

BIOLOGIA E INTELIGENCIA

Diego Gracia

RESUMEN

Diego Gracia es catedrático de Historia de la Medicina en la Universidad Complutense de Madrid, cátedra en la que sustituyó a uno de sus grandes maestros Pedro Laín Entralgo. En este artículo, como él mismo lo resume en la Introducción, trata el clásico problema de sensibilidad e inteligencia. En un primer apartado recoge la discusión que el filósofo Popper y el neurofisiólogo Eccles tuvieron sobre el tema del Yo y el cerebro; en el segundo eleva el planteamiento al nivel en que lo han manejado las grandes tradiciones filosóficas. Finalmente, de la mano de Zubiri, se enfrenta radicalmente con el problema para superar toda suerte de idealismo en la unidad de la inteligencia con la sensibilidad.

INTRODUCCION

El tema de la inteligencia humana es hoy uno de los principales puntos de encuentro entre ciencia y filosofía. No siempre fue así. Durante muchos siglos estuvo en las manos exclusivas de los filósofos, quienes lo abordaron con categorías que desde hace tiempo nos parecen en exceso realistas y algo ingenuas. La filosofía clásica, al afirmar la correspondencia perfecta entre el orden del ser y el del pensar, entre la realidad natural y la predicación lógica, hizo de la inteligencia una facultad capaz de conocer la realidad tal como ella es en sí. Pero la aparición de la ciencia moderna, la crítica empirista de las cualidades sensibles, etc., dieron al traste con esa confianza básica del filósofo europeo, despertándole

de lo que Kant llamó "el sueño dogmático de la razón". A partir del siglo XVII los filósofos empezaron a recelar de lo que poco después dieron en llamar, de forma peyorativa, "realismo ingenuo", e iniciaron el cambio hacia lo que Zubiri ha denominado el "subjetivismo ingenuo". Si en el realismo ingenuo la postulación de una correspondencia perfecta entre el orden del ser y el del pensar había hecho de las cualidades sensibles propiedades de las cosas, ahora se las declara, a la vista de los datos de la ciencia, simplemente subjetivas.

Ya no es posible confiar en los datos de los sentidos, ni identificar el orden de la naturaleza con el de la predicación; hay que ir a las cosas bien precavido y con una idea perfectamente clara de qué es conocer y cuándo y cómo nuestro co-

nocimiento merece confianza y debe ser adjetivado de científico: es el "criticismo", que culmina en la obra de Kant y que rápidamente fue aceptado por los científicos como surgido de sus propios datos y acorde con ellos. El criticismo, tanto científico como filosófico, ha sido la manifestación histórica más específica de eso que Zubiri llama "subjetivismo ingenuo". A partir de él la ciencia y la filosofía han venido abordando los grandes temas de discusión y encuentro entre ambas, el conocimiento, la realidad, la ciencia, etc., con unos criterios ingenuamente apriorísticos que, si bien tienen su justificación histórica, resultan hoy insatisfactorios e inaceptables. En el caso concreto que aquí nos ocupa, el de la inteligencia, vamos a intentar mostrar cómo ni los datos de la ciencia ni los de la filosofía justifican hoy el recurso a una epistemología de filiación kantiana o crítica que describa el conocimiento como una síntesis subjetivo-objetiva a priori, y que considere imposible el acceso directo y formal a la realidad. Esta demostración se hará en tres fases. En la primera, el análisis de un libro por lo demás muy meritorio, el de Popper y Eccles titulado *El yo y su cerebro*, publicado en 1977, nos permitirá tipificar la postura del subjetivismo ingenuo y criticista en el tema de las relaciones cerebro-mente, así como hacer la crítica de sus tesis fundamentales.

La segunda parte del trabajo analizará en su desarrollo histórico una premisa común al realismo ingenuo y al subjetivismo ingenuo y no justificada por los hechos, la de que sentir e inteligir son en el hombre actividades formalmente distintas. Al menos desde Parménides, los filósofos principales han caído en este dualismo radical. Dos son las etapas fundamentales en la evolución de este secular dualismo. Parménides diferenció tajantemente entre la vía de la opinión y la vía de la verdad, y consideró que lo inteligido se hace presentar a la inteligencia de forma extrasensorial o transsensorial como *kelmenon* o *jectum*. En dos modificaciones sucesivas de esta tesis parmenidiana, la de Aristóteles y la de Kant, la cosa en cuanto inteligida va a tomar la forma de *sub-jectum* (la sustancia aristotélica) y de *ob-jectum* (el fenómeno kantiano). En ambos casos, el sentir queda completamente preterido. De ahí que ambas posturas sean idealistas. La sistemática preterición del sentir a todo lo largo de la filosofía occidental es la causa de su pertinaz idealismo.

En la tercera parte expondremos el camino que sigue Zubiri en su libro *Inteligencia sentiente*

para superar este secular e insatisfactorio estado de cosas. Analizando el puro hecho del inteligir humano, Zubiri llega a la conclusión de que en el ser humano la inteligencia es formalmente sentiente y el sentir formalmente intelectivo, y que por tanto la preterición de la sensibilidad en el inteligir humano no se justifica por motivos estrictamente racionales o filosóficos. Sentir e inteligir no son dos actos numéricamente distintos, cada uno completo en su orden, sino dos momentos de un solo e irreductible acto, el acto de aprehensión de lo real. En tanto que sentiente, es un acto de impresión; en tanto que intelectivo, lo es de realidad. Impresión de realidad es, pues, lo que actualiza el hombre en ese acto; es la realidad dada en impresión. Y eso que la realidad actualiza en la impresión es su carácter de algo que es "en propio" o "de suyo". Es el orto del conocimiento, tanto metafísico como científico.

I.- "EL YO Y SU CEREBRO"

En septiembre del año 1974 reunió la Fundación Rockefeller en la Villa Serbelloni, a orillas del lago Como, a dos grandes autoridades en sus respectivas materias, John C. Eccles, célebre biólogo especializado en investigación cerebral, y Sir Karl R. Popper, epistemólogo y filósofo de la ciencia aún más célebre. El objeto del encuentro era discutir desde las diferentes áreas de especialización el clásico problema "cerebro-mente", "especialmente por lo que respecta al nexo existente entre las estructuras y procesos cerebrales por una parte y las disposiciones y acontecimientos mentales por otra"⁽¹⁾. Este intento de cooperación interdisciplinaria exigía de cada uno la exposición detallada del tema desde su respectivo ángulo de abordaje, y después la discusión en busca de los puntos de coincidencia o las posibles vías de acuerdo. De ahí las tres partes del libro. La contribución de Eccles es un magnífico acercamiento neurofisiológico al tema, en la línea de sus trabajos anteriores, el más célebre de los cuales lleva el significativo título de *The Neurophysiological Basis of Mind* (1953). En su texto Eccles se esfuerza por exponer cómo la anatomía del cerebro y la fisiología del sistema nervioso desentrañan con éxito creciente las vías y los mecanismos responsables de la sensación, la percepción, el pensamiento, la memoria o el lenguaje. Basada en estos hallazgos, la psicología se propone metas nuevas, e intenta ir más allá de los planteamientos puramente estocásticos de la psicología clásica de los tests y los cuestionarios

Si se repasa la historia de la filosofía buscando respuesta a qué sea sentir e inteligir, se advierte pronto, no sin sorpresa, que las contestaciones clásicas no pasan de ser una ingente vaguedad.

de inteligencia, de memoria, de lenguaje o de actitudes; así, la nueva psicología cognitiva se esfuerza por establecer los mecanismos causales de las conductas psicológicas concretas, abandonando el postulado de la caja negra⁽²⁾.

En la misma dirección, la lingüística busca los procesos generativos del comportamiento más específicamente humano. La teoría del conocimiento y la filosofía de la ciencia, de las que se ocupa extensamente Popper en su parte del libro, intentan llevar hasta sus últimas consecuencias lógicas y epistemológicas esos planteamientos. En el encuentro del lago Como se dieron cita, pues, dos cualificados representantes de cada uno de los dos términos que ahora nos ocupan, cerebro y mente, biología e inteligencia. Y en la tercera parte del volumen, que recoge los diálogos entre los dos autores, éstos intentan discutir los puntos conflictivos y llegar a unos acuerdos mínimos. A pesar de que los puntos de coincidencia pueden reducirse a dos, son fundamentales y merecen un cierto análisis. El primero es un acuerdo epistemológico, consistente en la aceptación de una teoría del conocimiento a la postre kantiana. El segundo se refiere específicamente al tema de las relaciones entre la mente y el cerebro y defiende un modelo explicativo de carácter dualista e interaccionista. Analizaré brevemente cada uno de estos puntos.

