótesis metafísica que trata de explicar los hechos.

Entiendo, entonces, que los titubeos de Kant podrían permitir aventurar una interpretación que iría más allá de la que hace Zubiri. Creo que Kant está sugiriendo, a veces, algo más que una mera unidad, en la línea de la objetualidad, entre la sensibilidad y la inteligencia. La actuación conjunta de que nos habla Kant no es un mero concurso en el que una facultad preste o presente su objeto (representación) a la otra (aunque dicha representación no sea, todavía, conocimiento). Se hace preciso una unidad mucho más radical que permita que, sin intercambiar sus funciones, el entendimiento actúe directamente sobre la propia facultad sensible (y no sobre el mero objeto). La unidad en la línea de la objetualidad es clara en Kant, no cabe duda: «Sin la sensibilidad no nos sería dado ningún objeto, y sin el entendimiento no sería ninguno pensado. Pensamiento sin contenido son vacíos, intuiciones sin conceptos son ciegos. Por ello es tan necesario hacer sensibles los conceptos (es decir, añadirles el objeto en la intuición) como hacer inteligibles las intuiciones (es decir, someterlas a conceptos)» (A 51/B 75-6). En este caso, hablar de un *concepto sensible* [*sinnliche Begriff*] o de una *intuición inteligible* [*verständliche Anschauung*] no significaría que el concepto mismo es *sentiente*, ni que la intuición (que en el caso del ser humano es siempre sensible, como repite insistentemente) es *inteligente*, que es, precisamente, lo que Zubiri está proponiendo. Pero en alguna ocasión nos dice Kant, por ejemplo, lo siguiente: «Esta apercepción es por tanto aquello que ha de sobrevenir a la imaginación pura para hacer intelectual la función de ésta» (A 124). ¿Que podría significar, exactamente, hacer intelectual una función sensible? Sin duda, no está hablando Kant de una mera reducción de la una a la otra, es decir, de una mera intelectualización de la sensibilidad, como según Kant hizo Leibniz, o de una sensificación del entendimiento, como según él hizo Locke (cfr. A 271/B 327), porque Kant insiste reiteradamente que ambas funciones son irreductibles. ¿Acaso, entonces, no está hablando de un imaginar inteligente? Creo que es en esto en lo que pensaba Heidegger cuando nos dice que cabría hablar en Kant de una *razón sensible*, y que Zubiri nos recuerda. Aquí, el adjetivo *sensible* (*sinnliche*) no está tomado en el sentido en el que lo emplea Zubiri al hablar de *inteligencia sensible*, al que acabamos de referirnos (para el caso, como veremos, no importa que se hable de *inteligencia* o *razón*, a pesar de que, en otros contextos, tanto Kant como Zubiri los

distinguen con bastante precisión), sino que Heidegger lo utiliza en el sentido de *sentiente*, por eso nos habla también de un «intuir pensante» (*denkendes Anschauen*)²⁶, y también, en el mismo contexto, pero en otro trabajo, de un «intuir entendiente» (*verstehendes Anschauen*), o de un «pensar intuyente» (*anschauendes Denken*)²⁷. Ahora bien, si tal es el caso, entonces la unidad entre sentir e inteligir es superior en Kant, según Heidegger, a la de un mero concurso para la determinación de un mismo objeto, sensible-inteligible y, por tanto, ha de haber también, entre la sensibilidad y la inteligencia, como fuentes de esas actividades, una unidad más radical de lo que a primera vista podría interpretarse. Según Heidegger, deberíamos revisar con más detenimiento la *Crítica* para ver si, efectivamente, Kant no está proponiendo algo así como una raíz común en donde se asentaran la sensibilidad y la inteligencia.

