

Propuesta para una modalización metafísica de la inteligencia sentiente: logos, razón y comprensión¹

ALFREDO ESTEVE MARTÍN *

DOI: <https://doi.org/10.15162/1827-5133/1426>

ABSTRACT

El objetivo de esta comunicación es proponer una modalización de la inteligencia sentiente incluyendo a la comprensión, a la luz de la gradación metafísica que establece Zubiri en sus *Reflexiones filosóficas sobre lo estético*. Para ello, seguiré tres pasos. En primer lugar, recordaré lo que es la comprensión, apoyándome fundamentalmente en las últimas páginas de *Inteligencia y razón*. En segundo lugar, trataré de explicar dicha gradación metafísica, apoyándome en las *Reflexiones*. Y, por último, y de modo análogo a como entiendo que hace Zubiri con respecto al sentimiento afectante, expondré mi propuesta en referencia a la inteligencia sentiente, tal y como reza el título de la comunicación.

The aim of this communication is to propose a modalization of sentient intelligence including understanding, in light of the metaphysical gradation that Zubiri establishes in his *Reflexiones filosóficas sobre lo estético*. To do this, I shall follow three steps. In the first place, I shall recall what understanding is, relying fundamentally on the last pages of *Inteligencia y Razon*. Secondly, I shall explain this metaphysical gradation according to the *Reflexiones*. Finally, and in a similar way, I shall present my proposal in reference to the sentient intelligence.

¹ Esta comunicación pudo ser presentada en el Congreso gracias a la financiación del proyecto 2019-165-002: *Repercusión Vital Ética y Cognitiva de la Dimensión Afectiva del Ser Humano*, de la Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir (junio 2019 - julio 2020).

* Alfredo Esteve Martin es Profesor de Filosofía de la Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir.

1. Introducción

El origen de este texto se sitúa en una inquietud surgida tras las lecturas de las últimas páginas del tercer tomo de la trilogía sobre la inteligencia sentiente, *Inteligencia y razón*, en las que se explica una modalización de la inteligencia, la cuarta, que no desmerece en nada a las anteriores en cuanto a su importancia, máxime cuando para Zubiri supone el culmen de su esta facultad: se trata de la *comprensión*. Es más frecuente hablar de las tres modalizaciones anteriores: aprehensión primordial de realidad, *logos* y razón, cada una de las cuales es la protagonista de los respectivos volúmenes de la trilogía; pero – a mi modo de ver – menos se habla de la comprensión, cuando su importancia no es irrelevante.

La consideración de esta cuarta modalización de la inteligencia cobró relieve en mi pensamiento a la luz de las *Reflexiones filosóficas sobre lo estético*, en las que Zubiri parte de una gradación metafísica de la realidad en tres estratos, desde los cuales establece diversos modos en el ejercicio de la facultad afectiva. Vaya por delante que establecer analogías entre facultades es un proceso delicado, tarea que ni debe hacerse con precipitación, ni su resultado debe ser forzado. Ciertamente, sí que parece que haya un paralelismo entre las facultades, básicamente por conformar las tres una unidad indisoluble. Pero, partiendo desde esta situación, se debe ir con cuidado para no dar pasos en falso, y no comprometer los análisis de una de ellas con los realizados en las otras. A mi modo de ver, de lo que se trata es de atender a las facultades para intentar comprenderlas y conceptualizarlas desde su ejercicio propio, con la confianza de que la analogía que poseen brote naturalmente de tal estudio y no de las exigencias de un sistema. Teniendo presente este riesgo, es casi inevitable intentar extrapolar al sentimiento y a la voluntad el análisis que Zubiri realiza de la inteligencia en la trilogía, o cuanto menos tratar de establecer paralelismos. Este texto puede ser una clara muestra de ello.

A mi modo de ver, se abren dos posibilidades para poder realizar esta analogía: bien desde las propias facultades humanas, bien desde la realidad; bien desde la especificidad propia de cada una de las facultades según su ejercicio, bien desde aquello que es actualizado en cada una de las tres facultades que no es otra cosa que la realidad, lógicamente según respectos diversos según sea la facultad de que se trate, pero conscientes de que siempre se trata de la misma y única realidad. Pues bien, el camino que se ha considerado adoptar aquí es

el segundo: como a pesar de su carácter compacto y sus evidentes analogías las facultades no dejan de ser irreductibles unas a otras, parece razonable comenzar desde la consideración de la realidad, que es única y la misma. Entiendo que esa es la vía que adoptó Zubiri en *Reflexiones*, texto en el que partió de los estratos de la realidad estéticamente considerada, que vienen a coincidir con los de la gradación metafísica que el mismo Zubiri estableció explícitamente en otros textos, para desde ahí extrapolar ese análisis a lo intelectualivo.

En la trilogía Zubiri se sitúa en una perspectiva noológica, desde la cual establece distintas modalizaciones de la inteligencia sentiente, a la luz de la cual establece a su vez una gradación metafísica de la realidad. A mi modo de ver, la perspectiva que adopta en *Reflexiones* es diversa: parte de dicha gradación metafísica para, a partir de ella, establecer diversos niveles en el ejercicio del sentimiento afectante. Si en la trilogía utiliza una vía noológica, en su estética utiliza una vía que puede denominarse metafísica; en ambas trata los dos polos congéneres (la realidad y las facultades humanas en las que se actualiza), pero en una de ellas parte de la facultad humana (caso de la trilogía) y en la otra de los estratos de la realidad (caso de la estética). Pues bien, ¿qué ocurriría si aplicáramos el enfoque estético, la vía metafísica, a la inteligencia? Sin salirnos de la congeneridad intrínseca entre realidad y facultades, y a la consideración de la comprensión, creo que se puede establecer un paralelismo interesante, aunque deje abiertos algunos problemas, como veremos.