1) Popper y Eccles coinciden básicamente en la defensa de una epistemología de corte kantiano. Popper es un epistemólogo convencido de que "tanto los problemas de la teoría del conocimiento clásica como los de la moderna (de Hume a Whitehead a través de Kant) pueden retrotraerse al problema de la demarcación: esto es, al de encontrar "un criterio de carácter empírico de la ciencia"⁽³⁾. El problema de la demarcación se convirtió en el núcleo de la teoría del conocimiento con Kant, por lo que Popper propone denominarle "el problema de Kant"⁽⁴⁾. Y lo define así: "Llamo problema de la demarcación al de encontrar un criterio que nos permita distinguir entre las ciencias empíricas, por un lado, y los sistemas 'metafísicos', por otro"⁽⁵⁾. El criterio que Popper propone es el de "objetividad", definida, una vez más, en puros términos kantianos. "Kant utiliza la palabra 'objeto' para indicar que

el conocimiento científico ha de ser justificable, independientemente de los caprichos de nadie: una justificación es 'objetiva' si en principio puede ser contrastada y comprendida por cualquier persona. 'Si algo es válido —escribe Kant— para cualquiera que esté en uso de razón, entonces su fundamento es objetivo y suficiente'⁽⁶⁾. La objetividad es la característica del conocimiento científico, en tanto que la convicción subjetiva lo es del metafísico. Objetividad no tiene aquí el sentido vulgar de experiencia directa y fotográfica de las cosas, no es sinónimo de realismo ingenuo. La percepción de la cosa como objeto es el resultado de un complejo proceso en el que los datos de los sentidos se integran en el interior de los esquemas cognoscitivos a priori puestos por la razón. Así, escribe Popper: "Quizá fue Kant el primero en darse cuenta de que la objetividad de los enunciados se encuentra en estrecha relación con la construcción de teorías —es decir, con el empleo de hipótesis y de enunciados universales—. Sólo cuando se da la recurrencia de ciertos acontecimientos de acuerdo con reglas o regularidades —y así sucede con los experimentos repetibles— pueden ser contrastadas nuestras observaciones por cualquiera"⁽⁷⁾.

El redomado kantismo epistemológico del Popper de la *Lógica de la investigación científica* es fundamental para entender su acuerdo básico con Eccles. Si éste, como científico, limita su discusión al ámbito de los "fenómenos", marginando las cuestiones sobre la "cosa en sí", Popper, a consecuencia de su profesión de fe kantiana, acepta sin discusión esos mismos planteamientos y rechaza como "ontológica" cualquier pregunta sobre la realidad en sí. En la primera página del libro previene ya al lector con estas palabras: "Deseo aclarar inmediatamente que no tengo la intención de plantear ninguna pregunta del tipo 'qué es', como por ejemplo, '¿qué es la mente?' o '¿qué es la materia?'. (De hecho, una de mis tesis principales resultará ser la necesidad de evitar las preguntas del tipo 'qué es'). Menos aún es mi intención responder semejantes preguntas: esto es, no trato de ofrecer lo que en ocasiones se denomina una 'ontología'"⁽⁸⁾. El pensar ontológico es ingenuo, precrítico, ya que no tiene en consi-

deración el hecho de que la cosa, en tanto que conocida por el entendimiento, no se manifiesta como cosa en sí sino como "fenómeno", resultado de la síntesis entre los datos de los sentidos y las categorías del entendimiento. En la etapa crítica ya no cabe la puerilidad de hacer preguntas del tipo "qué es". Como escribe Kant en el prefacio a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, la razón crítica interroga a la naturaleza "no a la manera de un escolar que deja al maestro decidir cuanto le place, antes bien, como verdadero juez que obliga a los testigos a responder a las preguntas que les dirige"⁽⁹⁾. Alcanzada por el hombre la mayoría de edad, es preciso ir a las cosas conociendo antes las categorías a priori del entendimiento, ya que éstas son previas a cualquier contacto con el objeto. Y añade Kant: "Merece la pena estudiarlas antes y por separado, a fin de no mezclarlas con lo que otras fuentes (e. d., los sentidos) aportan, pues es una hacienda mal entendida la de gastar ciegamente lo que se percibe; que después no se sabe distinguir, cuando las circunstancias apuran, la parte de gastos que hay que disminuir de la otra que las entradas pueden sostener"⁽¹⁰⁾. Es preciso saber distinguir con precisión lo que en el conocimiento es dato de la realidad y lo que es categoría del entendimiento. No todo lo que conocemos pertenece sin más a la realidad. Sólo la teoría del conocimiento nos libera de las redes de la ontología.

¿Pero es esto cierto? ¿Es preciso ir con tantas precauciones a las cosas? ¿No parece excesivamente afectada esta postura kantiana? Max Scheler echó en cara a Kant su falta de sencillez, de naturalidad, y Unamuno le llamó, por eso mismo, el príncipe de los pedantes. Zubiri tampoco acepta su punto de vista.

En el prólogo a *Inteligencia sentiente*, y ante las críticas aparecidas tras la publicación de su libro *Sobre la esencia*, según las cuales Zubiri habría caído otra vez en el realismo ingenuo al hacer un libro de metafísica sin una previa teoría del conocimiento, escribe: "Para muchos lectores, mi libro *Sobre la esencia* estaba falto de un fundamento porque estimaban que saber lo que es la realidad es empresa que no puede llevarse a cabo sin un estudio previo acerca de lo que nos sea posible saber. Esto es verdad tratándose de algunos problemas concretos.

Pero afirmar en toda su generalidad que esto sea propio del saber de la realidad en cuanto tal es algo distinto. Esta afirmación es una idea que en formas distintas ha venido constituyendo la tesis que ha animado a la casi totalidad de la

filosofía moderna desde Descartes a Kant: es el 'criticismo'. El fundamento de toda filosofía sería la crítica, el discernimiento de lo que se puede saber. Pienso, sin embargo que esto es inexacto. Ciertamente la investigación sobre la realidad necesita echar mano de alguna concepción de lo que sea saber. Pero esta necesidad ¿es una anterioridad? No lo creo, porque no es menos cierto que una investigación acerca de las posibilidades de saber no puede llevarse a cabo, y de hecho nunca se ha llevado a cabo, si no se apela a alguna concepción de la realidad. El estudio *Sobre la esencia* contiene muchas afirmaciones acerca de la posibilidad del saber. Pero a su vez es cierto que el estudio acerca del saber y de sus posibilidades incluye muchos conceptos acerca de la realidad. Es que es imposible una prioridad intrínseca del saber sobre la realidad ni de la realidad sobre el saber. El saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres. No hay prioridad de lo uno sobre lo otro. Y esto no solamente por condiciones de hecho de nuestras investigaciones, sino por una condición intrínseca y formal de la idea misma de realidad y de saber. Realidad es el carácter formal —la formalidad— según el cual lo aprehendido es algo 'en propio', algo 'de suyo'.

Y saber es aprehender algo según esta formalidad... Por esto, la presunta anterioridad crítica del saber sobre la realidad, esto es sobre lo sabido, no es en el fondo sino una especie de timorato titubeo en el arranque mismo del filosofar. Algo así como si alguien que quiere abrir una puerta se pasara horas estudiando el movimiento de los músculos de su mano; probablemente no llegará nunca a abrir la puerta. En el fondo, esta idea crítica de anterioridad nunca ha llevado por sí sola a un saber de lo real, y cuando lo ha logrado se ha debido en general a no haber sido fiel a la crítica misma. No podía menos de ser así: saber y realidad son congéneres en su raíz⁽¹¹⁾. A pesar de su longitud era preciso transcribir toda la cita, ya que plantea el llamado problema del conocimiento en una dimensión nueva, sobre la que volveremos inmediatamente.

El primer punto de coincidencia, decíamos, es la aceptación, implícita en Eccles, explícita en Popper, de la epistemología kantiana. La cosa sólo es cognoscible en cuanto "fenómeno", es decir, como resultado de la síntesis entre los datos sensoriales y las categorías a priori del entendimiento.

El conocimiento del fenómeno es el objeto de la ciencia. Frente a ella está la ontología, que

Zubiri se opone tajantemente al modo de plantear el problema de sentir e inteligir Kant y Popper, pues le parece apriorístico y no fundado en la realidad de los hechos, ni empíricos, ni científicos.

pretende acceder intelectualmente al conocimiento de la "cosa en sí". Este es un saber por definición acrítico, acientífico, inverificable. Tales son los presupuestos epistemológicos de que parten Eccles y Popper. Ahora bien, estos presupuestos son cualquier cosa menos obvios o indiscutibles. Zubiri, concretamente, los somete a una crítica demoledora. No hay prioridad ni cronológica ni formal del conocimiento sobre la realidad ni de ésta sobre aquél. Tampoco es verdad que las preguntas del tipo "qué es" hayan de resultar obligatoriamente carentes de sentido o inverificables. No puede aceptarse, en fin, que la cosa sólo sea científicamente cognoscible en tanto que objeto. Todas estas son tesis derivadas de la aceptación básica de la epistemología kantiana. Ahora bien, esta epistemología no sólo es problemática sino, según Zubiri, rigurosamente falsa. Pronto veremos las consecuencias que se derivan de estos planteamientos.

2) El segundo punto de acuerdo entre Eccles y Popper atañe más directamente al tema que aquí nos ocupa, y consiste en la aceptación de un riguroso dualismo cuerpo-mente, así como de una teoría interaccionista que permita explicar sus relaciones mutuas. El título primitivo del libro, *El yo y el cerebro*⁽¹²⁾, expresa claramente el citado dualismo, así como el título definitivo, *El yo y su cerebro*⁽¹³⁾ refleja con fidelidad el hecho de que la interacción no es biunívoca, que el yo "ejerce una función de interpretación y control superior sobre los acontecimientos nerviosos"⁽¹⁴⁾. O, como dice Popper, "que el yo, en cierto sentido, toca el cerebro del mismo modo que un pianista toca el piano o que un conductor acciona los mandos de un coche"⁽¹⁵⁾.