7.2. ¿Se puede hablar en Kant de una facultad de inteligencia sentiente? Interpretación de Heidegger

Es bien conocido que Heidegger ha dedicado su trabajo *Kant y el problema de la Metafísica*, al que ya hemos aludido, a tratar este tema en Kant: el de la existencia de una posible raíz (*Wurzel*) de los dos troncos (*Stämme*) que serían la sensibilidad y la inteligencia. Este tema lo encontramos también, y tratado de una manera más detallada, en las lecciones que dictó en el semestre de invierno de 1927-28, publicadas bajo el título *Phaenomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (*Interpretación fenomenológica de la Crítica de la Razón Pura de Kant*), y que hemos citado en la nota anterior. Estas lecciones sirvieron de base, precisamente, para el texto *Kant y el problema de la Metafísica*. Puesto que es este último, sin embargo, el trabajo más conocido, vamos a utilizarlo como referencia.

Nos dice Heidegger que Kant parece, en principio, separar con demasiada rotundidad las dos potencias, sensibilidad y entendimiento, de modo que no cabría lugar para hablar de una facultad intermedia:

«Nuestro conocimiento [dice Kant] surge a partir de dos fuentes fundamentales del psiquismo, la primera de las cuales es [la capacidad] de recibir representaciones (la receptividad de las impresiones), la segunda es la capacidad de conocer un objeto por medio de estas representaciones (espontaneidad de los conceptos).» (A 50/B 74)

«Nosotros no tenemos otras fuentes de conocimiento salvo estas dos [sensibilidad y entendimiento]...» (A 294/B 350)

A esta contraposición tan tajante entre sensibilidad y entendimiento se correspondería la división llevada a cabo por Kant en su exposición: la Estética y la Lógica

²⁶ Kant *und das Problem der Metaphysik*, cit., pág. 97.

²⁷ *Phaenomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Gesamtausgabe, tomo XXV, Vittorio Klostermann, Francfort del Meno, 1977, págs. 161 y 339, respectivamente.

trascendental. Pero ya hemos advertido que si se dan dos potencias o capacidades que, por lo demás, parecen completamente irreductibles, la pregunta natural es cómo se articulan (pues, de hecho, se articulan para su actuación: la sensibilidad impone condiciones al entendimiento, y éste a la sensibilidad). Parece que un primer intento de Kant sería hablar no tanto de una facultad intermedia o puente (que sería la responsable del esquematismo), sino de un mismo tronco o raíz común del que las dos surgieran. Esta raíz es insinuada por Kant como hipótesis nada más comenzar la *Crítica*, al final de la Introducción, y también es insinuada al final de la misma obra, aunque en este caso ya no como hipótesis, sino como dando por hecho la existencia de tal raíz:

«Como introducción o nota preliminar, sólo parece necesario indicar que existen dos troncos del conocimiento humano, los cuales proceden acaso de una raíz común, pero desconocida para nosotros: la *sensibilidad* y el *entendimiento*. A través del primero se nos *dan* los objetos. A través del segundo los *pensamos*.» (A 15/B 29)

«Nos conformamos aquí con completar nuestra tarea, a saber, con esbozar simplemente la *arquitectónica* de todo conocimiento derivado de la *razón pura*, empezando por el punto en que la raíz general de nuestra capacidad cognoscitiva se bifurca en dos ramas, una de las cuales es la *razón*.» (A 835/B 863)

De esta pregunta por la raíz común nada más comenzar la *Crítica* pudiera desprenderse que se trata de un posible programa de investigación a desarrollar en dicha obra, programa que, según el texto del final de la misma, se ha completado y, por tanto, se ha visto clara la existencia de dicha raíz. Sin embargo, no parece que Kant haga tal cosa, pues no vuelve a hacer referencia a dicha raíz en toda la *Crítica*. De hecho, en medio de su exposición surge de pronto, no esa raíz común, sino una tercera facultad (*Vermögen*), también denominada *Quelle*, fuente u origen del conocimiento: se trata de la imaginación trascendental, que se situaría entre las otras dos potencias como algo intermedio, no derivada de ninguna de ellas. Esto se puede apreciar en los textos en donde se exponen las diferentes tablas de las fuentes del conocimiento (*Erkenntnisquelle*). Heidegger cita estos tres, y que en la Segunda Edición fueron suprimidos:

«Existen tres fuentes originarias (capacidades o potencias del alma), las cuales contienen las condiciones de la posibilidad de toda experiencia, y ellas mismas no pueden ser derivadas de ninguna otra potencia del psiquismo. Tales fuentes son el sentido, imaginación y apercepción.» (A 95)