2. La comprensión

2.1. Revisión conceptual

La comprensión intelectualiva es tratada por Zubiri al final de *Inteligencia y razón*, aunque ya hace mención de ella en algunos cursos previos, si bien en ellos adopta una perspectiva que no acaba de coincidir con ésta. En el curso de 1967 *El hombre: lo real y lo irreal*, por ejemplo, Zubiri se cuestiona qué es preciso para que haya conocimiento. Y para que lo haya es preciso algo más que la mera intelección: si intelección es la actualización de lo real en la inteligencia, para que el ser humano pueda desarrollar su vida es preciso no sólo que entienda la realidad, sino que la conozca. En este curso, pues, habla de comprensión en referencia a las modalizaciones ulteriores de la inteligencia,

frente a la intelección como tal que sería la aprehensión primordial. En este sentido nos dice que para que haya conocimiento es preciso algo más que la intelección, a saber, la comprensión: “solamente cuando se comprende lo que se intelige es cuando hay conocimiento y no solamente intelección”³.

Esta concepción está apoyada en el curso impartido el año previo – *El hombre y la verdad* – donde trata la comprensión de un modo más pormenorizado, pero en la misma línea. En este curso se sitúa ante la distinción entre inteligencia concipiente e inteligencia sentiente y lo que hace es, frente a la mera intelección o intelección simple (aprehensión primordial de realidad) situar las modalizaciones ulteriores de la intelección⁴ bajo el paraguas de la comprensión, entendida como el esfuerzo en búsqueda hacia la estructura de aquello dado primordialmente. Y es que “este modo de actualización recae sobre algo más que la nuda realidad de la cosa: recae precisamente sobre la *estructura* misma de la cosa”⁵. También es cierto que más adelante hablará de ‘razón’ frente a ‘intelección’, y la conceptuará como ese *ir hacia* las cosas en tanteo, o sea, como búsqueda⁶, que ya nos es más familiar pues se sitúa en afinidad con lo que nos explica en el último tomo de la trilogía; la comprensión en este caso quedaría como el ‘carácter discursivo’ de la razón⁷.

Parece que Zubiri está comenzando a barruntar en estos cursos a dónde quiere llegar, sin darle todavía una articulación definitiva y clara, cosa que sí hará en IRAZ. Independientemente de ello, en el grueso de su obra y cursos Zubiri no dedica a la comprensión mucho espacio en comparación con otras cuestiones, hecho que no puede sino sorprender: personalmente creo que no se corresponde con su importancia, importancia suficiente al menos como para que él mismo la denomine “cuarta modalización intelectual”.

Para hablar de la comprensión, parece oportuno, pues, atender a lo que Zubiri nos explica en las últimas páginas de IRAZ, por entender que lo que de ella se dice en otros sitios está afectado por cierta provisionalidad. Como sa-

³ X. Zubiri, *El hombre: lo real y lo irreal*, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2005, p. 151.

⁴ Enumeradas someramente como formar conceptos, emitir juicios y combinar razonamientos. Cf. X. Zubiri, *El hombre y la verdad*, cit., p. 49.

⁵ Ivi, p. 46. Afirmación especialmente relevante, como se verá.

⁶ Cf. ivi, p. 65.

⁷ Cf. ivi, p. 73.

bemos, y a modo de introducción, para Xavier Zubiri es propio del ser humano inteligir la realidad sentientemente, no como dos actos distintos – inteligir y sentir, sentir e inteligir – sino como un único acto en el que se dan ambos momentos, en sí mismos irreductibles: intelección sentiente o sentir intelectual. Este acto único de intelección sentiente se da en principio en tres modalizaciones tal y como explica en el tercer tomo de la trilogía, a saber:

- *Aprehensión primordial* de la cosa real. Se nos actualiza la cosa real como real, bajo la formalidad de realidad, como ‘de suyo’. Aprehendemos algo como ‘de suyo’.
- *Intelección campal (logos)*. Intelección de una cosa entre otras cosas reales en un campo; es lo que la cosa, ya aprehendida como real, es en realidad.
- *Intelección en búsqueda (razón)*. Se entiende una cosa ya aprehendida como real y campalmente, actualizada como momento de la realidad mundanal. Lo que la cosa real es en realidad se nos actualiza como momento del mundo, “inteligimos la medida de la realidad de esa cosa en cuanto real”⁸.

Zubiri nos advierte insistentemente de que no se trata de tres intelecciones distintas, sino de tres modalizaciones de una única intelección. Cada momento se apoya e incluye el anterior. Ello hace que la intelección sentiente posea una unidad. ¿En qué consiste tal unidad? Porque démonos cuenta de que no se trata de que en un momento dado tengamos una intelección que se da de cierto modo (primordial, campal o mundanal) y que luego podamos tener otra diferente, sino que de alguna manera en cada caso tenemos la intelección entera, tenemos las tres modalizaciones. ¿Cómo explicar esto? Xavier Zubiri acaba el tercer tomo de su trilogía, *Inteligencia y razón*, con una conclusión general no de esta tercera modalización intelectual sino de la obra entera. Y en ella nos da las pautas para comprender esta unidad de la intelección sentiente. Y no sólo para ello, sino para introducir a su vez la cuarta modalización intelectual.