¿Pero qué sentido tienen aquí expresiones tales como "yo" o "mente"? Tras lo ya dicho a propósito de las preguntas del tipo "qué es", se comprende que el sentido de esos términos ha de ser muy vago. Los fundamentos epistemológicos de que parten les impide abordar problemas del tipo "qué es la mente" o "en qué consiste formalmente inteligir". La ciencia actual, como muestra Eccles en su documentada contribución al libro, ha aportado datos decisivos, tanto en calidad como en número, para la comprensión de

las conductas mentales e intelectivas. Nunca se ha estudiado este tema como hoy ni de forma tan autorizada. Nunca se ha sabido más que ahora. Y sin embargo todos esos descubrimientos científicos dejan sin contestación la pregunta que, al menos en un primer momento, parece la capital, y que podría formularse así: ¿En qué consiste formalmente inteligir? O también esta otra, íntimamente relacionada con ella: ¿En qué consiste formalmente sentir? Ante una sensación luminosa uno tiene derecho a preguntarse qué es el color en cuanto cualidad real percibida. En busca de contestación a su pregunta acudirá a la ciencia, y comprobará pronto, no sin asombro, que la ciencia no se hace cuestión de ello. "La ciencia se ha desentendido de la explicación de las cualidades sensibles. La ciencia tiene que explicar no sólo qué sea cósmicamente esto que en la percepción es color, sonido, olor, etc., sino que la ciencia tiene que explicar también el color en cuanto cualidad real percibida. Pero ni la física ni la química ni la fisiología ni la psicología nos dicen una sola palabra acerca de qué sean las cualidades sensibles percibidas, ni cómo los procesos físico-químicos y los psico-fisiológicos dan lugar al color y al sonido, ni qué sean estas cualidades en su realidad formal"⁽¹⁶⁾. Ante una sensación luminosa todas esas ciencias tienen muchas cosas que decir. El anatomista describe la estructura del ojo, el sistema de receptores de la retina, las vías ópticas, el papel de las áreas occipitales, etc. Pero si, a la vista de todas esas explicaciones, se le pregunta en qué consiste formalmente sentir, responderá que no lo sabe ni le interesa en tanto que anatomista, que acudamos al fisiólogo. Este, por su parte, nos ilustrará a propósito de los intercambios iónicos y de los potenciales eléctricos que caminan por las vías ópticas, pero si intentamos obligarle a que diga en qué consiste sentir, nos remitirá al psicólogo, alegando que el sentir es una cualidad psíquica. El psicólogo intentará colmar nuestra curiosidad haciéndonos ver la diferencia que existe entre sensación y percepción, nos explicará la relación existente entre la intensidad del estímulo y la sensación, las leyes perceptivas, etc.; pero ante nuestra insistencia en que defina en qué consiste formalmente el sentir,

dirá que esa no es cuestión suya sino del filósofo. La ciencia, pues, se desentiende del problema traspasándolo a la filosofía. Lo cual parece confirmar la idea de Popper de que ésa es una típica pregunta ontológica que inquiere la esencia de la realidad y que no puede ser contestada más que por las filosofías de orientación metafísica. Pero tampoco esto es verdad. Si se repasa la historia de la filosofía en busca de respuestas a nuestra cuestión, se advierte pronto, no sin sorpresa, que las contestaciones clásicas no pasan de ser "una ingente vaguedad"⁽¹⁷⁾, porque no dicen lo que a fin de cuentas interesa, "en qué consiste formalmente el inteligir en cuanto tal. Se nos dice a lo sumo que los sentidos dan a la inteligencia las cosas reales sentidas para que la inteligencia las conceptúe y juzgue de ellas. Pero, sin embargo, no se nos dice ni qué sea formalmente sentir, ni sobre todo qué sea formalmente inteligir"⁽¹⁸⁾. Si se apuran los conceptos, habría que decir que el problema de la índole formal del sentir y del inteligir no ha sido ni tan siquiera planteado por la filosofía. "Por extraño que ello parezca, la filosofía no se ha hecho cuestión de qué sea formalmente inteligir. Se ha limitado a estudiar los diversos actos intelectivos, pero no nos ha dicho qué sea inteligir. Y lo extraño es que esto mismo ha acontecido en la filosofía con el sentir. Se han estudiado los diversos sentires según los diversos 'sentidos' que el hombre posee. Pero si se pregunta en qué consiste la índole formal del sentir, esto es qué es el sentir en cuanto tal, nos encontramos con que en el fondo la cuestión misma no fue ni planteada"⁽¹⁹⁾. Y añade: "Es una situación que muchas veces he calificado de escandalosa el que se soslaye lo que al fin y al cabo es el fundamento de todo saber real"⁽²⁰⁾.

El libro de Popper y Eccles es un exponente fiel y actual de esta escandalosa situación que Zubiri denuncia, y que tiene sus orígenes en la inveterada oposición, dentro de la historia de la filosofía occidental, entre el sentir y el inteligir.

II.— EL DUALISMO SENTIR-INTELIGIR

"A lo largo de toda su historia, la filosofía ha atendido muy detenidamente a los actos de intelección (concebir, juzgar, etc.) en contraposición a los distintos datos reales que los sentidos nos suministran. Una cosa, se nos dice, es sentir, otra inteligir. Este enfoque del problema de la inteligencia contiene en el fondo una afirmación: inteligir es posterior a sentir, y esta posterioridad es una oposición. Fue la tesis inicial de la

filosofía desde Parménides, que ha venido gravitando imperturbablemente, con mil variantes, sobre toda la filosofía europea"⁽²¹⁾. La escisión tajante entre sentir e inteligir, y la conversión inmediata de éste en conocimiento que va más allá de lo dado por los sentidos, está en la base del secular e imperturbable idealismo de toda la filosofía occidental. La ruptura epistemológica de sentir e inteligir es ya perfectamente constatable en el poema de Parménides, del que poco a poco se irán sacando sus conclusiones metafísicas "Parménides pensó que lo inteligido está dado como *jectum* (*keímenon*); fue el origen de la idea de 'átomo' (Demócrito). Aristóteles dio un paso más: lo inteligido no es *jectum* sino *sub-jectum* (*hypo-keímenon*), sustancia. Sus notas son 'accidentes', algo que sobreviene al sujeto y que no se puede concebir sino como siendo inherente a él. La filosofía moderna dio todavía un paso más en esta línea. Lo inteligido es *jectum*, pero no es *sub-jectum*, sino que es *ob-jectum*. Sus notas serían predicados objetivos. *Jectum*, *subjectum*, *objectum*, son para una inteligencia concipiente los tres caracteres de lo real inteligido"⁽²²⁾. En todos estos casos, que son la práctica totalidad de la historia de la filosofía occidental, conocer consiste en traspasar mediante una facultad a la postre suprasensible, la sobrehoz de sensaciones de la cosa para llegar a su estructura interna o figura esencial, a su *eidós* o idea. Por el sentir accede el hombre al mundo de la apariencia de la cosa, a lo que esta "parece"; por el inteligir se le hace presente lo que ella "es". "Desde Parménides hasta Platón y Aristóteles, la filosofía se ha constituido desde el dualismo según el cual la cosa es algo 'sentido', y a la vez algo que 'es' "⁽²³⁾. En Platón, concretamente, el primero es el nivel de la *dóxa*, el segundo el de la *epístème*. "Más allá de las cosas sensibles están las cosas que Platón llama inteligibles, esas cosas que él llamó Ideas. La Idea está 'separada' de las cosas sensibles. Por tanto, lo que después se llamó *metá* viene a significar lo que es en Platón la 'separación', el *khórisμός*. Platón se debatió denodadamente para conceptuar esta separación de manera que la intelección de la Idea permitiera inteligir las cosas sensibles. Desde las cosas, éstas son 'participación' (*méthexis*) de la Idea. Pero desde el punto de vista de la Idea, ésta se halla 'presente' (*parousía*) en las cosas, y es su 'paradigma' (*parádeigma*). *Méthexis*, *parousía* y *parádeigma* son los tres aspectos de una sola estructura: la estructura conceptiva de la separación"⁽²⁴⁾. Sentir e inteligir, realidad sensible y realidad inteligible se

divorcian. Los sentidos nos dan lo que aparece y no es; la inteligencia, lo que es y no aparece.

Este dualismo radical pasa a Aristóteles. Como discípulo de Platón, Aristóteles piensa en sus comienzos que los sentidos no son capaces de percibir más que los accidentes de la realidad, y que sólo la inteligencia puede penetrar a través de ellos hasta conocer lo que está debajo y constituye la auténtica realidad de la cosa, su *hypokeímenon* o *substantia*. La inteligencia necesita, ciertamente, de los sentidos para acceder a la cosa, pero si de veras quiere entenderla necesita ir más allá de ellos, trascenderlos⁽²⁵⁾. Sólo mediante su *lógos* el hombre es capaz de dar ese salto trascendental, pasando de lo mudable, contingente y perecedero al orden de lo inmutable, necesario y eterno. Tal fue el objeto de la dialéctica, la herramienta que en manos de Platón se convirtió en el instrumento por antonomasia de la verdadera filosofía. En Aristóteles el *lógos* se halla dentro de la cosa real como sustancia, y la dialéctica filosófica se convierte, por ello, en una "declaración" (*apóphansis*) de su estructura interna; es el orto de la Lógica⁽²⁶⁾.

