



**Universitat de les
Illes Balears**

Títol: La distinción saber-conocer en Zubiri

NOM AUTOR: Borja Maestre Díaz

DNI AUTOR: 43179789A

NOM TUTOR: Andrés Luis Jaume Rodríguez

Memòria del Treball de Final de Grau

Estudis de Grau de Filosofia

Paraules clau: Zubiri, saber, conocer, intelección sentiente, aprehensión de realidad, *logos*, *epistémè*, ciencia

de la

UNIVERSITAT DE LES ILLES BALEARS

Curs Acadèmic 2014/2015

Cas de no autoritzar l'accés públic al TFG, marki la següent casella:

ÍNDICE:

I. Xavier Zubiri: una vida dedicada al estudio filosófico.....	3
II. El problema del conocimiento: introducción.....	5
III. ¿Qué es <i>saber</i> ?.....	6
III.1 El origen del problema: el <i>saber</i> en la historia.....	7
III.2 <i>Epistémè</i> no es ciencia.....	9
III.3 Los tres modos del <i>saber</i> en <i>Inteligencia sentiente</i>	12
III.3.1 El sentir.....	14
III.3.2 Intelección sentiente.....	16
III.3.3 Intelección y <i>logos</i>	18
III.3.4 Intelección y razón.....	21
IV. ¿Qué es conocer?.....	24
IV.1 Estructura del conocer.....	27
V. Conclusiones.....	29
VI. Bibliografía.....	31

I. XAVIER ZUBIRI: UNA VIDA DEDICADA AL ESTUDIO FILOSÓFICO

Xavier Zubiri Apalategi¹ nació el 4 de diciembre de 1898 en San Sebastián, en el País Vasco. Realizó sus estudios en la adolescencia en el Colegio de los Marianistas, en San Sebastián, donde se le fue inculcando cada vez más un acercamiento al pensamiento religioso. En el año 1915 se trasladó a Madrid, donde inició sus estudios en el Seminario Conciliar de Madrid, a la vez que completaría sus estudios de Filosofía en la Universidad Central. Obtendrá en el año 1920 el Doctorado en Teología, y en el año 1921 el Doctorado en Filosofía en la Universidad Central, cuyo ponente fue Ortega y Gasset. La tesis de su Doctorado en Filosofía se titula *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, en la cuál se empieza a vislumbrar su fuerte interés por las concepciones metafísicas y epistemológicas que posteriormente caracterizarían su pensamiento. En el año 1926 obtendrá la cátedra de Historia de la Filosofía en la Universidad Central, pero posteriormente en el año 1929 iniciará un viaje por Alemania para entablar relación con Martin Heidegger y Edmund Husserl, autores que marcaron un punto de inflexión en su estudio filosófico. En su viaje a Roma en el año 1936 contraerá matrimonio con Carmen Castro, hija de Américo Castro, un conocido historiador español que destacó entre otras cosas por ser nombrado embajador español en Berlín en el año 1931.

Una vez iniciada la Guerra Civil española, en el año 1936, Xavier Zubiri residirá en el Colegio de España en París, y a la vez prosigue con sus estudios dentro de distintos ámbitos del conocimiento, como la lingüística, la física o las ciencias naturales como la biología, bajo el amparo de grandes figuras científicas de la época. Una vez finalizó la Guerra Civil, le fue ofrecida la posibilidad de ejercer su actividad docente en la Universidad de Barcelona, hecho que aceptó, pero que pronto abandonó por las presiones del Gobierno franquista y la férrea vigilancia sobre los intelectuales de la época. A partir del año 1943, Zubiri ejercerá de escritor y publicará en el año 1944 su primera obra, *Naturaleza, Historia, Dios*. En el año 1946 realizará un viaje a Estados Unidos donde destacará su participación en una conferencia en la Universidad de Princeton. A su vuelta a España en el año 1947, se fundará la Sociedad de Estudios y Publicaciones, de la cual Zubiri será el director. En la década de los sesenta se publicarán dos obras de gran interés dentro del marco de la metafísica zubiriana: *Sobre la esencia* (1962) y *Cinco lecciones de Filosofía* (1963). En la década de los setenta seguirá con su trabajo dentro de la Sociedad de Estudios y Publicaciones a la vez que realizará diversas publicaciones en revistas y seminarios de interés intelectual. En el año 1980 obtiene el Doctor *honoris causa* en Teología por la Universidad de Deusto. Ya en su vejez,

¹ Cf. Introducción de la versión abreviada de Zubiri (2004): *Inteligencia sentiente*. (edición por: Francisco González de Posada): 19-82.

publicará gracias a la ayuda de sus más allegados discípulos la trilogía *Inteligencia sentiente*, siendo ésta *Inteligencia sentiente: inteligencia y realidad* (1980), *Inteligencia y logos* (1982) e *Inteligencia y razón* (1983). El 21 de septiembre de 1983 muere en Madrid a la edad de 84 años.

De su obra es necesario destacar sus aportaciones dentro de la concepción epistemológica y a la concepción metafísica, destacando por una fuerte influencia de los distintos movimientos de índole fenoménica, así como por una profunda necesidad de estudiar la relación del hombre y de Dios. Fue un gran intelectual dentro del contexto cultural español del siglo XX, así como un gran estudioso de distintas materias del conocimiento como las ciencias naturales.

Su obra principalmente ha de ser observada bajo el prisma de una metafísica de la realidad, fuertemente influenciado por la figura de Martin Heidegger con el cual mantuvo una cordial relación, y, las obras de éste fueron de gran influencia en el pensamiento de Zubiri. Podríamos tratar de establecer una distinción temática dentro de la obra de Xavier Zubiri, pero es necesario destacar que el fin último de su tarea es la de tratar ejercer esta metafísica de la realidad. Así pues, en el marco de la metafísica serán de gran interés sus obras *Sobre la esencia* (1962) y *Naturaleza, Historia, Dios* (1944). Pero, la segunda obra mencionada también tiene un gran valor teórico dentro del marco de la epistemología, permitiendo vislumbrar su trato de la forma perceptiva del conocimiento humano. Junto con la mencionada obra, en el marco de la epistemología destacará sobre las demás aportaciones de Zubiri su obra *Inteligencia sentiente*, una trilogía que se divide en *Inteligencia y realidad* (1980)², *Inteligencia y logos* (1982) y *Inteligencia y razón* (1983). En estas tres obras, elaboradas gracias a la inestimable ayuda de alumnos y discípulos, Zubiri presentará una novedosa forma de comprender el conocimiento humano afirmando que:

Pero esto no es todo. Vengo empleando la expresión “saber” con intencionada indeterminación. Porque la filosofía moderna no comienza con el saber sin más, sino con ese modo de saber que se llama “conocimiento”. La crítica es así Crítica del conocimiento, de la episteme, o como suele decirse, es “epistemología”, ciencia del conocimiento. Ahora bien, pienso que esto es sumamente grave³

Esto supone una vuelta al sistema fenoménico y una modificación, aportándole una superior consistencia. Es por ello, que en el marco de la problemática de la epistemología, Zubiri supone un punto de inflexión en la filosofía española que permitirá realizar aportaciones de gran interés en este campo tan a menudo obviado por nuestros pensadores.