2.2. La cuarta modalización intelectual

Comprender no es para Zubiri ni ciencia comprensora, ni comprensión nocional abstracta, ni interpretación de un sentido. ¿Qué es comprender?,

⁸ X. Zubiri, *Inteligencia y razón*, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1983, p. 319.

¿qué aporta la comprensión respecto a las tres modalizaciones intelectivas previas? Dice Zubiri: “En la comprensión se vuelve a aprehender una cosa como real, a la luz de lo que hemos aprehendido que ella realmente es”⁹. Es decir: “Comprender es aprehender lo real desde lo que realmente es. Es entender cómo la estructura de la cosa real está determinada desde lo que realmente es. Es justo el acto de intelección unitaria y modal”¹⁰. Desde este punto de partida, y considerando ahora la comprensión, tenemos ahora las siguientes actualizaciones de la misma cosa: como real – aprehensión primordial –, lo que la cosa es realmente – *logos* y razón – y la comprensión. De esta manera, se completa el proceso desencadenado en la aprehensión primordial.

¿Qué nos aporta estrictamente la comprensión? En la aprehensión primordial la cosa queda actualizada como real tanto en su momento individual como en su momento campal y mundanal. Y el momento individual es determinante de los otros dos, pues sin cosas individuales no habría ni campo ni mundo. Pero, como sabemos, el campo y el mundo determinan a su vez a la cosa individual. Por ello, estos tres momentos constituyen no una unidad aditiva sino una *unidad estructural*. Y esta unidad se puede entender bien desde la determinación de lo campal y mundanal por lo individual o viceversa.

La intelección de lo individual como determinante del campo y del mundo es lo que hemos estado viendo sobre la intelección de lo que realmente es la cosa individual, pues “entender lo que algo es realmente es entender lo que es lo real individual en el campo de realidad y en el mundo”¹¹. Pero podemos entender lo individual en el sentido contrario, como determinado por lo campal y mundanal – lo campal y mundanal que previamente lo individual había determinado –. Entonces esta unidad cobra un carácter intelectual distinto. En

⁹ X. Zubiri, *Inteligencia y razón*, cit., p. 332. En su discurso, Zubiri hace alusión a una puntualización que realiza unas páginas antes. Para simplificar la lectura, Zubiri realiza una agrupación que – a mi modo de ver – es significativa: va a agrupar en una única modalización el *logos* y la razón. Estas dos últimas modalizaciones – lo que la cosa es en realidad y lo que la cosa es en la realidad – presentan cierta afinidad que las diferencia de la aprehensión primordial. Para no complicar las cosas y no estar nombrándolas continuamente, las agrupa en una sola: lo que las cosas son ‘realmente’, de manera que este ‘realmente’ incluye el ‘en realidad’ y el ‘en la realidad’. A partir de ahora vamos a hablar, pues, de estas dos intelecciones: la aprehensión primordial de realidad y lo que la cosa es realmente.

¹⁰ Ivi, p. 332.

¹¹ Ivi, p. 333.

el primer caso, se trataba de una intelección de aquello en qué consistía lo real como estructurado. Pero ahora no se entiende únicamente el qué es lo estructurado, sino la *estructuración* misma: “es la unidad estructural ‘formalmente’ considerada”¹².

Así que tenemos a una lo que la cosa es realmente y la estructura real de la cosa: es la unidad radical del ‘realmente’ y de ‘lo real’. Esta intelección desde lo campal y mundanal hacia la cosa es justo la comprensión. “El término formal de la comprensión no es lo estructurado sino la estructuración misma [...]. Comprender es entender la estructuración misma de lo real según lo que la cosa realmente es”¹³. Démonos cuenta de que esta idea ya la barruntaba en 1935. Nos decía entonces en “¿Qué es saber?” que esta comprensión (entonces no la denominaba así) es el saber por excelencia en tanto que nos proporciona por qué las cosas son como son: “Al saber las cosas de esta suerte, sabemos la necesidad de que sean como son y, por tanto, por qué no son de otro modo. No sólo hemos definido la cosa, sino que hemos ‘de-mostrado’ en ella su necesidad. De-mostración no significa aquí prueba racional, sino exhibición de la articulación de algo”¹⁴.

La frontera entre estos modos de intelección es difusa, pero no son dos intelecciones idénticas. No se trata de una diferencia del hecho de mi intelección, sino de la propia estructura del entender humano, de su doble momento de ‘realmente’ y ‘real’: es la diferencia entre entender lo que esta cosa es realmente y comprender lo que es esa cosa real. En el segundo caso, se trata de entender en la cosa real cómo lo que realmente es determina sus notas estructurales, cómo se constituye su estructura interna. La intelección de la unidad de esta actualización ‘doble’ es lo que incorpora la comprensión: “comprender es ‘ver’ cómo lo que algo es realmente va determinando, o ha determinado la estructura de esa misma cosa real”¹⁵. Esta nueva actualización no es una adición de nueva ‘información’ a la intelección que ya se tenía. Tampoco es aplicación en el sentido de coger lo que algo es realmente y aplicarlo a la cosa real. No es aplicación, sino determinación intrínseca de las notas estructurales

¹² Ivi, p. 334.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2007, p. 67.