«Existen tres fuentes subjetivas de conocimiento, sobre las cuales se basa la posibilidad de la experiencia en general y el conocimiento de los objetos de la misma: *sentido, imaginación y apercepción*.» (A 115)

«Estas [las tres síntesis] proporcionan una guía para tres fuentes subjetivas de conocimiento, las cuales precisamente hacen posible el entendimiento y, por medio de éste, toda experiencia en tanto que producto empírico del entendimiento.» (A 98)

Tenemos, por tanto, nos sigue diciendo Heidegger, que la imaginación, en principio, no pertenece ni al tronco de la sensibilidad ni al del entendimiento, ni es tratada de modo especial en la Estética y tampoco en la Lógica trascendental, por lo que habría que afirmar que carece de morada (cfr. *KPM*, 131). Si embargo, la imaginación juega un papel fundamental en la Deducción trascendental, por lo que cabría preguntarse si no será, entonces, la imaginación, como facultad intermedia originaria, esa raíz común desconocida de que nos habla Kant como origen de los dos troncos de conocimiento, sensibilidad y entendimiento (cfr. *KPM*, 132). Ahora bien, nos sigue diciendo Heidegger:

«Si hay que mostrar que el origen de la intuición pura y del pensamiento puro, como facultades trascendentales, reside en la imaginación trascendental como facultad, esto no significa que se pretenda comprobar que la intuición pura y el pensamiento puro sean productos de la imaginación y como tales una simple fantasía. La revelación del origen descrita significa más bien que *la estructura de estas facultades está arraigada en la estructura de la imaginación trascendental, de tal modo que ésta no puede "imaginar" sino en unidad estructural con aquellas dos.*» (*KPM*, 133. El subrayado es mío.)

Para Zubiri, la unidad de inteligencia y sensibilidad es, también, una unidad estructural, de manera que ninguna puede actuar si no se mantiene unida, estructuralmente, a la otra (cfr. *IS*, 81). Heidegger está proponiendo en Kant, a mi entender, algo semejante: no se trata de un mero concurso, sino que es precisa una unidad estructural, sin la cual, no sería posible la actuación de ninguna de ellas. Ahora bien, según Zubiri, la unidad estructural de inteligencia y sensibilidad no está arraigada, a su vez, en otro *substratum*: ambas, por sí mismas, de modo directo, conforman el constructo sensibilidad-inteligencia. Es decir, es el momento mismo de unidad constructa el que conforma la inteligencia sentiente como facultad. No se trata, por tanto, de una tercera facultad, pues inteligencia y sensibilidad, por sí mismas, no constituyen facultad alguna; y tampoco se trata de una tercera potencia: por la unidad constructa de sensibilidad e inteligencia asistimos a la aparición de la propia facultad, la inteligencia sentiente. Heidegger, en cambio, supone que para que sea precisa esa unidad estructural, haría falta una tercera potencia, pero tampoco se trataría de un tercer elemento, intermedio, sino de una especie de *substratum* o raíz común a ambos: según el, la imaginación trascendental.

Según Heidegger, Kant no ha llevado a cabo una explicación más originaria de la imaginación, a pesar de que él mismo se había preguntado explícitamente por dicha raíz. Es más, incluso habría retrocedido ante esa posible vía de investigación, de

modo que en la Segunda Edición nos encontraríamos con que la imaginación adquiere un significado diferente y va cediendo terreno, siempre a favor del entendimiento (cfr. *KPM*, 155). Heidegger lo demuestra, en resumidas cuentas, de la siguiente manera:

1. En la Segunda Edición borra Kant los dos lugares principales donde había señalado a la imaginación como tercera potencia fundamental junto a la sensibilidad y al entendimiento: uno es la tabla de las fuentes del conocimiento en A 94, texto citado anteriormente, y el otro sería toda la Deducción trascendental de la Primera Edición.