2 Cf. Prólogo X. Zubiri. *Inteligencia sentiente: Inteligencia y realidad.*, Alianza Editorial, Madrid 1980, págs., 9-15.

3 Zubiri. *Op. cit.*, pág. 11.

II. EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO: INTRODUCCIÓN

La filosofía de Xavier Zubiri experimentó una profunda evolución a raíz de su relación con los distintos pensadores del ámbito fenoménico, como Martin Heidegger y Edmund Husserl. Serán muy interesantes las observaciones que ejercerá dentro de su teoría de la *intelección* de la forma de percibir la realidad y la verdad, y con ella llevar a cabo el acto del *conocer* mismo. Porque, *conocer* en Xavier Zubiri no es el conocimiento científico clásico, *conocer* es el acto mismo de la *aprehensión* de realidad, mediante la *intelección sentiente*. Pero, tal y como podremos observar a lo largo de *Intelección y realidad* (1980), *Intelección y Logos* (1982) e *Intelección y Razón* (1983), existen diversos modos de la intelección, y el conocimiento es la intelección con razón, siendo ésta la bibliografía de la que daremos uso.

A lo largo de este trabajo, se abordará el problema del conocimiento dentro del pensamiento de Xavier Zubiri y ciñiéndonos principalmente a la bibliografía publicada por él mismo o sus discípulos más próximos, esbozando una distinción entre conocer y saber, una distinción entre los diversos modos de la intelección, que caracterizará de una forma muy especial mediante el uso de un lenguaje de una riqueza fenomenológica muy marcada, provocando en el lector la necesidad constante de releer aquello presentado, para así poder captar la totalidad del mensaje. Xavier Zubiri, en su afán de realizar una filosofía bajo el prisma de la filosofía primera, la metafísica, elaboró un sistema perceptivo de gran riqueza lingüística que, mediante el uso de esta dualidad del conocer y el saber, permite discernir entre grados de capacidad cognitiva en el ser humano. No se tratará de un sistema fijo e inmutable, se trata de un sistema que permite observar en el ser humano diversos grados cognitivos, diversos grados de aprehensión de realidad que, en última instancia, y mediante la intervención de la razón, permite elaborar un conocimiento. Pero, esta acepción del conocimiento, que ha de alejarse de la acepción kantiana, «es la que abarca el conocimiento estricto y riguroso, y que en los griegos culmina en lo que llamaron *epistémè*: conocer estricto, casi (solo casi) sinónimo de ciencia».⁴ Conocer no es ciencia, si bien la ciencia es uno de los modos del conocimiento. Conocer es aprehensión de realidad mediante intelección en razón. La *razón sentiente* es, pues, el medio a través del cuál se obtiene el conocimiento.

Esta ruptura con diversas formas de intelección permite a Zubiri distinguir entre el conocimiento estricto, aquel mencionado anteriormente, y el conocer causal o la *epistémè* (no en el sentido anteriormente citado) no son, estrictamente hablando, el conocimiento estricto al que Zubiri hace hincapié. Así pues, he aquí el *quid* de la cuestión que abordaremos a lo largo de este trabajo: Zubiri distinguirá entre modos del saber, siendo el último el conocer.

⁴ X.Zubiri. *Inteligencia y razón*., Alianza Editorial, Madrid, 1983, pág. 165.

III. ¿QUÉ ES *SABER*?

En el siguiente apartado se estudiará la idea del *saber* que presentará Zubiri a lo largo de su tradición filosófica. El *saber* en tanto *saber*, dirá, es el inteligir. En esta forma de caracterizar el *saber*, permite la posibilidad de la existencia de múltiples acepciones, así como grados. El inteligir en tanto que aprehensión de realidad no una facultad únicamente del ser humano. El inteligir es también una capacidad animal, en tanto que capacidad sentiente, pero no ha de ser precisamente el fundamento del inteligir humano, ya que:

Como la aprehensión sensible es común al hombre y al animal, parece que determinar la aprehensión intelectual partiendo de la aprehensión sensible sería partir del animal como fundamento de la intelección humana. Pero no se trata de partir del animal como fundamento, sino tan sólo de aclarar la intelección humana contrastándola con el “puro” sentir animal.⁵

El proyecto de Zubiri pretende, entre otras cosas, discernir entre los modos del *saber*, sean estos modos de intelección, que finalizan con aquel saber catalogado como conocimiento, un conocimiento que se funda en la intelección en razón. Para ello, primero ha de responderse a la pregunta que encabeza este apartado; ¿Qué es *saber*?. Pues bien, *saber* es la forma de la intelección, una intelección que parte de la aprehensión de realidad, una aprehensión sensible. Esta aprehensión sensible es aquella que es, en efecto, común al hombre y al animal, afirmando que: «Nos preguntamos qué es aprehensión sensible. Como acabo de decir, la aprehensión sensible es común al hombre y al animal. Por tanto, al referirme en este capítulo a la aprehensión sensible, hablaré tanto del hombre como del animal indiscernidamente, según sea conveniente en cada caso».⁶

La forma primera del saber es, precisamente, la aprehensión sensible. Esta aprehensión es el sentir, la forma en que un individuo capta primeramente la realidad. Porque en el propio inteligir nos hallamos inmersos en la realidad. Este primer modo del *saber*, el sentir, es caracterizado por Zubiri como un proceso conformado por tres momentos esenciales.⁷ Estos tres momentos son los que conforman los principios básicos del sentir, siendo estos la *suscitación*, *modificación tónica* y *momento de respuesta*. El sentir parte de estos tres momentos y permite al individuo captar el primer *saber* dentro de la concepción zubiriana, la *intelección sentiente*. Pero, esto no supone que el este primer *saber*, el del sentir, no tenga valor dentro de la escala de *saberes*. Precisamente, es el primer *saber* porque en el sentir está el origen de las diversas capacidades cognitivas del ser

5 Zubiri, *op. cit.*, pág. 26.

6 *Ibid.*, pág. 27.