¹⁵ X. Zubiri, *Inteligencia y razón*, cit., p. 335.

de la cosa por su realidad profunda, es “inteligir en la cosa cómo sus notas van *saliendo* por así decirlo de lo que la cosa realmente es”¹⁶. Se trata de inteligir su estructuración interna como modo de realidad.

¿De dónde surge la intelección de tal estructuración interna? Pues de la intelección de la cosa real misma, de la actualización de la cosa (no puede salir de otro sitio). Y en esta actualización se actualiza lo que la cosa es, se le da cuerpo a la actualización, se constituye su corporeidad; y démonos cuenta de que precisamente lo que corporaliza a la actualización, lo que permite tal corporalización, es precisamente su estructuración. Y para lograr eso “hemos tenido que ir a los momentos campal y mundanal de lo real, distanciándonos en cierto modo de su estricto momento individual”. Y después de haber tomado esa distancia – campal y mundanal – para inteligir lo que la cosa real es realmente, hemos de volver a lo individual. Es en este *retorno* en el que inteligimos cómo lo que la cosa es realmente constituye su estructuración interna.

¿En qué consiste formalmente este retorno? No es un mero volver, sino que se trata de recuperar intelectivamente la cosa, para desde lo que la cosa es realmente inteligir sus notas y su estructura: se recupera la plenitud de lo real. “Por tanto la incorporación no es ni adición ni aplicación sino *recuperación* [...]. Comprender una cosa es recuperar desde lo que ella realmente es sus notas y su estructuración”¹⁷. El término formal de la comprensión es la estructuración – desde ese volver de lo campal y mundanal a lo individual –, y su modo de actualización es recuperación. Se ha inteligido algo más que antes, o más bien ‘mejor’ que antes.

3. Gradación metafísica de la realidad desde el sentimiento afectante

Cuando Zubiri analiza en sus *Reflexiones filosóficas sobre lo estético* la facultad afectiva, establece distintos niveles en el sentimiento afectante, niveles definidos no tanto desde el propio ejercicio de dicha facultad como – a mi modo de ver – desde los estratos de la realidad que en dicho ejercicio quedan actualizados. Ello supone una diferencia metodológica respecto a la trilogía,

¹⁶ Ivi, p. 336.

¹⁷ Ivi, p. 337.

en donde sigue una vía no tanto metafísica como noológica, atendiendo más al ejercicio de la inteligencia sentiente para, a partir de él, describir los distintos estratos metafísicos de la realidad.

Más que atender a los niveles en el ejercicio del sentimiento afectante, quisiera destacar en este texto la división que realiza del mismo a la luz de los tres estratos¹⁸. En cada uno de ellos se modaliza de modo diferente la belleza, con su correspondiente correlato afectivo, que no es el mismo en cada caso; se puede afirmar, pues, que las cosas “que son bellas en sí mismas, tienen en su belleza tres estratos distintos, o la belleza tiene en ellas tres estratos distintos”¹⁹. Zubiri distingue los tres estratos siguientes: el de las cosas ‘en su realidad’, el de las cosas ‘por ser reales’ y el de la realidad ‘en cuanto realidad’.

En cada uno de estos estratos, la facultad afectiva actualiza la realidad según distintos modos, en virtud de los cuales la belleza adquiere una calificación distinta. Así, en el primer estrato, la afectividad se ejerce desde el agrado, actualizando la realidad en su perfección o hermosura; en el segundo, ya hablamos de fruición, actualizando la realidad como bella; y, en el tercero, la modalidad afectiva que, aunque Zubiri no la denomina así, parece razonable – en mi opinión – denominarla ‘experiencia estética’, actualiza la realidad como *pulchrum*, ya que, como dice el filósofo vasco, “el *pulchrum* es la realidad en tanto que actualidad en fruición estética”²⁰.

Podemos expresar en un cuadro lo dicho:

Estratos estéticos	Correlato afectivo
Cosas ‘en su realidad’	Agrado (perfección/hermosura)
Cosas ‘por ser reales’	Fruición/gusto (belleza)
Realidad ‘en cuanto realidad’	Experiencia estética (<i>pulchrum</i>)

A mi entender, hay una analogía entre la estratificación de la realidad que aquí emplea Zubiri y la que establece, por ejemplo, en “Respectividad de lo

¹⁸ Cf. J. Borrego, *Estética en X. Zubiri*, apdo. p. 3; J. Feijóo Melle, *Metafísica del sentimiento estético*, pp. 9-10.

¹⁹ X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1992, p. 358.