2. Dice Kant, en A 78/B 103, que «la síntesis en general, tal como veremos en lo sucesivo, es el mero efecto de la imaginación, de una función ciega pero imprescindible del alma [*Seele*],...». Sin embargo, en su ejemplar particular borra *alma* y escribe *entendimiento* (*Verstand*), nos dice Heidegger (cfr. *KPM*, 156). Para demostrar que esto no es un hecho aislado, hay que observar, afirma Heidegger, que en la Primera Edición la síntesis como tal surge de la imaginación como *Vermögen* que no se puede reducir a la sensibilidad ni al entendimiento. Sin embargo, en la Segunda Edición, es el entendimiento el origen de toda síntesis²⁸.

Por eso concluye Heidegger que, aunque parezca que la imaginación todavía se mantiene en la Segunda Edición, en realidad es sólo el nombre lo que queda. De ahí que afirmara Kant en B 162, nota, que «es una y la misma espontaneidad la que allí, bajo el nombre de imaginación, aquí con el nombre de entendimiento, trae la combinación a lo múltiple de la intuición». «La imaginación trascendental, nos dice Heidegger, ya no funciona más como potencia fundamental autónoma, la cual media de modo originario en la posible unidad de sensibilidad y entendimiento, sino que dicha potencia intermedia desaparece ahora precisamente entre las dos fuentes del psiquismo que se mantienen. Su cometido se ha pasado al entendimiento» (*KPM*, 158-159). La causa última, en definitiva, de que la imaginación cediera terreno en la Segunda Edición a favor del entendimiento reside, según Heidegger, en el hecho de que sólo así puede seguir manteniéndose el dominio de la razón, su poderío (*Herrschaft*), el cual estaría amenazado por la importancia decisiva que jugaba la imaginación en la Primera Edición (cfr. *KPM*, 164). Ahora bien, el propio Heidegger desea poner de manifiesto estos titubeos de Kant para hacer ver que su propia interpretación va más allá de lo que el propio Kant ha afirmado explícitamente, aunque, como el mismo Heidegger afirma, este ir más allá de las propias afirmaciones de Kant consiste en hacer decirle lo que él mismo «ha querido decir» (*KPM*, 195).

²⁸ Cfr. los siguientes textos de Kant, citados por Heidegger (*KPM*, 157-158): «[La combinación o, con un nombre genérico, síntesis] es un acto de la espontaneidad de la capacidad de representación, la cual ha de llamarse entendimiento, para distinguirla de la sensibilidad» (B 130). «Toda combinación [*Verbindung*] es (...) una actividad del entendimiento, a la cual le daríamos el nombre general de síntesis» (*ibid.*). «El mismo [el entendimiento], no es nada más que la potencia de combinar a priori» (B 135). «La síntesis trascendental de la imaginación [es] (...) un efecto del entendimiento sobre la sensibilidad» (B 152). «La actividad trascendental de la imaginación [es] el influjo sintético del entendimiento sobre el sentido interno» (B 154).

8. Conclusión

Siguiendo la propia observación que nos hacía Zubiri, hemos repasado algunos de los textos de Kant y de la interpretación de Heidegger relacionados, directamente, con el tema de la articulación entre sensibilidad e inteligencia. Hemos encontrado mayor coincidencia terminológica que la que el mismo Zubiri sugiere; pienso, además, que Kant ha percibido muy claramente que debe haber una primaria aprehensión de realidad anterior a cualquier actividad ulterior de la inteligencia (actividad que, en algunos casos, era atribuida, tradicionalmente, a la sensibilidad); y, por último, nos encontramos con que, según Heidegger, hay indicios suficientes en Kant para hablar de una posible facultad de «inteligencia sentiente», con las oportunas matizaciones que hemos sugerido.