El *logos* predicativo aristotélico es, como la doctrina platónica de que procede, formalmente "universal". Quiere ello decir que lo que en él se predica no compete directamente al individuo, sino a la especie. Cuando por medio del *logos* predicativo se da una definición esencial de una cosa, es decir, se declara su esencia, ésta no es primariamente la de la cosa individual, sino la de la especie. Así, la definición esencial de Pedro como animal racional, que da Aristóteles, es específica, pues lo que con ella se define no es al individuo sino a la especie. Pedro es hombre en tanto en cuanto conviene con la definición específica o esencial. Dicho de otro modo, la sustancia que manifiesta el *logos* es la sustancia segunda o universal. Hay otra, ciertamente, la *sustancia primera o individual*, pero de ella no hay conocimiento esencial más que a través y por el rodeo de los universales. De los individuales no hay ciencia, dice un famoso apotegma escolástico.

Esta doctrina aristotélica es, como la platónica de que procede, profundamente idealista. En ella la realidad o *phýsis* de la cosa se pierde en favor del *lógos* o la predicación, la sustancia primera cede el lugar de privilegio a la sustancia segunda. En los dos periodos de su producción que ahora estamos analizando, los que Jaeger ha denominado "platónico" (367-347) y "viajero" o de "transición" (347-335), "Aristóteles, después

de una salvedad de principio, se preocupa de hecho más que de la sustancia primera (*próte ousía*) de la sustancia segunda (*deútera ousía*), cuya articulación con la sustancia primera nunca vio con claridad. Y es que en el fondo, aun habiendo hecho de la Idea (platónica) forma sustancial de la cosa, se mantuvo siempre en un enorme dualismo, el dualismo entre sentir e inteligir que le condujo al dualismo metafísico en la teoría de la sustancia"⁽²⁷⁾. El Aristóteles de esos años concede prioridad absoluta a la sustancia segunda sobre la primera, al *lógos* sobre la *phýsis*, a la vía de la predicación sobre la de la naturaleza.

Esto es lo que hace de él un representante paradigmático del conceptismo verbalista o lógico. "En nuestro problema hay, en el fondo, un claro predominio del *lógos* sobre la *phýsis*, de la predicación sobre la naturaleza. Más aún, la misma apelación a la *phýsis* se lleva a cabo para polemizar con Platón, que fue justamente el gran teórico del '*lógos del ón*', el que planteó el problema del *eidos*, y lo planteó justamente en términos de *lógos*. Por esto Aristóteles nos dice tímidamente que va a comenzar '*según el lógos*' (*logikós*). Porque si bien es verdad que quiere determinar lo que es la esencia de algo por la vía de la *phýsis*, sin embargo, en cuanto intenta aprehender positivamente lo que es la esencia de una cosa natural, lo que hace es, sencillamente, volcar sobre la cosa natural en cuanto '*natural*' aquellos caracteres que sólo le convienen en cuanto *legémenon*, esto es, como término de predicación, como objeto de *lógos*"⁽²⁸⁾.

A pesar de que este es el Aristóteles más coherente y el único que ha pasado a la historia, no todo en él es conceptismo lógico. Cuando se decide, cada vez más resueltamente a lo largo de los años de esas dos fases que siguiendo a Jaeger hemos señalado, a polemizar con Platón, Aristóteles se constituye en defensor, bien que tímido, de los fueros de la *phýsis*. Y lo hace de la mano del tema obvio, el de la producción de las cosas, el de la generación y la corrupción. El sustantivo griego *phýsis*, como es bien sabido, procede de la misma raíz que el verbo *phýein*, que significa nacer, brotar o crecer; es la misma relación que existe en latín entre *natura* y *nascor*, y en español entre "naturaleza" y "nacer". La interpretación griega de la realidad en términos de naturaleza es, pues, rigurosamente biológica o biologicista. Natural es sinónimo de vivo, es decir, de algo que nace, crece, se reproduce y muere. De ahí que la biología, el estudio de los procesos de generación

Inteligir no consiste en juzgar, ni en idear, ni en concebir, ni en afirmar, consiste simplemente en actualizar la cosa en su realidad formal.

y corrupción, de especiación, sea la vía regia que Aristóteles sigue en su intento de captar la *phýsis* de las cosas. Y de ahí también que su gran polémica con Platón se plantee precisamente en este punto. Para Platón las especies ideales tienen realidad "separada" (*khōrístón*) de las cosas sensibles. En ese mundo de las ideas, por lo demás, hay géneros y especies diversos, que el entendimiento conoce mediante el *lógos*, el principio regulador inherente al mundo de las ideas⁽²⁹⁾. El método analítico que hace distinguir (*diáiresis*) los géneros (*géné*) de las especies (*elde*) y estas entre sí, es la *dia-léctica*. De ahí la acusación de Aristóteles, de que las especies platónicas están separadas sólo según el *nous* y el *lógos*⁽³⁰⁾. Frente a esto, Aristóteles propone una doctrina de la especie más física: la especie como realidad inherente al individuo. Para lo cual convierte al individuo en sujeto de atribución de la especie. Esta atribución, sin embargo, es puramente lógica o conceptual. La especie de Aristóteles "es la unidad del concepto en cuanto realizada en múltiples individuos. Ahora bien, esto es más que cuestionable. ¿Basta la mera identidad de conceptos unívocamente realizada en muchos individuos para que éstos constituyan 'especie'? Es su momento veremos que no es así. Aquella identidad es necesaria para la especie, pero en manera alguna es suficiente. En todo caso, salta a los ojos que aún en esta presunta caracterización física de la esencia, hay una innegable primacía de la unidad conceptual sobre la unidad física individual, hasta el punto de que ésta queda sin ser formalmente esclarecida, y en el fondo ni tan siquiera planteada como problema. Esto es, hay un innegable predominio de la esencia como algo definido sobre la esencia como momento físico"⁽³¹⁾.

Este intento de superar la vía platónica del *lógos* en favor de la vía de la *phýsis* que conceda todo su peso a la realidad individual de las cosas culmina en el período final de su vida, que Jaeger denomina de "madurez" (335-323). Es la época en que funda el Liceo y, relegando a un segundo término su interés por la (filosofía), se dedica al estudio de la historia, en el sentido amplio que este término tuvo en Grecia. De esta época es, en primer lugar, la colección de 158 constituciones, de la que nos ha quedado, co-

mo testimonio, *La constitución de Atenas*, escrita entre 329/8 y 327/6⁽³²⁾. "Con esta colosal compilación, resultado de un cuidadoso y detallado trabajo basado en fuentes locales, Aristóteles alcanzó su punto de máxima distancia de la filosofía de Platón. Ahora el conocimiento individual es un fin en sí mismo"⁽³³⁾. Junto a esta primera dimensión de la historia como conjunto de usos y convenciones (*nomos*), está la historia natural, que Aristóteles analiza minuciosamente en sus tratados *Historia de los animales*, *Sobre las partes de los animales* y *Sobre la generación de los animales*. Acostumbrados como estamos por la tradición a considerar como un todo los diferentes escritos aristotélicos sobre física, no nos damos cuenta de que entre los libros que acabamos de citar y los titulados *Física*, *Sobre la generación y la corrupción* o *Sobre el cielo* hay diferencias esenciales. "La propia *Historia de los animales* posee una estructura intelectual que le acerca más a la colección de constituciones que al tipo conceptual ejemplificado por la *Física*. En tanto que colección de materiales, su relación con los libros titulados *Sobre las partes de los animales* y *Sobre la generación de los animales*, que están escritos sobre ella y que analizan las razones de los fenómenos que aquella contiene, es exactamente la misma que la de la colección de constituciones con los libros más tardíos y empíricos de la *Política*"⁽³⁴⁾. Aristóteles critica ahora muy duramente el criterio de división de especies establecido por Platón en el *Sofista* y en el *Político*⁽³⁵⁾. Más aún, a veces se distancia de su propio criterio anterior de que sólo de los universales es posible conocimiento científico⁽³⁶⁾, y afirma la necesidad de conocimiento científico del singular. "Pocas cosas más importantes en el desarrollo de la ciencia natural que el hecho de que aquí comienza a tomarse por vez primera absolutamente en serio el estudio y la descripción de los seres vivos individuales"⁽³⁷⁾. Para Jaeger toda esta última etapa del pensamiento aristotélico está presidida por lo que él denomina *his new ideal of studying the individual*⁽³⁸⁾.

Ahíto de la vía del *lógos*, Aristóteles dedica la fase más madura de su vida intelectual a intentar su superación desde la vía de la *phýsis*. Para ello le fueron de la máxima utilidad los estudios biológicos y médicos. Parece como si la biología

se le impusiera con toda su fuerza, haciéndole revisar algunas de sus más acendradas convicciones.