²⁰ Quisiera llamar la atención sobre cómo Zubiri cambia el registro para denominar al tercer estrato. Si en los dos primeros atiende a la realidad en tanto que cósmica (cosas en su realidad, cosas por ser reales), en el tercero ya habla no de cosas sino de ‘la’ realidad, realidad en cuanto realidad.

real”, atendiendo en este caso al carácter trascendental de la realidad, un carácter no meramente conceptual sino sobre todo físico. Nos explica en este texto cómo la realidad nos está presente según distintos momentos pues, a causa de este carácter trascendental, la cosa real es más que sí misma; porque “la cosa real no solamente es ‘suidad’, sino que es ‘apertura en la realidad’”²¹. Por este motivo, y en función de cómo se actualice la cosa real (y sin salirnos de ella), se puede distinguir ‘algo así como una gradación metafísica’. Así, se puede diferenciar en la cosa real su momento talitativo (la cosa es ‘tal’ cosa) y su momento de realidad (por el que la cosa es ‘más que’ tal cosa), así como su momento trascendental de pertenencia a ‘la’ realidad respectiva (la cosa es más que ‘su’ forma y modo de realidad, es realidad ‘abierta como realidad’ sin más, constituyendo el *mundo*). Dice Zubiri literalmente:

La cosa es ‘tal’ cosa. Pero en un momento, en cierto modo más hondo para los efectos de nuestro problema, la cosa real es más que ‘tal’ cosa: es ‘su’ forma y modo de realidad. En un momento todavía más hondo, la cosa real no es sólo ‘su’ forma y modo de realidad, sino que es realidad ‘abierta como realidad’ sin más. Y según este último momento, estar abierto como realidad es estar abierto a más que sí mismo. El mero ser realidad abierta es, en efecto, más que ser esta su forma de realidad, y más que ser esta talidad²².

Como es sabido, no se trata de que sean tres realidades distintas, ni siquiera estrictamente tres estratos de la realidad, sino de la misma realidad considerada desde diversas perspectivas, o mejor, “distintos aspectos de la realidad en su actualización”²³, lo que supone sin duda un enriquecimiento conforme vamos ‘ahondando’ en ella. Hablamos, pues, del momento talitativo de las cosas, del momento real de las mismas, y del momento de ‘la’ realidad profunda. En ISIR aparecen con frecuencia el momento talitativo de una cosa, el momento de realidad de esa cosa, así como aquello allende a donde nos remite éste, a saber, a ‘la’ realidad trascendental, de modo que cada uno de los estratos nos

²¹ X. Zubiri, *Respectividad de lo real*, in «Realitas» III-IV (1979), p. 36.

²² *Ibid.*

²³ A. López Quintás, *El sentimiento estético y la fruición de la realidad*, en GRACIA, D. (Coord); *Ética y estética en Xavier Zubiri*, Ed. Trotta – Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1996, p. 149.

remite al siguiente. Parece razonable establecer la analogía entre los estratos establecidos en *Reflexiones* con los de esta gradación metafísica que acabamos de comentar. Si es así, se podría enlazar la estratificación estética con la estratificación metafísica, tal y como sigue:

Estratos estéticos	Correlato afectivo	Estratos metafísicos
Cosas 'en su realidad'	Agrado (perfección/hermosura)	Momento talitativo de las cosas
Cosas 'por ser reales'	Fruición/gusto (belleza)	Momento real de las cosas
Realidad 'en cuanto realidad'	Experiencia estética (pulchrum)	'La' realidad profunda

O mejor, si dejamos como directores a los estratos metafísicos y prescindimos de los estéticos, nos quedaría:

Estratos metafísicos	Correlato afectivo
Momento talitativo de las cosas	Agrado (perfección/hermosura)
Momento real de las cosas	Fruición/gusto (belleza)
'La' realidad profunda	Experiencia estética (pulchrum)

4. *Vía metafísica para las modalizaciones de la inteligencia sentiente*

4.1. *Sobre la unidad intrínseca entre las modalizaciones ulteriores*

Hemos visto cómo Zubiri considera la comprensión como cuarta modalización intelectual, completando así la plenitud de la intelección de lo real. En la explicación de lo que es la comprensión y de su importancia, Zubiri emplea una argumentación que, a la luz de lo que hemos visto en referencia al sentimiento afectante, puede sugerir alguna alternativa, cuyo interés le corresponde juzgar al lector.

Zubiri inicia su explicación apoyándose en la unidad existente entre las tres primeras modalizaciones de la inteligencia sentiente (aprehensión, *logos* y razón). Nuestro autor no escatima esfuerzos para clarificar dicha unidad, y para hacernos ver que no se trata de tres intelecciones independientes, cada una con su estructura propia e individual y que se presentan de forma aditiva y extrínseca; según esta interpretación, cada intelección se podría dar de forma

autónoma frente a las otras dos. Pero, independientemente de que cada una posea su estructura propia e irreductible, no se trata de eso. Es otra cosa. Se trata de que en cada una de las intelecciones están presentes las otras dos. En la intelección previa se encuentra presente incoativamente la siguiente, y en la siguiente se encuentra presente la anterior en despliegue. No es adición ni yuxtaposición, sino estructura determinada por incoación y despliegue. En consecuencia, en cada modo se encuentra formalmente el anterior.