7 Cf. Capítulo II de Zubiri, *Inteligencia y realidad*. 1980, págs., 27-39.

humano. Este *saber* es el que permite, entre otras cosas, la existencia de los otros *saberes*. El *saber* no ha de ser entendido como una mera intelección, el *saber* es precisamente un estado en el que se halla el ser intelectual⁸. Así pues, se ha de entender primeramente el *saber* como intelección, pero también como un estado en el que se halla el ser intelectual. Además, esta intelección es precisamente aprehensión de realidad, en tanto que el ser intelectual trata de sentir, entender y comprender la realidad. Así pues, existen tres modos dentro de la caracterización que realizará Zubiri del saber. A lo largo de este trabajo esbozaremos el problema que observamos dentro de esta distinción, ya que supone una caracterización muy interesante de las capacidades cognitivas del ser humano, y a la vez sitúa una demarcación muy clara del concepto de *conocimiento*, que generará gran problemática en el marco epistemológico del siglo XX.

III.1 EL ORIGEN DEL PROBLEMA: EL SABER EN LA HISTORIA

Xavier Zubiri realizará en *Naturaleza, Historia, Dios*, publicado en el año 1944, un estudio de gran interés al tratar de esbozar el origen del término saber y los diversos modos en los que se ha ido caracterizando en la historia. El saber, desde los orígenes de la filosofía, ha supuesto un gran problema al tratar de esbozar precisamente que aspectos le eran propios y cuáles no. En un primer momento, el *saber* fue concebido como el discernimiento entre aquello que es, y aquello que no es. Bajo el prisma de la filosofía clásica, y a raíz de las aportaciones de Platón, Zubiri observará que su teoría *eidética* establecerá un criterio dentro del *saber* que evocará a la posibilidad de establecer un discernimiento entre lo que una cosa es, y lo que una cosa no es. La dualidad platónica, juntamente con los *eidos*, implican una distinción entre la realidad mundanal (*doxa*), semejante a una sombra, y la realidad *eidética*, en la que se halla el conocimiento absoluto (*epistémè*). Esta concepción permitía que «La realidad sensible en sí misma no hace sino realizar en vario grado la Idea que en ella resplandece».⁹ El *saber* precisamente se enfoca hacia la esencia de la “cosa”, la esencia que hacer que aquello que es algo, sea ese algo.

Pero, a su vez el propio Platón observó que el saber no puede únicamente catalogarse como este discernimiento, sino que ha de ser algo más. Saber es, basándose en las aportaciones de Platón, definir. Definir el que una cosa es esa cosa, es decir, poder decir “que es eso” que observamos.

Tampoco Aristóteles fue, según Zubiri, capaz de establecer correctamente aquello que es el

8 Resulta extremadamente interesante observar las anotaciones que realizará Zubiri en el último apartado de *Inteligencia y razón*, en la que se esbozará, precisamente, la caracterización que en este trabajo tratamos de realizar en torno a los diversos modos del saber. Esta caracterización, pero, supone un punto de inflexión al distinguir ya no solo entre distintos saberes, sino que relega el conocimiento a un punto muy determinado dentro del saber humano. Cf. *Inteligencia y razón*, págs., 344-352.

9 X. Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*. Alianza Editorial, Madrid, 1944, pág., 63.

saber. Aristóteles generará mediante su método una nueva concepción de adquisición del saber. Sea este mediante el entendimiento de las esencias y de la naturaleza, la forma en que un *saber* es eso en cuanto tal. El *saber* algo se funda precisamente en la propia esencia de ese algo. Pero esta esencia no ha de buscarse en dualidades platónicas, sino que reside dentro del objeto en sí.

A raíz de las aportaciones de Aristóteles, y en el marco de todo el pensamiento medieval y el pensamiento moderno tratará de buscar las “ideas” que existen en la naturaleza. No entendamos el término *idea* como un sinónimo de la acepción platónica. Idea es el objeto de búsqueda de las distintas concepciones, ya sean estas empíricas, racionales, o propias del idealismo. Zubiri considerará, pues, que el objeto de búsqueda de la epistemología ha estado errado. A raíz del método cartesiano y las aportaciones de los pensadores modernos, Zubiri observará que de cada vez más se establece un sistema de *ciencia* enfrascado en la búsqueda de principios, axiomas y fundamentos del saber humano. Pero esta búsqueda adolece de errores. En primer lugar, «Saber no es raciocinar ni especular; saber es atenerse modestamente a la realidad de las cosas»,¹⁰ es decir, no hay que buscar ni adherirse a las tendencias idealistas. El saber ha de venir y servir para la realidad de las cosas, afirmando Zubiri que:

Pero el sentir es realidad *sui generis*. En todo sentir, el hombre “se siente” a sí mismo; “se” siente, bien o mal, agradable o incómodamente, etc. Pero, además, este su sentir, es sentir algo que en aquel sentir adquiere su sentido; se siente un sonido, un aroma, etc. El sentir, como realidad, es la patencia “real” de algo. En su virtud, podemos decir que el sentir es ser de veras, esto es, el sentir es primaria realidad de la verdad. Es posible que no todo lo que el hombre sienta sea realidad independientemente de su sentir.¹¹

Así pues, saber es sentir la realidad. No es la búsqueda de ideas, ni la búsqueda de métodos. Las impresiones de realidad son, precisamente, el primer modo de sentir,¹² pero no son suficientes para captar lo que Zubiri denominará la «realidad verdadera».¹³ Para ello es necesario dar uso de la capacidad humana del *logos*. El *logos* permite al hombre observar dentro del sentir y establecer una relación directa con la realidad de las cosas. El *logos* permite, primeramente, la reorganización de aquello sentido. Es por ello que Zubiri considerará que

Es la *vigilia*. Cuando se descubre una cosa, es como si se despertase a ella. Y el primer *logos*

10 Zubiri, *op. cit.*, pág., 74.

11 *Ibid.*, pág., 75.

12 *Cf. Ibid.*, págs., 61-87.