Seguendo en lo sustancial el esquema de Jaeger, F. Nuyens estudió hace años de modo monográfico la evolución del dualismo alma-cuerpo. En el primer período, profundamente platónico, Aristóteles defiende un dualismo radical. Entre 347 y 335, en el que Nuyens pone la composición de varios libros biológicos, *Historia animalium*, *De partibus animalium*, *De motu animalium*, así como algunos de los opúsculos de la colección *Parva naturalia* (*De iuventute et senectute*, *De vita et morte*, *De respiratione*, *De longitudine et brevitate vitae*, *De incessu animalium*), Aristóteles habría comenzado la reforma del dualismo como consecuencia de sus estudios biológicos. Cuerpo y alma seguían siendo dos realidades separadas, pero mucho más estrechamente unidas que en Platón. Por lo demás, comienza el cardiocentrismo aristotélico, frente al cerebrocentrismo platónico. Finalmente, en el tercer período, Aristóteles llega a considerar alma y cuerpo como dos entidades tan íntimamente unidas que nacen y perecen juntas, lo que cristalizará inmediatamente en su tesis del alma como forma sustancial del cuerpo. Es la idea presente en *De anima*, así como también en los libros biológicos más tardíos, *De sensu et sensato*, *De memoria et reminiscencia*, *De somno et vigilia*, *De somniis*, *De divinatione ex somniis*, *De generatione animalium*⁽³⁹⁾.

Esta evolución tan positiva en el problema del dualismo alma-cuerpo influye también en otros varios, el de sentir e inteligir y el de conocimiento universal y conocimiento individual. A lo largo de su vida, y como consecuencia de sus estudios biológicos, Aristóteles camina hacia un monismo más impírico; la vía de la *phýsis* se impone paulatinamente a la del *lógos*. Pero sería un error pensar que acaba venciénola. El núcleo de la obra aristotélica es profundamente lógico, razón por la cual fue ese pensamiento, rigurosamente conceptivo, el que triunfó y acabó imponiéndose en el denominado aristotelismo histórico.

Gestada en Alejandría, esta interpretación de Aristóteles ha sido la canónica tanto en el mundo árabe como en el latino a todo lo largo de la Edad Media. De ahí que durante todos estos siglos camine impertérrito el dualismo que aquí estamos estudiando, sentir-inteligir, así como su correlato metafísico, la doble teoría de la sustancia. El aristotelismo histórico "se mantuvo

siempre en un enorme dualismo, el dualismo entre sentir e inteligir que le condujo al dualismo metafísico en la teoría de la sustancia. Los medievales con matices muy varios, entendieron que la metafísica es 'trans-física'; alguna vez aparece fugazmente el vocablo... Transfísico significa siempre en los medievales algo allende lo físico... El término del sentir serían las cosas sensibles, mudables y múltiples como se complacían en designarlas los griegos. Para ellos trascendental en cambio significa lo que 'siempre es'. El trans es, por tanto, el salto obligado de una zona de realidad a otra. Es un salto obligado si se parte de la intelección concipiente"⁽⁴⁰⁾.

El mundo moderno no rompe el dualismo sentir-inteligir, sólo lo modifica. El ejemplo de Kant es paradigmático a este respecto. "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 conceptualización 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 de objeto. No hay dos objetos conocidos, uno sensible y otro inteligible, sino un solo objeto sensible-inteligibile: el fenómeno. Lo que está fuera de esta unidad del objeto fenoménico es lo ultrafísico, *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"⁽⁴¹⁾. Si el dualismo parmenidiano entre sentir e inteligir que hizo del ente (*ón*) un *keímenon* o *Jectum* condujo en la obra de Aristóteles a la logificación de la inteligencia y a la consecutiva interpretación del ente como *sub-jectum* (el "ser" como objeto adecuado de conocimiento de la "inteligencia concipiente"), en la obra de Kant ese mismo dualismo gnoseológico adquiere una forma nueva, la de "inteligencia sensible", cuyo término adecuado de conocimiento es la cosa como *ob-jectum*, *Gegen-stand*, "ob-jeto". "En formas diversas es la idea básica de la filosofía moderna. Oriunda del *esse objectivum*, del ser objetivo de Enrique de Gante (s. XIV), se convirtió en idea central en Descartes para quien lo concebido, según nos dice literalmente, no es *formaliter reale*, pero sí es *realitas objectiva* (Me-

dit III y Primae et Secundae Responiones). Para Kant y Fichte ser es ser objeto, es estar puesto como objeto. Con lo cual realidad no es entidad, sino objetualidad"⁽⁴²⁾.

La objetualidad kantiana hunde sus raíces en el dualismo sentir-inteligir. Ciertamente, Kant piensa que el conocimiento es una "síntesis"; pero una síntesis de dos elementos formalmente distintos. Si no fueran distintos e irreductibles, no haría falta la síntesis. Sentir e inteligir son dos potencias que concurren en un mismo objeto, o dos actos que participan en un acto total; en eso consiste la síntesis objetiva de Kant⁽⁴³⁾. "En la concepción de los dos actos, un acto de sentir y otro de inteligir, se piensa que lo aprehendido por el sentir está dado 'a' la inteligencia para que ésta lo inteliija. Inteligir sería así aprehender de nuevo lo dado por los sentidos a la inteligencia. El objeto primario de la inteligencia sería, por tanto, lo sensible, y por esto esta inteligencia sería lo que yo llamo **inteligencia sensible**"⁽⁴⁴⁾. Los datos sensibles no son objetivos en tanto que datos sensibles "de" la cosa, sino sólo datos "para" la inteligencia, que es la única que inteligir la cosa como objeto. Sólo en la intelección está presente el objeto.

"Pero esta idea general puede entenderse de distintas maneras. Puede pensarse que el estar presente consiste en que lo presente esté puesto por la inteligencia para ser inteligido. Estar presente sería 'estar puesto'. Claro, no se trata de que la inteligencia produzca lo inteligido. Posición significa que lo inteligido, para poder ser inteligido, necesita estar puesto a la inteligencia. Y es la inteligencia la que hace esta proposición. Fue la idea de Kant. La esencia formal de la intelección consistiría entonces en **posicionalidad**. Pero puede pensarse que la esencia del estar presente no es estar 'puesto', sino el ser término intencional de la conciencia. Estar presente consistiría en **presencia intencional**. Fue la idea de Husserl. Intelección sería tan sólo un 'referirme' a lo inteligido, sería algo formalmente intencional; lo inteligido mismo sería mero correlato de esta intención. En rigor, la intelección es para Husserl sólo un modo de intencionalidad, un modo de conciencia, entre otros. En un paso ulterior, puede pensarse que estar presente no es formalmente ni posición, ni intención, sino desvelación. Fue la idea de Heidegger"⁽⁴⁵⁾. En el fondo de todos estos sistemas, el de Kant, el de Hus-

serl, el de Heidegger, late el mismo problema: la devaluación del sentir y la consiguiente consideración de que el inteligir es un puro fenómeno de conciencia.

"Es la idea que ha corrido por toda la filosofía moderna y que culmina en la fenomenología de Husserl. La filosofía de Husserl quiere ser un análisis de la conciencia y de sus actos"⁽⁴⁶⁾. La consecuencia de estos planteamientos no puede ser otra que la conversión de la sensibilidad en "una especie de residuo 'hylético' de la conciencia, como dice Husserl"⁽⁴⁷⁾, o en "un **factum brutum**, como la llaman Heidegger y Sartre"⁽⁴⁸⁾. Con lo cual la cosa pierde la iniciativa ante el empuje de la conciencia intencional; o dicho de modo más exacto, el "dato" perceptivo aparece como "dato-para" la inteligencia más que como "dato-de" la realidad. Es la pesada herencia del kantismo. "Los sentidos, se nos dice, no nos muestran lo que son las cosas reales. Este es el problema que ha de resolver la inteligencia y sólo la inteligencia. Los sentidos no hacen sino suministrar los 'datos' de que la inteligencia se sirve para resolver el problema de conocer lo real. Lo sentido es siempre y sólo el conjunto de 'datos' para un problema intelectual"⁽⁴⁹⁾. Tal fue, en efecto, la postura neokantiana, el considerar lo sensible no como "dato-de" sino sólo como "dato-para". Ortega y Gasset, que había aprendido esto de Cohen, escribe en 1933: "El conocimiento no consiste en poner al hombre frente a la pululación innumerable de los hechos brutos, de los **datos nudos**. Los hechos, los datos, aun siendo efectivos, no son la realidad, no tienen ellos por sí realidad y, como no la tienen, mal pueden entregarla a nuestra mente... Los hechos cubren la realidad y mientras estamos en medio de su pululación innumerable, estamos en el caos y la confusión. Para descubrir la realidad es preciso que retiremos por un momento los hechos de en torno nuestro y nos quedemos solos con nuestra mente"⁽⁵⁰⁾. Este párrafo de Ortega es una excelente exposición de la epistemología neokantiana de Cohen, tan influyente, por lo demás, en todos los autores del llamado "círculo de Viena"⁽⁵¹⁾, y, en concreto, en Popper. También él niega, en las discusiones recogidas en *El yo y su cerebro*, que lo que nos ofrecen los sentidos sean "datos-de" la realidad; sólo son "datos-para" la interpretación intelectual.