Y esto es muy interesante, pues si cada modo se encuentra en el siguiente, de alguna manera éste queda cualificado por aquél. Por ello, más que de una trayectoria a seguir, de lo que se trata es de una maduración. La cuestión es por qué es precisa una maduración. ¿Qué es lo que tiene que madurar? Lo que tiene que madurar es algo que necesita ser madurado. Y esto que necesita ser madurado... ¿es la realidad? No, pues ésta ya es inteligida plenamente como formalidad en la aprehensión primordial. Tal y como nos recuerda Diego Gracia, realidad no es primariamente ni esencias, ni sustancias, ni sustantividades, sino la condición formal en que quedan las cosas cuando son actualizadas en la inteligencia sentiente²⁴. ¿Qué es entonces lo que necesita ser madurado? Ciertamente – continúa – no hay formalidad sin contenido, “pero la determinación de los contenidos en tanto que ‘tales’ contenidos ya no está dada en aprehensión primordial de realidad, ni consiste en mera formalidad, sino que es obra ulterior del logos y la razón”. La intelección primordial es insuficiente pues, aunque nos actualiza la cosa real como ‘de suyo’, aunque nos actualiza plenamente la formalidad de realidad, no nos actualiza lo que la cosa es en realidad ni lo que es en la realidad. Sin aprehensión primordial no habría ninguna intelección en tanto que no estarían actualizadas las cosas como formalmente reales, pero esta intelección necesita ser madurada, y esta maduración no es sino el *logos* y la razón: el *logos* y la razón colman la insuficiencia de la aprehensión primordial. Y el *logos* y la razón sólo se pueden dar en la medida en que se ha dado la aprehensión primordial, pues sólo gracias a ella están situadas en la realidad: es un momento formal fundante²⁵. Dice Zubiri: “La maduración modal no es constitutivo formal del inteligir, pero es su inexorable

²⁴ D. GRACIA, *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*, Ed. Triacastela, Madrid 2017, p. 160.

²⁵ *Ivi*, p. 172.

crecimiento determinado por la estructura formal del primer modo”²⁶. No salimos de la impresión de realidad, sino que ésta es modalizada como *logos* y razón. “Logos y razón son plenificación incremental de una inamisible y fontanalmente presente impresión de formalidad de realidad”²⁷.

Ésta es la unidad de las tres modalizaciones de la intelección sentiente. Pero ¿en qué consiste exactamente? Intelección sentiente es actualización de lo real como real, de lo que la cosa real es en realidad y de lo que es en la realidad. O sea, no se trata únicamente de la aprehensión del “de suyo”, de la aprehensión de la formalidad de realidad, sino que se incluye lo que la cosa es. Están incluidas las tres modalizaciones. Por eso, la aprehensión primordial ya determina incoativamente las dos modalizaciones posteriores.

Ahora bien, en las modalizaciones de la intelección sentiente no sólo se modaliza la actualización de la cosa real, sino que también se modaliza el propio acto intelectual²⁸. Y es al propio acto intelectual al que me voy a referir a continuación. En la aprehensión primordial de realidad y en lo que la cosa es “realmente”²⁹ se actualiza la misma cosa real. Pero ¿son dos actualizaciones de la misma manera? En la segunda actualización actualizamos la cosa real que ya ha sido actualizada como real; se trata de una segunda actualización, de una re-actualización. Y aquí se produce un hecho decisivo, porque “la actualización determina la re-actualización pero entonces ésta re-actualiza y determina a su vez la primera actualización”³⁰. Es decir, continúa Zubiri: “La intelección primordial de lo real es entonces por un lado determinante de la re-actualización. Pero a su vez esta re-actualización determina de alguna manera la actualización primera”. La cuestión que surge es inmediata: ¿de qué manera se produce esta reversión de la re-actualización a la actualización? Habrá que dar respuesta a este ‘de alguna manera’.

Zubiri explica que si bien en la re-actualización se actualiza algo ya actua-

²⁶ X. Zubiri, *Inteligencia y razón*, cit., p. 324.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Zubiri habla aquí no sólo del propio acto intelectual, sino también de la modalización del propio inteligir y del estado intelectual en que se queda, pero no voy a tratar estos dos puntos. Me quiero centrar en el primero.

²⁹ Recordemos que Zubiri había agrupado lo que la cosa es “en realidad” y lo que la cosa es “en la realidad” en lo que la cosa es “realmente”.

³⁰ *Ivi*, p. 328.

lizado como real, se da también una especie de “volver atrás”, una “reversión”: “es decir, con la segunda intelección en la mano volvemos a la primera desde la segunda”³¹. La estructura del “re” deriva de la propia unidad formal de las dos intelecciones, como re-actualización y como re-versión. Como él dice, dado el fotón volvemos al color verde.

Si sigo bien el discurso de Zubiri, aquí me surge la siguiente duda. En principio nos movemos entre los planos de la aprehensión primordial y de lo que la cosa es realmente: ¿qué entendemos exactamente en cada una de estas modalizaciones? Entiendo que en la primera no entendemos el ‘qué’ sino que entendemos la formalidad de realidad: entendemos “algo” que es real; o, mejor dicho, entendemos que algo es real, que algo es “de suyo”. Pero no entendemos el contenido de ese “algo”. Entendemos el “de suyo”³². Entiendo que lo que compete a la aprehensión primordial es la aprehensión del “de suyo”, y que cuando queremos aprehender el contenido entendemos la cosa dualmente en primera instancia (desde el *logos*) y en búsqueda en segunda (desde la razón). Creo que algo así quiere decir en *Sobre el hombre* cuando habla del dato-de realidad: “dentro ya de la realidad, el conocimiento se mueve en la intelección, esto es, en el ‘dato-de’ realidad. Y es un proceso: el ‘dato-de’, justo por su insuficiencia, queda transformado en ‘dato-para’ más intelección de realidad”³³. Y dice más explícitamente un poco más adelante: “Determinar qué sea en cada caso la estructura concreta de este ‘de suyo’: ésta es justo la tarea del conocimiento, una tarea inexorable”³⁴, conocimiento que proporcionarían las modalizaciones ulteriores de la intelección sentiente. Algo similar nos dice también en *Inteligencia y logos* cuando afirma que la aprehensión primordial, aun siendo la forma suprema de entender, es insuficiente pues “no nos hace entender lo que una cosa real es en realidad”³⁵. Y continúa: “la aprehensión dife-

³¹ Ivi, p. 329.