13 *Ibid.*, pág., 78.

del despertar es, por esto, un ex-clamar. A cada cosa le va adjunta su voz, y esta voz, a su vez, reúne todas las cosas en una voz unitaria. Por esto, todos los hombres despiertos tienen un mismo mundo: es el *cosmos*.¹⁴

Pero, resulta extremadamente interesante la valoración que realizará Zubiri entorno a las concepciones de *mens, nous*. A raíz de la filosofía medieval y con la aparición de las concepciones de Descartes y los racionalistas, y de Hume y los empiristas, se han dado un fuerte uso de la *mens*, en tanto que los primeros tratan de observar este órgano mental que permite al hombre conocer, mientras que los segundos han hablado de las capacidades propias de los datos sensoriales, que no han de ser confundidos con el sentir sensible de Zubiri, cayendo en el grave error del escepticismo.¹⁵ Pero, este problema llega hasta las aportaciones de Immanuel Kant y su trascender, donde se empieza a observar un dominio de la ciencia como conformación del saber humano, idea que Zubiri no aceptará en absoluto, al afirmar que:

El hombre no sólo siente, sino que “tienta”, por así decirlo, sus impresiones hasta darles sentidos. Sin darnos una segunda impresión de las cosas, las elevamos al rango de “ideas” verdaderas y reales de ellas. Esta elevación es lo que se llama “trascender”. Por esto, la acción de la mente sobre las impresiones es trascendental. El problema del *nous* conduce, pues, al problema de la trascendentalidad¹⁶

III.2 *EPISTÉMÈ* NO ES CIENCIA

En los anteriores apartados hemos observado cómo, mediante un análisis histórico, Zubiri presentará al lector la desvirtuación del *saber* desde sus orígenes. La aparición del siglo de las luces, con el movimiento ilustrado como estandarte principal, surge una nueva reconstrucción entorno a la cuestión del conocimiento. Una vez superados los siglos de oscurantismo eclesiástico, el pensamiento humano se deshace de la *fe* como elemento justificatorio y es necesario contemplar una nueva forma de discernir aquello que, en efecto, es conocimiento. Pero conocimiento, y principalmente debido a las aportaciones de pensadores como Kant, se evaluará bajo un prisma muy concreto: la ciencia. El cientificismo es la medida en que el ser humano tratará de separar aquello

14 *Íbid.*, pág., 79.

15 Las aportaciones de Zubiri en el capítulo *¿Qué es saber?* resultan de gran valor para comprender un estudio entorno al problema de la epistemología en el marco histórico de la filosofía. Sus aportaciones a la hora de valorar los problemas con los que la filosofía del conocimiento se ha ido encontrando en sus diversas etapas dan al lector la posibilidad de vislumbrar el fin último de éste análisis que se realizará en *Inteligencia sentiente* (1983) y su concepción de la búsqueda de la realidad.

16 *Íbid.*, pág., 85.

que es conocimiento vacuo, de aquello que es conocimiento empírico. La ciencia es entonces *epistémè*. Pero, Zubiri analizará precisamente los diversos errores que pueden existir en tal denotación hasta llegar a la conclusión de que, en efecto, *epistémè* no es sinónimo de ciencia, ni deben significar lo mismo.

La ciencia debe su origen en los inicios del siglo XVII bajo la necesidad imperiosa del hombre de satisfacer su afán de realidad, al considerar Zubiri el hecho de que «Pero si se pregunta qué se entiende por ciencia, cualquiera que sea la respuesta que se dé a esta interrogante, se propende casi siempre a concebir *la* ciencia, en singular, como un esfuerzo unívoco por conquistar intelectualmente la realidad de las cosas». ¹⁷ Recordemos, una vez más, que el objeto de búsqueda en la filosofía de Zubiri es el de una metafísica de la realidad. Es por ello, precisamente, que se justificará la búsqueda de conocimiento *real*. Pero, el objeto de realidad que tratan de observar la ciencia de la *epistémè* no es, en absoluto, el mismo ya que «Lo que el griego llamó *epistémè* es esencialmente distinto de lo que nosotros llamamos ciencia. Aunque nuestros diccionarios no posean otro vocablo, es un error traducir la palabra *epistémè* por “ciencia”». ¹⁸ La limitación lingüística existente en el griego clásico imposibilitó que se desarrollase un *término genérico* ¹⁹ que designase el *saber*, pero en cambio, y gracias a su riqueza, el griego clásico permitió que los diversos modos del *saber* tuviesen su propia designación. Es interesante observar la aportación que enfocará Zubiri bajo la aparición del término *epistémè* al situarlo en un punto intermedio entre el *gignóskein* y *syniénai* ²⁰, permitiendo que la *epistémè* adquiriera una característica, o modo, propios de «(...) un modo de saber, acerca de las cosas, que rebasa la esfera de su simple noticia (...) La *epistémè* es un modo de intelección que viene determinado por la visión de la interna estructura de las cosas, y que, por tanto, lleva en sí los caracteres que le aseguran la posesión efectiva de lo que son aquéllas en su íntima necesidad». ²¹ Es por lo tanto, un modo del saber próximo a la concepción de *conocimiento*. Pero este conocimiento del que habla Zubiri no es sinónimo de la ciencia. Si bien la ciencia va más allá de la simple percepción primera de la cosa captada, sino que simplemente se enfrasca en la lucha constante de búsqueda de *coincidencias* y *regularidades* que, entre otras cosas, permitan a la ciencia ir superando lo previamente adquirido. No es, por tanto, una búsqueda de la esencia de las cosas, la ciencia es una tarea puramente empírica. Zubiri considerará que «Mientras la *epistémè* griega trata de penetrar en las cosas para explicarlas, la ciencia moderna trata, en buena

17 *Ibid.*, pág., 94.

18 *Loc. Cit.*

19 *Cf. Ibid.*, pág., 95.

20 Zubiri a lo largo de este capítulo de *Naturaleza, historia, Dios* analiza de una forma muy interesante como el término *epistémè* surge de la conformación de un punto intermedio entre *gignóskein*, término que refiere a aquel saber propio de la experiencia directa con la realidad y el *syniénai*, saber que se sitúa bajo la esfera del entendimiento y de la capacidad de expresión de aquello entendido; permite configurar la realidad.

21 *Ibid.*, pág., 96.