La ciencia sin filosofía es vana y la filosofía sin ciencia es ciega.

En un momento de la discusión con Eccles dice Popper que quiere exponer "uno de los elementos claves de mi epistemología"⁽⁵²⁾. Este principio fundamental de su teoría del conocimiento dice así: "No hay 'datos' sensoriales. Por el contrario, hay un reto que llega del mundo sentido y que entonces pone al cerebro, o a nosotros mismos, a trabajar sobre ello, a tratar de interpretarlo. Así, en un principio, no hay datos; por el contrario, se da un reto a hacer algo, esto es, a interpretar. Entonces tratamos de comprobar los llamados datos de los sentidos. Digo 'los llamados' porque no creo que haya 'datos' de los sentidos. Lo que la mayoría de las personas consideran un simple 'dato' es de hecho el resultado de una elaboradísimo proceso. Nada se nos 'da' directamente: sólo se llega a la percepción tras muchos pasos, que entrañan la interacción entre los estímulos que llegan a los sentidos, el aparato interpretativo de los sentidos y la estructura del cerebro. Así, mientras el término 'dato de los sentidos' sugiere una primacía en el primer paso, yo sugeriría que, antes de que pueda darme cuenta de lo que es un dato de los sentidos para mí (antes incluso de que me sea 'dado'), hay un centenar de pasos de toma y daca que son el resultado del reto lanzado a nuestros sentidos y a nuestro cerebro"⁽⁵³⁾.

Pues bien, Zubiri se opone tajantemente a este modo de plantear las cosas, que le parece apriorístico y no fundado en la realidad de los hechos, ni empíricos ni científicos. Popper dice, refiriéndose a su propia teoría del conocimiento, que "la epistemología encaja bastante bien con nuestro conocimiento actual de la fisiología del cerebro"⁽⁵⁴⁾. Para Zubiri esto es rigurosamente falso. Los conocimientos actuales de fisiología del cerebro permiten, y en cierto modo exigen, una lectura muy distinta a la kantiana y popperiana. Realmente se oponen al dualismo sentir-inteligir vigente, bajo formas distintas, desde el tiempo de Parménides, y origen del inveterado idealismo de la filosofía occidental. Esa lectura nueva y distinta es la que intentamos hacer a continuación.

III. "INTELIGENCIA SENTIENTE"

Inteligencia sentiente es el título del libro que publica Zubiri en 1980. Si el anterior, **Sobre la esencia**, fue precipitadamente catalogado por muchos como un tratado de metafísica escolástica o neoescolástica, éste será visto por otros, quizá por los mismos, como un estudio de teoría

del conocimiento. Si la originalidad del primer volumen intentó disminuirse desde Aristóteles, la de este segundo se pretende rebajar desde Kant. En ambos casos se trata de un error, pero sobre todo en este segundo libro, que constituye, a mi entender, el ataque más demoledor que ha sufrido la epistemología kantiana.

"Inteligencia sentiente" no es denominación de una facultad, sino el carácter de unos actos humanos. Más que de inteligencia convendría hablar, pues, de intelección. "Mi estudio va a recaer sobre los actos de inteligir y de sentir en tanto que actos (*kath'énérgeian*), y no en tanto que facultades (*kata dýnamis*). Los actos no se consideran entonces como actos de una facultad, sino como actos en y por sí mismos. En todo este libro me referiré, pues, a la 'intelección' misma, y no a la facultad de inteligir, esto es, a la inteligencia. Si a veces hablo de 'inteligencia', la expresión no significa una facultad sino el carácter abstracto de la intelección misma. No se trata, pues, de una metafísica de la inteligencia, sino de la estructura interna del acto de inteligir"⁽⁵⁵⁾. De ahí que lo que Zubiri intenta no es construir una "teoría" sino realizar un puro y simple "análisis descriptivo". Este análisis tampoco versa sobre el "conocimiento" sino sobre la "intelección". En consecuencia, no se trata de "teoría del conocimiento" (*Erkenntnistheorie*) sino del "análisis de los hechos de intelección"⁽⁵⁶⁾. "Son hechos bien constatables, y debemos tomarlos en y por sí mismos, y no desde una teoría de cualquier orden que fuere"⁽⁵⁷⁾.

El análisis descriptivo de los actos de intelección es, dice Zubiri, "complejo y no fácil"⁽⁵⁸⁾. De hecho, a él tiene que dedicar cientos de páginas, sólo al cabo de las cuales puede responder a la cuestión que ya hemos formulado varias veces: ¿En qué consiste formalmente inteligir? La respuesta de Zubiri dice así: "La intelección humana es formalmente mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente"⁽⁵⁹⁾. Por tanto, en el acto intelectual coexisten tres factores o momentos: 1) el hombre que entiende o, también, lo que entiende del hombre; denominémoslo, de acuerdo con Zubiri, "inteligencia sentiente". 2) El modo como la cosa inteligida está presente en el acto intelectual; este modo es "mera actualización", es decir, "actualidad". 3) La cosa que se hace presente, es decir, "lo real". Analizaremos cada uno de estos tres momentos por separado.

1) "Inteligencia sentiente", repitémoslo una vez más no es en primer término una facultad, sino la denominación abstracta del carácter de

los actos humanos. El hombre efectúa actos que llamamos de inteligencia sentiente. ¿En qué consisten?

En el acto de intelección hay un hecho incuestionable, a saber, el hecho "de que me estoy dando cuenta de algo que me está presente"⁽⁶⁰⁾, lo que Zubiri denomina la "aprehensión". El acto intelectual es un acto de aprehensión. Esta aprehensión tiene dos dimensiones. De una parte es aprehensión "sensible": es, dice Zubiri, **Impresión**. De otra, es aprehensión "intelectiva": es aprehensión de realidad. Visto desde el sujeto que se da cuenta, el acto de darse cuenta consiste en **Impresión de realidad**. "Así como el primer momento, el momento de impresión, califica al acto aprehensor como acto de sentir, 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**"⁽⁶¹⁾.

La "impresión de realidad" o aprehensión de lo real es, según Zubiri, el acto **elemental, radical y exclusivo** de la inteligencia. "Todo otro acto intelectual está constitutiva y esencialmente fundado en el acto de aprehensión de lo real como real. Todo otro acto intelectual, tal como el idear, el concebir, el juzgar, etc., son maneras de aprehender la realidad. Así, concebir es concebir cómo fuera a ser lo real; juzgar es afirmar cómo la cosa es en realidad, etc."⁽⁶²⁾.

Esta impresión es de realidad. Aunque más adelante volveremos sobre ello, conviene advertir, ya desde ahora, que realidad no tiene aquí el sentido clásico en filosofía, el propio del realismo, tanto ingenuo como crítico. Tanto es así, que Zubiri advierte en el libro lo impropio de esa denominación, que a veces sustituye, a pesar de la violencia fonética, por la de "reidad". La realidad de la que Zubiri habla en este momento es realidad "en" la percepción, no realidad "allende" la percepción. Estamos analizando un acto, y cuando decimos que en él tenemos impresión de la realidad, ésta no debe entenderse al modo del realismo clásico, como realidad "en sí" o, mejor, "allende" la percepción. "Realidad no es una 'zona' especial de cosas, por así decirlo. Esto es, no se trata de una zona de cosas reales que estuviera 'allende' la zona de nuestras impresiones. Realidad no es un estar 'allende' la impresión"⁽⁶³⁾. Aclarando así el sentido en que toma el término realidad, Zubiri se aparta definitivamente del llamado "realismo ingenuo". No es éste, empero, el único enemigo del que debe guardarse. Tan grave o más que él es otro, el que

Zubiri llama "subjetivismo ingenuo", inundatorio en los anales de la filosofía desde Descartes y, sobre todo, desde Kant. "Para la ciencia, las cualidades sensibles son algo meramente subjetivo. Todo lo más se admite que se establece hasta cierto punto una 'correspondencia', más o menos biunívoca, entre estas cualidades presuntamente subjetivas y las cosas que son reales allende la percepción. Pero admitir así sin más que las cualidades sensibles sean subjetivas por el hecho de no pertenecer a las cosas reales allende la percepción, es un **subjetivismo ingenuo**. Si es un realismo ingenuo —y lo es— hacer de las cualidades sensibles propiedades de las cosas fuera de la percepción, es un **subjetivismo ingenuo declararlo** simplemente subjetivas. Se parte de las cosas reales de la zona allende la percepción, y se acantona el resto en la zona de lo subjetivo. 'Subjetivo' es el cajón de sastre de todo lo que la ciencia no conceptúa en este problema. El **ciencismo** y el **realismo crítico** son **subjetivismo ingenuo**"⁽⁶⁴⁾.