³² Otra cosa es que, si tuviéramos una aprehensión primordial plena, o divina, aprehenderíamos la cosa real plenamente en su formalidad y en su contenido, pero no es el caso. Si de hecho precisamos de la intelección dual y racional (y comprensiva) es precisamente para suplir la insuficiencia de nuestra aprehensión primordial.

³³ X. Zubiri, *Sobre el hombre*, Alianza Editorial & Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1986, p. 30.

³⁴ Ivi, p. 31.

³⁵ X. ZUBIRI, *Inteligencia y logos*, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1982, p. 246.

rencial nos da esta intelección pero es en la medida en que está inscrita en la aprehensión primordial. Y esta inscripción no concierne al contenido sino a la formalidad misma de realidad”³⁶. Esto último – inteligir lo que concierne al contenido – es lo que entiendo que se realiza en la segunda modalización, la intelección de lo que la cosa es realmente.

La duda a la que hacía referencia tiene que ver con si la intelección de lo que la cosa es realmente nos influye en la intelección del “de suyo”, nos influye en la aprehensión del “de suyo” que se aprehende en la impresión de realidad. Ésta es la cuestión. Ciertamente, lo inteligido racionalmente afecta a lo inteligido campalmente, pero creo que estas dos modalizaciones no afectan a la aprehensión de realidad primordial. En el ejemplo que él pone – el del color verde y el del fotón: – la aprehensión del verde es campal, y la del fotón en primera instancia mundanal. Y efectivamente, no aprehendemos campalmente igual al verde antes que después de la aprehensión del fotón, pero todo esto no tiene que ver con que aprehendamos “algo” (que en este caso es el color verde) como “de suyo”, no tiene que ver con la aprehensión primordial, sino con la intelección campal y mundanal. Tanto el color verde en primera instancia, como el fotón en segunda, se perciben como “de suyo”; y esto es lo que compete a la aprehensión primordial. Lo que me planteo es si este avance y reversión de la que hablábamos antes no será la marcha en esa especie de círculo progresivo entre *logos* y razón, que es la que nos permite avanzar en el conocimiento, y cuya riqueza crece en la medida en que podemos revertir en la intelección, que es precisamente la comprensión.

Otra cosa es que *logos* y razón puedan darse porque ya estamos situados en la realidad por la aprehensión primordial, pero la aprehensión primordial es aprehensión del “de suyo”; pero en la medida en que aprehendemos contenido estamos ya en las modalizaciones ulteriores. Quizá sería prueba de ello el hecho de que cuando Zubiri agrupa las modalizaciones campal y mundanal, las que agrupa son estas dos y no, por ejemplo, la aprehensión primordial y la intelección campal. ¿Por qué? Pues porque de alguna manera el *logos* y la razón pertenecen a un ámbito similar (el del “qué”) que permite su agrupación, ámbito que es diferente al de la aprehensión primordial (el del “de suyo”), sin que por ello dejen de presentar los tres – como dice Zubiri – una estructura

³⁶ *Ibid.*

unitaria. En todo caso, quizá la aprehensión primordial se vería afectada a causa de la unicidad estructural de la intelección sentiente algo así como oblicuamente – como le gusta decir a él – por el hecho de que todas las modalidades pertenecen a un único acto intelectual, pero no en tanto que aprehensión primordial.

Pues bien, si esto es así, ¿hasta qué punto interviene en este proceso de reversión, o se ve afectada, la aprehensión primordial? A mi juicio, cuando alguna cosa real está presente ante mí y la actualizo, desde la aprehensión primordial la actualizo como “de suyo”, y lo que es lo inteliijo desde el *logos* y la razón. Y cuando sepamos que el color verde tiene una realidad profunda a base de fotones, ello me influirá en la intelección dual y no en la aprehensión primordial – salvo oblicuamente en todo caso –. Todo esto no quita ni un ápice la relevancia de esta primera modalización de la intelección sentiente, todo lo contrario, pues como sabemos es la que nos sitúa formalmente en la realidad y sin la cual no sería posible ninguna modalización ulterior de la intelección sentiente.

En este sentido, creo que decir que la comprensión añade lo que le faltaba a la aprehensión de realidad sería adecuado entendiendo que toda modalización ulterior es efectivamente un añadir algo a la aprehensión primordial. Pero a mi juicio, estrictamente la comprensión añadiría lo que le falta a la intelección dual y a la racional, de manera que estas tres sí que añaden lo que le falta a la aprehensión primordial: “La ‘com-prehensión’ de la cosa real, desde la intelección de lo que realmente es, nos hace comprender lo que dicha cosa real es”³⁷. Quizá el hecho de que, al ser de carácter formal, no aprehendamos ningún contenido en la aprehensión primordial no es sino muestra de su insuficiencia, y de aquí la necesidad del *logos* y de la razón... y de la comprensión.