parte, de sustituirlas por otras más precisas».²²

Existe pues, una separación entre *epistémè* y ciencia, una separación que para nada significa la supresión de una en la otra, o de la adquisición de competencias. Zubiri muestra, precisamente, que en la propia concepción actual de conocimiento, aquellos que luchan por considerar el *conocimiento* de la realidad como conocimiento científico están, desde el origen de la ciencia moderna, enfrascados en un error de significado. El conocimiento científico, en efecto, es uno de los múltiples modos del saber, un modo completamente destacable y necesario para el ser humano, pero no es, en última instancia, *conocimiento* de realidad. Para poder adquirir este *conocimiento* de realidad absoluto es, según Zubiri, necesaria la aparición de la intelección en razón, es decir, de la capacidad de raciocinio existente en el ser humano que permite, en última instancia, entender la completud del saber. En esta tarea, tanto conocimiento científico como *epistémè* tratan de estudiar la *naturaleza*, una naturaleza de índole fenoménica, y que Zubiri considerará cómo «En este movimiento y con estos fenómenos, tanto la *epistémè* como la ciencia tratan de estudiar lo que llamamos la naturaleza. La naturaleza se concibe siempre como ese todo circundante de donde emergen, como por nacimiento, los fenómenos naturales».²³ En esta búsqueda de la Naturaleza, pero, el modo difiere entre la *epistémè* y la ciencia en un alto grado. Si bien la primera parte de la generación, búsqueda y estudio de las diversas leyes naturales, la *epistémè* se centra en un estudio de el porqué de las cosas; un estudio de índole causal, y que Zubiri afirmará al mencionar que «Para la ciencia, pues, la Naturaleza es un sistema de *leyes*. Para la *epistémè*, una fundamentación *causal* de las cosas. Una vez más la ciencia va al transcurso legal de los fenómenos; la *epistémè*, a la índole causal de las cosas».²⁴ Ambas concepciones, tanto la científica como la *epistémè* parten del principio básico de búsqueda de “porqué”. El *saber* requiere de ésta búsqueda. Pero, en la ciencia, la búsqueda de el *porqué* viene ligada a la búsqueda de el *cómo* se sucede tal fenómeno, siendo la característica clara de la ciencia, y que Zubiri mencionará como punto de gran interés para comprender el objeto de estudio de la ciencia, y afirmará que:

Saber “cómo” es esencialmente saber qué cosas deben acontecer para que acontezcan otras. El “porqué” de la ciencia es siempre un “cómo” que recae sobre un “quién”. Cómo y por quién se produce lo que se produce. El que una explicación resulte complicada procede, en efecto, del número de quiénes tengan que intervenir y de cómo hayan de intervenir²⁵.

22 *Ibid.*, pág., 97.

23 *Ibid.*, pág., 105.

24 *Ibid.*, pág., 106.

25 *Ibid.*, pág., 107.

La *epistémè* es la búsqueda de un *porqué* va ligada a la búsqueda de la propia esencia de la cosa, una búsqueda que difiere sobremanera del de la ciencia moderna, y que Zubiri caracterizará al afirmar que «Pero, en cambio, para la *epistémè*, el problema del “porqué” es esencialmente el problema de averiguar *qué* hay en la causa, que cause determinado efecto. No se trata de determinar *cómo* se producen las cosas: se trata de averiguar *cómo* tienen que ser las que las producen». ²⁶ Es por ello que «tras el porqué, la ciencia busca el cómo, la *epistémè*, el qué». ²⁷

Debemos destacar, pero, que esta distinción entre ciencia y *epistémè* tienen su origen en la obra *Naturaleza, historia, Dios*, publicada en pleno auge de su relación con las principales teorías fenomenológicas, y que por tanto es de destacar que existirá una fuerte influencia del lenguaje fenoménico, pero, de una forma muy interesante, relegando éste mismo a la potestad de la ciencia. También resulta muy curioso observar como retomará la idea husserliana de la esencia fenoménica, con grandes matices, pero a la par que rechazando las aportaciones ejercidas por Heidegger en *Ser y tiempo* ²⁸. La ciencia, precisamente, «trata de averiguar dónde, cuándo y como se presentan los fenómenos. La *epistémè* trata de averiguar qué han de ser las cosas, que así se manifiestan en el mundo». ²⁹ Además, el estudio científico es de gran importancia para Zubiri a lo largo de su vida, y recordando sus estancias en diversas instituciones europeas, los principales movimientos científicos y, fundamentalmente, de la física serán los que llevarán a Zubiri a la necesidad de reformular una distinción entre *epistémè* y ciencia. Tal vez, la irrupción de la mecánica cuántica en el ámbito del estudio físico-teórico supuso en Zubiri la necesidad de realizar filosofía en torno a estas cuestiones, y le llevaron a reconsiderar la situación que debe adaptar tanto la física como la filosofía como miembros de dos situaciones diferenciadas. ³⁰

III.3 LOS TRES MODOS DEL SABER EN *INTELIGENCIA SENTIENTE*.

A lo largo de *Naturaleza, historia, Dios*, Zubiri va perfilando la introducción al problema del conocimiento y su forma de enfrentarse a él. Este problema parte de una mala interpretación del objetivo primario del conocimiento humano. Zubiri considerará, pues, que el objetivo primario del conocimiento es el estudio del inteligir humano, no el estudio o la búsqueda científica. *Inteligencia sentiente* (1980), en sus tres tomos, presentará al lector precisamente esta búsqueda de los modos

26 *Loc. Cit.*

27 *Loc. Cit.*

28 O. Barroso Fernández, «Esencia y hecho en Zubiri. ¿En qué sentido puede entenderse la filosofía de Zubiri como una fenomenología?» en *Revista de Filosofía*, 2013, VOL 38/1. págs., 29-52.

29 X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios...*, pág., 107.

30 M. Losada, «La concepción del conocimiento científico en *Naturaleza, Historia, Dios*; la interpretación ontológica del principio de indeterminación de Heisenberg.» en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 2009. págs. 313-320.

del *saber*, los modos que configuran el inteligir humano y, por ende, el conocimiento humano. Porque recordemos la principal característica entorno al *saber* y el conocer: no son sinónimos, sino que el conocer es un modo del primero. *Inteligencia sentiente* presentará, además, una nueva perspectiva entorno al inteligir humano. Zubiri considerará que a lo largo de la historia se han trazado dos líneas separadas entre el *sentir* y el *inteligir*, como dos formas de entender la realidad. El ser humano, en su capacidad intelectual producto de su inteligencia, tiene la posibilidad de desarrollar una forma propia del inteligir; *inteligencia sentiente*, un acto unitario y que Zubiri mencionará al afirmar que «De ahí que el sentir humano y la intelección no sean dos actos numéricamente distintos, cada uno completo en su orden, sino que constituyen dos momentos de un sólo acto de aprehensión sentiente de lo real: es la inteligencia sentiente»³¹. Pero, ¿qué es inteligir?.