No deseo concluir sin prevenir al lector de una falsa impresión, que podría desprenderse de todo lo dicho. Es posible que, pese a las advertencias de Zubiri (*EDR*, 280), las tradiciones que arrastran muchos términos y conceptos me hayan traicionado, y parezca que me he limitado a volcar ideas y expresiones de un autor sobre otro; pero no ha sido esa mi intención. Como advertí al comienzo, no estoy demostrando un antecedente histórico de la teoría zubiriana de la inteligencia sentiente. He deseado, más bien, poner de manifiesto un núcleo fundamental de problemas que, en mi opinión, son comunes a ambos autores, Zubiri y Kant. La actitud fuertemente crítica que adopta Zubiri en gran parte de sus escritos frente a otros autores de la tradición occidental creo que justifica mi empeño. Pero tampoco deseo que, a costa de limar las posibles diferencias, se entienda erróneamente la propuesta de Zubiri. Alguna razón, si no bastante, debía tener Zubiri para rechazar, completamente, la tesis kantiana (y la interpretación de Heidegger). Aunque pueden traerse a colación múltiples motivos, hay uno que constituye, por decirlo así, la principal fuente de discrepancias, y que hemos señalado oportunamente. Se trata, nos dice Zubiri, de que Kant, al igual que la mayor parte de la tradición occidental, sigue considerando que la inteligencia es, ante todo, una facultad de conceptos. «No hay otro modo de conocer, fuera de la intuición, que el conceptual», nos dice Kant (*A* 68/B 93). Y puesto que la intuición no proporciona, por sí sola, conocimiento, resulta que, por tosco y confuso que pueda parecer, el primer dato cognoscitivo es siempre el concepto de un objeto en general. Aceptar, sin más, esta hipótesis (que Zubiri llama la de la inteligencia concipiente) ha sido lo que ha traicionado, precisamente, a Kant (cfr., por ej., *PFMO*, Conclusión), pues lo que con ello se tiene no es realidad formalmente sentida, sino algo que sigue siendo una idea. Si se hubiera comprendido este hecho fundamental, nos diría Zubiri, es decir, que el inteligir es sentiente, se habría conceptualizado la unidad entre sensibilidad e inteligencia de otra manera, como, por ejemplo, la que él mismo propone con su teoría de la estructura dinámica de la realidad.

Bibliografía de Zubiri.

Sólo indico las fuentes que he citado explícitamente, y las correspondientes abreviaturas. De los otros autores, he ofrecido las oportunas referencias bibliográficas a pie de página. (Salvo *Naturaleza, Historia y Dios*, todos los libros de Zubiri han sido publicados por Alianza Editorial, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid. El primer volumen de su trilogía sobre la inteligencia fue publicado bajo el título *Inteligencia sentiente*. Cuando se reeditó, después de aparecer los otros dos volúmenes, se le añadió el subtítulo *Inteligencia y Realidad*. En este artículo, salvo que haya hecho otras aclaraciones, entiendo por *Inteligencia sentiente* [IS] el primer volumen.)

a) Libros (en orden alfabético):

- EDR: *Estructura dinámica de la Realidad*, 1989 (curso de 1968).
 IL: *Inteligencia y Logos*, 1982 (segundo volumen de la trilogía sobre la inteligencia).
 IR: *Inteligencia y Razón*, 1983 (tercer volumen de la trilogía).
 IS: *Inteligencia sentiente. Inteligencia y Realidad*, 1980 (primer volumen de la trilogía).
 NHD: *Naturaleza, Historia, Dios*, Editora Nacional, Madrid, 1981 (ed. original, 1944).
 PFMO: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, 1994 (curso de 1969-70).
 SE: *Sobre la esencia*, 1962.
 SH: *Sobre el Hombre*, 1986.

b) Artículos (en orden alfabético):

- «DHSH»: «Dimensión histórica del ser humano», *Realitas* I (1974), 11-67.
 «HC»: «El hombre y su cuerpo», *Salesianum*, XXXVI (1974), 479-486.
 «NIH»: «Notas sobre la inteligencia humana», *Asclepio. Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología*, XVIII-XIX (1966-67), 341-353.
 «HRP»: «El hombre, realidad personal», *Revista de Occidente*, 2da. época, 1 (1964), 5-29.
 «OH»: «El origen del hombre», *Revista de Occidente*, 2da. época, 17 (1964), 146-173.

* * *

Juan José Sánchez Álvarez-Castellanos
 Urb. Santa María, Calle B-112
 Ponce, PR 00731