Anclado en el acto de aprehensión, Zubiri se sitúa más allá del realismo ingenuo y más allá también del subjetivismo ingenuo. "En" la percepción el bastón que se introduce en el agua está **realmente** roto. Esto es real. Otra cosa es que lo sea también "allende" la percepción. De lo que no cabe duda es de que si no pudiéramos fiarnos de la fractura del bastón en la percepción, nos sería imposible todo intento de conocer cómo es el bastón allende la percepción, aunque el resultado de este conocimiento sea que el bastón no está roto. El bastón está realmente roto en la percepción, y está realmente no roto allende la percepción. Lo uno no contradice lo otro, ya que sin lo primero no podríamos decir nada, ni tan siquiera lo segundo. "Afirmar que las cualidades sensibles son reales no es un realismo ingenuo; sería realismo ingenuo afirmar que las cualidades sensibles son reales allende la percepción y fuera de ella. Lo que sucede es que la ciencia se ha desentendido de la explicación de las cualidades sensibles. Y esto es inadmisibile... Es una situación que muchas veces he calificado de escandalosa el que se soslaye lo que al fin y al cabo es el fundamento de todo saber real"⁽⁶⁵⁾.

2) En la aprehensión primordial la cosa "está presente". Lo problemático es definir el modo de presencia. Para Hegel se trataría de "posición"; Husserl hablaría de "intención", y Heidegger de "desvelación". Tampoco es "ideación", como pretende el racionalismo, ni "predicación" al modo del aristotelismo⁽⁶⁶⁾. La presencia de la cosa en la impresión, es, dice Zubiri, "ac-

tualización". Actualización es el mero "estar presente". Bien entendido, que lo que formalmente constituye la actualización no es tanto la "presencia" cuanto el "estar", el "quedar"⁽⁶⁷⁾. "Actualidad es un estar, pero un estar presente desde sí mismo, desde su propia realidad. Por esto la actualidad pertenece a la realidad misma de lo actual, pero no le añade, ni le quita, ni modifica ninguna de sus notas reales. Pues bien, la inteleción humana es formalmente mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente"⁽⁶⁸⁾.

Ante el animal las cosas "quedan" como estímulos "objetivos". La formalidad en que quedan las cosas ante el animal es, pues, de "estimulidad"⁽⁶⁹⁾. Por el contrario, ante el hombre las cosas "quedan" como "realidades". La formalidad en que quedan las cosas ante el hombre es, pues, de "realidad"⁽⁷⁰⁾. De nuevo es preciso guardar las distancias respecto del realismo metafísico. Esta realidad no es "objetiva" —la clásica realidad allende la percepción— sino "formal", es una formalidad, la formalidad con que las cosas se actualizan en la percepción. "No se trata de ir allende lo aprehendido en la aprehensión sino del modo como lo aprehendido 'queda' en la aprehensión misma. Por esto es por lo que a veces pienso que mejor que realidad debería llamarse a esta formalidad 'reidad'. Es el modo de presentarse la cosa misma en una presentación real y física. Realidad no es aquí algo inferido"⁽⁷¹⁾.

Lo que en la actualización intelectual se actualiza es la cosa real. La cosa actualizada en tanto que actualizada tiene un doble momento. De una parte está el "contenido", p.e., el ser un reloj a diferencia de una silla. De otra, la "formalidad", el ser real en la percepción. Naturalmente, se trata de dos momentos inseparables: toda formalidad se da en un contenido, y a la inversa. Pero se trata de momentos rigurosamente distintos. Por ejemplo, un animal y un hombre actualizan los mismos contenidos en formalidades completamente distintas, la estímúlica o de objetividad y la intelectual o de realidad. El modo de actualización viene definido por la formalidad. Pues bien, la formalidad humana actualiza la cosa según el modo de "realidad" o "reidad". Siguiendo con el ejemplo del bastón parcialmente sumergido en el agua, hay que decir que en su aprehensión se me dan, inseparables, la formalidad (la realidad de lo que veo en mi percepción) y el contenido (el bastón roto). Más tarde, la ciencia, describiendo las leyes de la refracción de la luz, va a demostrarme que "allende" la percep-

ción el bastón no está roto; es decir, va a rectificar de alguna manera el momento de "contenido", pero no el de "formalidad". Por eso la aprehensión consiste en mera actualización, porque en ella se me hace presente la cosa en su realidad formal, es decir, en su formalidad.

En resumen. Si el resultado del análisis del primer momento fueron los binomios "inteligencia-sentiente" e "impresión de realidad", el resultado de este segundo momento es el bionomio "actualidad-formalidad". Inteligir no consiste en juzgar, ni en idear, ni en concebir, ni en afirmar; consiste simplemente en actualizar la cosa en su realidad formal.

3) Analicemos con un poco más de detenimiento la cosa que se hace presente, la realidad. No todos los seres vivos aprehenden las cosas como realidades, ya lo veíamos. El animal actualiza las cosas como estímulos "objetivos" que desencadenan una respuesta. Lo que en la actualidad de la percepción animal se actualizan son **objetos**. El hombre, por el contrario, aprehende la cosa como algo que no se agota en estimular, que en tanto que estimulante pertenece "en propio" al estímulo, el cual es entonces estímulo por esas cualidades que "en propio" le pertenecen y en las que consiste. El estímulo calentante no consiste sólo en "estar-calentando" (como, según parece, sucede en el animal) sino en "ser-caliente". Lo cual no significa necesariamente que el calor sea "propiedad" de una "cosa" caliente, ya que esto supondría la caída en el realismo ingenuo. Significa tan sólo que el calor calienta "siendo" caliente. El calor es caliente en propio. Es estímulo, pero "queda" en mi aprehensión como "siendo" caliente. El modo como se actualiza ante mí, la "formalidad" en que se me actualiza no es, por tanto, la de mera estimulidad, sino la de "realidad". No es "calor-estímulo" sino "calor-realidad estimulante". El estímulo y su estimulación son realmente estimulantes⁽⁷²⁾.

Ese "en propio" es de una gran riqueza que necesita ser analizada. Significa, como acabamos de ver, que el calor calienta siendo caliente; por tanto, que el calor estimulante queda en mi aprehensión como algo que es "ya" caliente, y que por eso es por lo que estimula. Este momento del "ya" expresa que lo estimulante queda en la aprehensión como algo que "es" estimulante "antes" de estar estimulando y precisamente para poder estimular. Es lo que Zubiri llama el momento del **prius**, que no es necesariamente un **prius** cronológico, sino de formalidad⁽⁷³⁾. Es un

momento "físico" de lo aprehendido en la aprehensión. En su virtud, esta formalidad remite, dentro del estímulo y sin salirse de él, desde su momento de "estimulante" a su momento de "realidad". En el propio estímulo se trasciende desde el momento "estimulante" al momento "real". Esta remisión, esta trascendencia, que se actualiza en la aprehensión, no pertenece sin embargo a ella, sino que aparece como un momento de lo aprehendido mismo en el acto aprehensor. Trasciende, dentro de la aprehensión misma y quedando en ella, desde lo que tiene de estímulo a lo que tiene de realidad, esté o no estimulando.

La unidad intrínseca y formal de los tres caracteres analizados, actualidad, en propio y **prius**, constituyen la nueva formalidad: lo aprehendido queda en la aprehensión como algo "de suyo". El "de suyo" es la manifestación unitaria de aquellos tres caracteres o momentos. Las cosas en la aprehensión no nos están simplemente presentes, sino que nos están presente como algo "de suyo". He aquí la formalidad de realidad: realidad es el "de suyo". Entonces, realidad no es el mero correlato de un modo de aprehensión, sino apertura a lo que las cosas son "de suyo"⁽⁷⁴⁾.

Esta apertura no nos lleva "fuera" de la aprehensión misma. Todo lo contrario, nos sumerge dentro de ella misma, de tal modo que aunque la cosa se desvaneciera al cesar la aprehensión, al "quedar" en la aprehensión como algo "en propio" actualiza su realidad como "de suyo". La trascendencia del estímulo a la realidad no es un "extra", ni un "fuera", no es un "allende"; es un "en". La realidad no trasciende "de" la aprehensión sino "en" la aprehensión misma. La apertura no nos lleva en este primer momento, por ello, "fuera" de la aprehensión sino "dentro" de ella, desde el mero estímulo objetivo a la realidad estimulante, al estímulo como "de suyo".

Pero la apertura tiene una segunda dimensión. No sólo trasciende del color-estímulo al color-realidad; trasciende también de la realidad talitativa del color a la realidad **simpliciter**, a la realidad sin más. Y ello dentro de la aprehensión.

En la propia aprehensión la realidad está trascendiendo de la "realidad" estimulante misma que estamos aprehendido a cuanto es "de suyo" en realidad, y ello sin salirnos del estímulo mismo. Se trata de nuevo de una apertura o remisión física y real. No se trata de una "inferencia" ni de un "allende"⁽⁷⁵⁾, sino de una apertura, una remisión y una instalación física y primigenia en el campo entero de lo real, aunque no sea estimulante. Estamos físicamente remitidos a "la" realidad por y en la realidad misma del estímulo⁽⁷⁶⁾. En y por la aprehensión estamos abiertos e instalados en "la" realidad del "mundo".