Zubiri considerará inteligir como el acto mismo de la aprehensión de la realidad, una forma de captación de las *cosas* que habitan en el mundo y que nosotros, gracias a nuestras capacidades, *sentimos* e *inteligimos* y que sostendrá que «Pues bien, la intelección, decía, es un acto de aprehensión. Ahora bien, este acto de carácter aprehensivo pertenece también al sentir. Por tanto, es en la aprehensión misma en cuanto tal en lo que hay que anclar la diferencia y la índole esencial del inteligir y del sentir».³² El inteligir es, pero, un acto. Zubiri ejercerá un fuerte hincapié en que su idea gira entorno al inteligir como acto, no como facultad del ser humano, un estudio sobre el inteligir como acto, y que podremos observar cuando afirma que «Dicho en otros términos, mi estudio va a recaer sobre los actos de inteligir y de sentir en tanto que actos (*kath'énérgēian*), y no en tanto que facultades (*katà dýnamīn*). Los actos no se consideran entonces como actos de una facultad, sino como actos en y por si mismos».³³ A pesar de ello, pero, la intelección y el estudio que elaborará Zubiri en torno a ella nos lleva indiscutiblemente a formularnos la cuestión sobre si subyace a esta teoría una gran importancia antropológica en Zubiri³⁴, hecho que consideramos como aceptado, en tanto que la intelección es estudiado bajo el prisma de la aprehensión por parte del humano. Además, esta intelección tiene en su haber un aspecto biologicista³⁵ en Zubiri, al unirse con el sentir humano. Es por ello que consideramos la teoría intelectual de Zubiri de gran valor tanto antropológico como biológica, superando la barrera de la mera filosofía teórica y situándose próxima a concepciones fundadas en las ciencias naturales ya que «En esta función de “aprehender” es donde se juntan los aspectos biológicos, pues el sentir es un elemento fundamental para la

31 X. Zubiri, *Inteligencia sentiente...*, pág., 12.

32 Zubiri, *op. cit.*, pág., 25.

33 *Ibid.*, pág., 20.

34 J. Echano, «En torno a la intelección humana de Xavier Zubiri». En *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, n°18, 1983. Páginas 113-126.

35 J. Echano, «En torno a la intelección humana de Xavier Zubiri»..., págs, 118-121.

inteligencia ya que sin ese aspecto no se podría dar una captación de la situación»³⁶.

La intelección es, en primer lugar, un *darse cuenta*, pero un «darse cuenta de algo que está ya presente. En la unidad indivisa de estos dos momentos es en lo que consiste la intelección. (...) En la intelección me “está” presente algo de lo que yo “estoy” dándome cuenta». ³⁷ La intelección se fundamenta en este sentir aquello que nos está presente, es decir, el captar la realidad de la cosa mediante nuestra inteligencia, siendo vital la afirmación en la que mencionará que:

Inteligir algo consiste en tener su realidad ante nuestra inteligencia. La fuerza de la inteligencia no consiste primariamente en fuerza de entender, sino en fuerza de aprehensión de realidad. Las grandes inteligencias son las grandes capacidades de tener desplegado lo real ante nuestra inteligencia, las grandes capacidades de aprehender lo real. Inteligir algo es aprehender su realidad; intelección es aprehensión de realidad. ³⁸

Saber algo es, precisamente, el inteligir ese algo dentro de la realidad. La realidad propia de esa cosa, y la realidad propia del ser humano. Porque nuestro inteligir es a la vez sentir, dirá Zubiri, y por tanto el inteligir algo es esencialmente sentirlo dentro de la realidad nuestra.

III.3.1 EL SENTIR³⁹

Hemos introducido recientemente la idea zubiriana de que el inteligir y el sentir forman una unión en el proceso de captación de realidad en el ser humano. Pero el acto mismo del sentir generará una profunda escisión con respecto a los pensadores previos que trataron de resolver el problema del conocimiento. No pretendemos establecer que la concepción de Zubiri resulte en una solución directa al problema del conocimiento, pero sí que impone un nuevo prisma que justificará el renacer del asunto dentro de la teoría filosófica.

El sentir no ha de comprenderse como una capacidad propia del ser humano, sino que es común a los animales. Sentir es un proceso que parte de un momento de *suscitación*. La *suscitación* genera en el animal (aquí usaremos el término “animal” basándonos en la terminología de Zubiri bajo el estudio del sentir; pero se incluye al ser humano dentro de la explicación) una acción

36 *Íbid.*, pág., 116.

37 X. Zubiri, *Inteligencia sentiente...*, pág., 22.

38 *Íbid.*, pág., 24.

39 Para este subtema hemos partido del análisis y lectura del capítulo II de *Inteligencia y realidad*, págs., 27-43, que es de gran interés para configurar una primera lectura que ayudará a comprender al lector el sentido en el que se refiere al proceso de intelección sentiente. La aprehensión de realidad como forma del saber humano será la unión del sentir y del inteligir, un movimiento novedoso dentro de la estructura de la epistemología filosófica.

determinada bajo un estímulo externo a él. A su vez, la *suscitación* implicará el desarrollo de dos momentos más, propios del sentir, que serán, a saber: el momento de *modificación tónica*, siendo explicada cómo «Esta suscitación recae sobre el estado en que el animal se encuentra. El animal tiene en todo instante un estado de tono vital. La suscitación modifica este tono vital. Es el segundo momento del proceso sentiente: la *modificación tónica*. La modificación está determinada por la suscitación»⁴⁰; y el momento de *respuesta*, que Zubiri caracterizará cómo el momento en que «El animal responde a la modificación tónica así suscitada. Es el *momento de respuesta*. No confundamos respuesta con una reacción de los llamados efectores. La efeción es siempre y sólo un momento funcional; pero la respuesta es un momento accional».⁴¹ La modificación tónica, dirá Zubiri, «es el segundo momento del proceso sentiente».⁴² Por su lado, el momento de respuesta es «un momento accional»⁴³. Con estos tres momentos lo que Zubiri pretende resaltar es que el sentir ha de comprenderse como un proceso propio de la inteligencia de los seres.⁴⁴

El sentir provoca en el animal, o en el ser humano, un proceso de aprehensión de realidad. Se trata de una aprehensión sensible primera, que mediante la unión con la capacidad intelectual del humano configurará el primer modo del saber, siendo éste conocido como *intelección sentiente*, o, *aprehensión sentiente de realidad* propio del ser humano, y que Zubiri distinguirá del animal al afirmar que:

Además de la aprehensión sensible de mera estimulidad, propia del animal, posee el hombre en sus llamados “sentidos” otro modo de aprehensión. El hombre aprehende entonces lo sentido de un modo peculiar y exclusivo suyo. Es decir, las mismas notas aprehendidas estímúlicamente por el animal, presentan en el hombre una formalidad distinta de la estimulidad.⁴⁵

Porque, el inteligir sentientemente es la unión del sentir y del inteligir, y, por tanto, la aprehensión de realidad. Así distinguimos dos modos, según Zubiri, de la aprehensión sensible, siendo estos los modos de *aprehensión de estimulidad*, propio de los animales, y *aprehensión de realidad*, propio del ser humano.