Dicho todo esto, finaliza Zubiri este punto integrando efectivamente a la comprensión en el acto único que es la intelección sentiente: “Por esto, la intelección plenaria es *aprehensión comprensiva*”³⁸. Es una intelección que posee estos momentos:

- la impresión de realidad;
- la intelección de lo que es realmente (de lo que es en realidad y de lo

³⁷ X. Zubiri, *Inteligencia y razón*, cit., pp. 329-330.

³⁸ Ivi, p. 337.

que es en la realidad);

- la intelección de la recuperación de lo real desde lo que realmente es.

Intelección plenaria que no sólo es un hecho sino una necesidad de la inteligencia sentiente.

4.2. Conclusión: ubicación de la comprensión en la gradación metafísica de la realidad

Se ha argumentado la oportunidad de considerar a la aprehensión primordial de modo diverso a las modalizaciones posteriores. Si partimos de esa consideración, hagamos este desplazamiento y fijémonos ahora en las tres modalizaciones posteriores de la intelección, considerando *logos*, razón y comprensión.

¿Qué es lo que se encuentra el ser humano de forma cotidiana? Se encuentra con la realidad cósmica, con las cosas reales. Este es el modo cotidiano en que nos enfrentamos a la realidad, y en principio no nos planteamos ninguna cuestión más allá de hacer nuestra vida cotidianamente. Este ámbito cotidiano no sería sino el ámbito del *logos* o de la realidad talitativa de las cosas. El ser humano se encuentra entre cosas talitativas que entiende mediante el *logos*. Pero también aprehende, aunque a menudo sin caer en la cuenta y por lo tanto sin hacerse cuestión de ello, que esas cosas son “otras”, que presentan un *príus* de alteridad; esto es, aprehende su “de suyo”, aprehensión primordial de realidad que posibilita precisamente la intelección de ‘la’ realidad: partiendo del *logos*, y mediante el esfuerzo que supone la marcha intelectual de la razón; a las que se añade la comprensión. Con estas modalizaciones posteriores podemos alcanzar intelectivamente (y de modo asintótico) un conocimiento cada vez más pleno de las cosas reales, gracias a la instalación física y formal de la impresión de realidad. Así, si el *logos* se sitúa en el ámbito de lo talitativo, la razón podría situarse en el momento de realidad de la cosa, un momento remisor, abriéndonos el tránsito a la realidad mundanal; y la comprensión no sólo sería la culminación de este proceso, sino que también nos permitiría el camino “de vuelta” a la cosa talitativa, que ahora se encuentra comprendida intelectivamente. Se alcanzaría así la *intelección plenaria* de la que habla Zubiri. Seguimos en la talitatividad de las cosas, donde cotidianamente desarrollamos nuestras vidas, pero para nada estamos situados como antes, intelectivamente hablando. Hemos ido y hemos vuelto. De este modo se podría com-

pletar el cuadro anterior, estableciendo un paralelismo entre los correlatos afectivos de los estratos metafísicos y los correlatos intelectivos tal y como se ha expuesto.

Estratos metafísicos	Correlato afectivo	Correlato intelectivo
Momento talitativo de las cosas	Agrado (perfección/hermosura)	Logos (verdad dual)
Momento real de las cosas	Fruición/gusto (belleza)	Razón (verdad racional)
'La' realidad profunda	Experiencia estética (<i>pulchrum</i>)	Comprensión (<i>verum</i>)

Pues bien, si este enfoque es adecuado, habría dos asuntos que sería oportuno tratar, aunque evidentemente no es aquí el lugar adecuado. El primero de ellos tiene que ver con la aprehensión primordial de realidad, con cómo quedaría a la vista de lo expuesto. Con este desplazamiento hacia la comprensión de los correlatos intelectivos, parece que se ha quedado descolgada; o mejor: ha quedado como permeando todo el proceso intelectivo. Pero bueno, debe ser atendida debidamente. El segundo asunto tiene que ver con la posibilidad de realizar un análisis análogo a la tercera facultad, la voluntad tendente.

BIBLIOGRAFÍA

- BORREGO J., *Estética en X. Zubiri*: [acceso 24.10.2013],
http://www.javier.org.es/archivos/enlaces/_private/trabajos/est%E9tica_en_xavier_zubiri1.htm.
- FEIJÓO MELLE J., *Metafísica del sentimiento estético. Trabajo inédito (1983)*, recuperado por la Fundación Zubiri en 2013.
- GRACIA D., *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*, Ed. Triacastela, Madrid 2017.
- LÓPEZ QUINTÁS, A., *El sentimiento estético y la fruición de la realidad*, en GRACIA, D. (Coord); *Ética y estética en Xavier Zubiri*, Ed. Trotta – Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1996, pp. 141-163.
- PINTOR-RAMOS A., *Realidad y sentido*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1993.
- ZUBIRI X., *El hombre y la verdad*, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2006.
- , *El hombre: lo real y lo irreal*, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2005.
- , *Inteligencia y realidad*, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2006⁶.
- , *Inteligencia y logos*, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1982.
- , *Inteligencia y razón*, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1983.
- , *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2007¹³.
- , *Respectividad de lo real*, in «Realitas» III-IV (1979), pp. 13-43, [acceso 14.12.01], <http://www.zubiri.org/works/spanishworks/Respectividad.htm>.
- , *Sobre el hombre*, Alianza Editorial / Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1986.
- , *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1992.