La intelección de lo real como momento del mundo es el objeto formal de la "razón"⁽⁷⁷⁾. "No es un razonamiento, ni un resultado de razonamientos, sino una marcha... trascendental hacia el mundo, hacia la pura y simple realidad"⁽⁷⁸⁾. Es una marcha hacia dentro de lo real. "No se trata, por tanto, de un dinamismo o marcha 'hacia' la realidad, sino que por el contrario, es un dinamismo y una marcha dentro ya de la realidad misma. La razón no tiene que lograr la realidad sino que nace y marcha ya en ella"⁽⁷⁹⁾. La razón lo que hace es analizar en profundidad lo que las cosas son en realidad. La razón es la marcha desde la aprehensión "allende" la aprehensión, en busca de lo que las cosas son "en realidad", es decir, "en el mundo". Esta fatigosa y siempre inacabada tarea de conocer las cosas en profundidad, de indagar cómo son las cosas reales "allende" la percepción, "en realidad", "en el mundo", es el objeto de la ciencia.

Resumiendo este tercer momento hemos de decir: 1) que el estímulo humano no se agota en estimular sino que estimula porque es "en propio"; 2) que el "en propio" es un **prius** formal: es el **prius** de realidad. Lo que estimula no es mero estímulo, es realidad; 3) que esta realidad que aprehendo no es sólo talitativa, es trascendental: es el "de suyo". En y por la aprehensión estamos abiertos e instalados en "la" realidad del "mundo"; y 4) que el análisis en profundidad de lo que las cosas son en realidad es el objeto de la razón y el cometido de la ciencia.

La biología no puede decirnos qué es inteligir, pero la filosofía tampoco es competente en el análisis de cómo inteligimos. Sólo unidas ciencia y filosofía se fecundan mutuamente.

CONCLUSION

Nos preguntamos al comienzo en qué consiste formalmente sentir y en qué consiste formalmente inteligir. Por razones muy varias vimos que la pregunta casi no había sido ni formulada a todo lo largo de la historia de la filosofía. Algunos nos advirtieron que las cuestiones del tipo "qué es" son ontológicas y carecen, por ello, de respuesta real. A pesar de lo cual nos lanzamos a la descripción rigurosa del hecho puro, del simple acto de intelección humana, que poco a poco se nos ha ido mostrando como más fecundo que cualquier teoría. No hay oposición entre el sentir y el inteligir humanos, ni siquiera cesura. Tanto el realismo ingenuo como el idealismo crítico son construcciones apriorísticas que no se compadecen con los hechos. Querernos justificar desde la biología es otro desafuero, no por frecuente menos absurdo. Del mismo modo que la filosofía ha vivido durante siglos parapetada en el "realismo ingenuo", la ciencia y la epistemología crítica han fomentado sistemáticamente eso que Zubiri denomina el "subjetivismo ingenuo". No es que la biología confirme, como sugiere Popper, los puntos fundamentales de su teoría del conocimiento; es que ambas coinciden, por avatares de la historia que no son difíciles de explicar, en la defensa de un ingenuo subjetivismo. La lectura del libro de Popper y Eccles demuestra cómo el subjetivismo ingenuo afecta hoy tanto a la ciencia como a la filosofía. Y no se compadece con los hechos en ninguno de ambos campos. La descripción tanto filosófica como científica de los puros hechos, de los datos nudos, sugiere más bien que el sentir y el inteligir son en el hombre una única realidad estructural, que todo sentir humano es intelectivo y todo inteligir humano es sentiente. La aprehensión humana, a la vez sentiente e intelectiva, consiste en la mera actualización de lo real. En la aprehensión el estímulo se actualiza como estímulo "en propio"; este en propio es un *prius*, no cronológico sino formal: es lo que Zubiri llama "de suyo". La formalidad del "de suyo" define la realidad de una cosa. Realidad no es existencia allende la percepción, sino "de suyo" en la percepción. En la percepción el hombre trasciende del estímulo a la realidad estimulante. Y esa realidad le abre, le remite y le instala en la realidad *simpliciter*. El hombre se encuentra lanzado por la realidad desde la aprehensión allende la aprehensión. En la aprehensión el hombre sabe "qué" es la reali-

dad: es el objetivo de la filosofía, el análisis de la "formalidad" de realidad. Pero desde ahí se encuentra lanzado allende la aprehensión, a la búsqueda de "cómo" es la realidad: es el objeto de la ciencia, el análisis de los "contenidos" de la realidad. Formalidad y contenidos son inseparables, como también lo son filosofía y ciencia. Imitando a Kant podemos decir que la ciencia sin filosofía es vana, y que la filosofía sin ciencia es ciega. La biología no puede decirnos qué es inteligir; pero la filosofía tampoco es competente en el análisis de cómo inteligimos. Sólo unidas, ciencia y filosofía se fecundan mutuamente. Como que convergen en la resolución del problema primero y último de la inteligencia humana, el análisis de lo que las cosas son en realidad.

NOTAS

- (1) Karl R. Popper y John C. Eccles, *El Yo y su cerebro*, Barcelona: Labor, 1980, p. IX. (En adelante, YC).
- (2) Cf. F.H.C. Crick, "Reflexiones en torno al cerebro", en *El cerebro*, Libros de Investigación y Ciencia, Barcelona: Labor, 1980, p. 223.
- (3) Karl R. Popper, *Lógica de la investigación científica*, Madrid: Tecnos, 19, p. 54, n.3. (En adelante, LIC).
- (4) LIC, 34.
- (5) LIC, 34.
- (6) LIC, 43.
- (7) LIC, 44.
- (8) YC, 4; cf. YC, 113, 620-1, etc. Realmente Popper va más allá de Kant, al negar a las categorías *a priori* el carácter de necesarias y absolutas. Para Popper el *a priori* es factible, relativo y provisional. Cf. Luis Martín Santos, "Introducción a Popper", en Varios, *Ensayos de Filosofía de la Ciencia. En torno a la obra de Sr Karl R. Popper*, Madrid: Tecnos, 1970, p. 19.
- (9) Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, México: Porrúa, 1973, p. 13.
- (10) I. Kant, *Op. cit.*, p. 12.
- (11) Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente*, Madrid, Alianza, 1980, pp. 9-10. (En adelante, IS).
- (12) Cf. YC, 135.
- (13) Cf. YC, 532.
- (14) YC, 557.
- (15) YC, 557.
- (16) IS, 176-7.
- (17) IS, 12.
- (18) IS, 12.
- (19) IS, 24-5.
- (20) IS, 177.
- (21) IS, 11-12.
- (22) IS, 206-7; cf. IS, 226.
- (23) IS, 80.
- (24) IS, 128.
- (25) Cf. IS, 116.
- (26) Cf. IS, 86.
- (27) IS, 128.
- (28) Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, Madrid Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1962, pp. 82-3. (En adelante, SE).
- (29) Cf. *Sofista* 260a.

- (30) Cf. SE, 88.
 (31) SE, 89.
 (32) Cf. Werner Jaeger, *Aristotle. Fundamentals of the History of his Development*, 2a. ed., London, Oxford, New York: Oxford University Press, 1967, p. 327.
 (33) W. Jaeger, *Op. cit.*, p. 328.
 (34) W. Jaeger, *Op. cit.*, p. 329.
 (35) Cf. *Sobre las partes de los animales* I,3: 643a 16-20.
 (36) Cf. *Anal. Post.* I,2: 71b 9-12; I, 33: 88b 30-89a 3; *Met.* XI, 8: 1064a 15; VI, 2: 1027b 19.
 (37) W. Jaeger, *Op. cit.*, p. 331.
 (38) W. Jaeger, *Op. cit.*, p. 337.
 (39) Cf. F. Nuyens, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain, 1948.
 (40) IS, 128-9.
 (41) IS, 129-30.
 (42) IS, 226-7.
 (43) Cf. IS, 91.
 (44) IS, 82.
 (45) IS, 135.
 (46) IS, 21.
 (47) IS, 85.
 (48) IS, 85.
 (49) Xavier Zubiri, "Notas sobre la inteligencia humana", *Asclepio*, vols. 18-19, Madrid 1966-67, p. 342.
 (50) José Ortega y Gasset, *En torno a Galileo*, en *Obras Completas*, 6a. ed., Madrid: Revista de Occidente, 1964, pp. 15-16.
 (51) Cf. YC, 225.
 (52) YC, 482.
 (53) YC, 483.
 (54) YC, 486.
 (55) IS, 20.
 (56) IS, 14.
 (57) IS, 20.
 (58) IS, 14.
 (59) IS, 13.
 (60) IS, 23.
 (61) IS, 76.
 (62) IS, 77.
 (63) IS, 152.
 (64) IS, 177-8.
 (65) IS, 176-7.
 (66) Cf. SE, 113.
 (67) Cf. IS, 35 y 137-169.
 (68) IS, 13.
 (69) Cf. IS, 48-53.
 (70) Cf. IS, 54-67.
 (71) IS, 57-8.
 (72) Cf. IS, 55-57.
 (73) Cf. IS, 62-3.
 (74) Cf. IS, 57.
 (75) Si tuviéramos impresión de lo "allende" la impresión de realidad sería "impresión trascendente", no "impresión trascendental": IS, 114.
 (76) Cf. IS, 113-123.
 (77) Cf. IS, 277.
 (78) IS, 277-8.
 (79) IS, 278. El lector podrá encontrar mayores precisiones sobre el tema de este trabajo en el artículo de Ignacio Ellacuría, "Biología e inteligencia", *Realitas* III-IV, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid: Editorial Labor, 1979, pp. 281-335.