La existencia de este dualismo entre sentir e inteligir provoca, según observa Zubiri, la escisión de ambas concepciones y la configuración de distintos modos de entender el conocimiento. La capacidad del sentir como forma de conocer y la capacidad de inteligir también como una forma

40 *Ibid.*, pág., 29.

41 *Loc. Cit.*

42 *Loc. Cit.*

43 *Loc. Cit.*

44 J.M. Melero Martínez, «Qué significa conocer para X. Zubiri» en *Ensayos*, Albacete, 1989. págs., 77-102.

45 *Ibid.*, pág., 54.

de conocer. Retomando la visión biologicista de Zubiri, podemos corroborar además como el hecho de que el ser humano se diferencie del animal reside, entre otras cosas, a la «(...) “hiperformalización” cerebral del hombre que tiene que buscar otro tipo de respuestas, que implican la resolución de situaciones, para lo que tiene que hacerse cargo de la situación y a esto sólo se puede llegar si lo que estimula es tomado como “realidad».⁴⁶ El error de las concepciones previas yace precisamente en esta dualidad de *potencias*^{47 48}, o *posibilidades*⁴⁹, una dualidad que separará el sentir del inteligir, y que necesariamente han de ser comprendidas como potencias de una misma facultad, hecho que erróneamente no se ha llevado a cabo. Para establecer la unión entre ambas Zubiri presentará el primer modo del saber, siendo este el correspondiente a la *intelección sentiente*.

III.3.2 INTELECCIÓN SENTIENTE – EL PRIMER MODO DEL SABER

La concepción presentada hasta ahora entorno al pensamiento de Xavier Zubiri muestra una clara alusión a la unión entre las concepciones epistémicas que girarán entorno al concepto del sentir, o de los sentidos mismos del ser humano, y las concepciones que defienden la dominancia del inteligir sobre el conocimiento humano. Pero el conocimiento, como tal, es solo uno de los modos del saber humano, un saber rico y variado y que se funda en la propia aprehensión de realidad. La intelección sentiente se corresponde al primer modo del saber humano, un modo caracterizado por la fuerte influencia del sentir humano, y que supone la primera aprehensión de realidad. El ser humano establecerá un saber fundado en los sentidos que se encargan de captar la realidad de las cosas y aprehenderlas. Pero, recordemos, este es el primer modo del saber, y existen dos más.

La inteligencia sentiente del ser humano, dirá Zubiri, ha de comprenderse como una *facultad*⁵⁰. Una facultad propia del ser humano, y que se fundará en las posibilidades humanas de sentir e inteligir. Tal y como mencionamos anteriormente, la existencia de estas dos posibilidades de sentir e inteligir traerá, consecuentemente, la existencia de dos potencias, la potencia de sentir y la

46 J. Echano, «En torno a la intelección humana de Xavier Zubiri»..., pág., 118.

47 Zubiri usará el término *potencia* como sinónimo de *dýnamis* que a su vez, y como observará, es el mismo término que se empleará para referir a la idea de “poder”, del poder sentir y el poder inteligir.

48 Es de gran valor observar la aportación que realizará Ferreter Mora en su *Diccionario de Filosofía*, al analizar el término *dýnamis* bajo el prisma aristotélico y afirmar que «Si el concepto de energía es usado como correspondiente al de *energhéia* parece que se le insufla ya una idea de fuerza, pero se trata de una fuerza basada en la noción de posibilidad y “potencia de ser”, no de una fuerza física determinada(...)» Ferreter Mora, *Diccionario de Filosofía*, Ariel, Madrid, 2009. pág., 532

49 A su vez, Ferreter Mora afirmará que «la primera presentación madura de la noción *potencia*, *dýnamis*, se debe a Aristóteles, el cual discutió el problema en varias obras, (...) donde examinó el concepto de *posibilidad*, en muchos aspectos íntimamente relacionado con el de *potencia*, hasta el punto de que con frecuencia, *posibilidad* y *potencia* son usados indistintamente para traducir *dýnamis*». Ferreter Mora, *Op. Cit.*, pág., 634

50 Cf. Apéndice 3 Zubiri, *Inteligencia y realidad...* págs., 89-98.

potencia de inteligir. Ambas se conformarán dentro de la misma facultad del ser humano de su inteligencia sentiente⁵¹. El ser humano, pues, posee tanto la facultad de aprehensión de estimulación del animal, como la facultad de la aprehensión de realidad, que le permitirá ir un paso más allá que el simple pensar animal, y configurar una nueva concepción entorno al mundo y la realidad de las cosas.

Pero, antes de elaborar un estudio entorno a lo que es la intelección sentiente es necesario recapitular y hablar sobre el propio inteligir y cómo ha de ser comprendido. Inteligir es la facultad de la inteligencia que permite, entre otras cosas, entender aquello captado, aquello inteligido en su propia realidad. Porque recordemos que Zubiri se situará un paso más allá del fenomenalismo, pero que mantendrá, en gran medida, la idea de existencia de fenómenos al margen de nuestra existencia, fenómenos cuya realidad se funda en sí mismos. Tal y como Zubiri mencionará:

Inteligir, digo, es aprehender lo real como real. Y por esto la palabra real, y por tanto la palabra realidad, tienen en esta frase una doble función. Por un lado, realidad designa el objeto formal propio del inteligir. El animal no aprehende realidad, porque el objeto formal propio de sus aprehensiones no es realidad sino estimulación. Pero por otro lado, realidad designa también la índole estructural del acto mismo de inteligir, a saber, esa especie de versión de la aprehensión a lo real. Es decir, la realidad no es solamente objeto formal de la intelección, sino que la intelección misma consiste formalmente en ser aprehensión de lo real como real⁵²

Inteligencia sentiente es pues la aprehensión de realidad y de estimulación bajo el inteligir humano. El mero inteligir ya es de por sí la aprehensión de realidad, pero el inteligir sentientemente implica que el ser se encuentra ante la realidad y en la realidad, una situación que *evoca* necesariamente a una realidad *sensible*, y que implicará un *estar meramente actualizando lo aprehendido*. En el inteligir sentientemente el hombre inteligie la realidad, y a su vez se actualiza esta realidad en su propio inteligir. Cuando se inteligie algo, se capta su realidad y esta pasa a formar parte de nuestro inteligir mismo, y se pasa a estar en una actualización de realidad⁵³. La intelección sentiente como modo del saber implicará, pues que «Al aprehender sentientemente una cosa como

51 A lo largo de *Inteligencia y realidad*, Zubiri hará una fuerte defensa de la necesidad de observar y reconceptualizar distintos términos propios de la filosofía, generando una nueva conceptualización y que permite establecerse bajo el nuevo marco impuesto por la unión del sentir y el inteligir, configurando una nueva epistemología o como Zubiri gustaba llamar, una *metafísica de la realidad*.

52 Zubiri, *Inteligencia sentiente...*, págs., 249-250.

53 Este punto en concreto del “estar en la realidad y estar en la actualización de realidad” nos remite, necesariamente, a las ideas orteguianas del “estar en la creencia”, que se pueden observar a lo largo de su obra *Ideas y creencias*, y en las que, precisamente, se afirmará que el ser humano no solo piensa de forma aislada, sino que en su propio conocer o en su capacidad de poseer una creencia implicará una concordancia con el mundo, hecho muy similar a lo expuesto por Xavier Zubiri y observado en *Inteligencia sentiente*. Cf. Capítulos I, II, III de *Ideas y creencias*, Gredos, Madrid, 2015.

real, estamos *con* la cosa real, pero aquello en que con esa cosa estamos *es en* la realidad.»⁵⁴ Así pues, podemos entender el acto de inteligir sentientemente como un *estar presente* en la realidad⁵⁵, y por tanto, el objetivo de la inteligencia sentiente es precisamente la formalidad de la realidad, mediante la aprehensión de realidad. Es el acto de impresión de realidad, un acto que Zubiri contrapone a la *inteligencia concipiente*, aquella que considerará enfrascada en la búsqueda de lo sensible mediante lo dado por los sentidos, afirmando que «El acto propio de esta intelección es concebir y juzgar lo dado a ella. Esta inteligencia es concipiente no porque conceptúe y juzgue, sino porque conceptúa concipientemente, esto es, conceptúa lo dado por los sentidos a la inteligencia»⁵⁶.

III.3.3 EL LOGOS – SEGUNDO MODO DEL SABER

La concepción de Zubiri aportará una segunda visión en torno a la cuestión del conocimiento y su problemática al afirmar la existencia de un segundo modo de saber basado en el *logos*. Cuando Zubiri presenta esta afirmación en la obra *Inteligencia y Logos* (1981), hablará de la existencia de dos modos *ulteriores* del ámbito de la intelección⁵⁷, dos modos que permiten conceptualizar los aspectos propios del saber y que caracterizarán el saber humano. Zubiri retomará la idea principal de su obra, al afirmar que

Ante todo, inteligir no es un acto de conciencia, no es un acto de darse cuenta de algo, porque para darse cuenta de lo inteligido, lo inteligido ha de estar presente en la intelección. Y este acto de captar algo haciéndolo presente es lo que llamamos aprehensión. Este es el acto radical de inteligir, un acto de aprehensión. ¿Qué es esta aprehensión? Toda intelección es un acto de aprehensión, pero no todo acto de aprehensión es intelección.⁵⁸

Esto mostrará, precisamente, la idea básica de su obra: inteligir es un acto de aprehensión. Bajo esta premisa, Zubiri analizará como aquello aprehendido en primer lugar por el inteligir sentiente se formaliza en el inteligir humano para que ese acto de aprehensión torne, precisamente, en formalidad de realidad. Esta idea, resultará vital para comprender el carácter intelectual del ser humano, al establecerse una aprehensión formal de las cosas dependiendo de su contexto con las demás cosas, hecho que Zubiri justificará al afirmar que «Pues bien, la actualización de una cosa (ya inteligida como real) dentro del ámbito de realidad de otras, es esa intelección que llamamos

54 Zubiri, *op. cit.*, págs., 252.

55 Cf. *Íbid.*, págs., 133-137.

56 *Íbid.*, pág., 87.

57 Cf. X.Zubiri, *Inteligencia y logos*, Alianza Editorial, Madrid, 1981. págs., 11-17 (Capítulo I: Introducción)

58 Zubiri, *op cit.*, pág., 11.

logos». ⁵⁹

Para situar la idea de *logos* en Zubiri es esencial observar en su obra *Inteligencia y Logos* cómo establecerá este modo dentro del inteligir humano. El objetivo del estudio del inteligir, decíamos anteriormente, y basándonos en la idea de que el inteligir es aprehensión de realidad, es la captación y conceptualización de la realidad que envuelve al ser humano. En el ámbito de la percepción dentro de la teoría del conocimiento la idea de campo perceptivo cobra especial relevancia, al tratar de enmarcar ahí el grueso de aquello captado por el ser humano. La idea de Zubiri se fundamentará en el giro hacia un *campo de realidad*, un campo que Zubiri considerará que «El campo de realidad, a diferencia de lo que hasta ahora hemos llamado campo perceptivo, está abierto en y por sí mismo; *es* en y por sí mismo ilimitado.(...) El campo meramente perceptivo ofrece un panorama de las cosas; el campo de realidad ofrece un panorama de realidades». ⁶⁰ La aprehensión de formalidad es una aprehensión de realidad de la cosa en y por sí misma. Existe pues una situación en la que una cosa ⁶¹, pero una cosa *entre* otras, en un campo determinado. La importancia principal dentro de esta relación *entre* cosas situará en un punto privilegiado al ser humano; en su capacidad intelectual, este no intelige únicamente desde un prisma individualizado de la cosa, sino en la *respectividad* que se observa en estas relaciones de cosas. Es por ello que, «Las cosas son reales en función de otras. La misma realidad es esencialmente respectiva. Por esto, en la aprehensión de realidad se imprime también esta respectividad como campo de realidad.» ⁶² Este hecho destaca por significar que la cosa está, además de en contacto con otras, afectada por estas a la vez. Esta situación conlleva que una cosa pueda ser modificada en función de las otras. El hecho de que inteligimos una cosa en la situación mencionada anteriormente, dentro de una campalidad conlleva, pues, y tal y como empleará Zubiri, un *modo ulterior* del inteligir, un modo basado en el *logos*.

Zubiri considerará, pues, que existe dentro de la aprehensión un movimiento, un flujo que va desde la aprehensión de una cosa hacia la aprehensión de esa cosa en la realidad campal. Aprehender algo campalmente real implica, pues, la elaboración de una aprehensión de formalidad, una aprehensión fruto de un *logos sentiente*, un proceso intelectual que Zubiri considerará que:

Pero inteligir algo campal no es forzosamente inteligirlo campalmente. La campalidad concierne a las notas de la cosa real; el campo es una dimensión de estas notas. Pero inteligir algo campalmente es asunto

⁵⁹ *Ibid.*, pág., 16.

⁶⁰ *Ibid.*, pág., 26.

⁶¹ Recordemos que el término *cosa* es definido por Zubiri al principio de *Inteligencia y Realidad*, al afirmar que «Para simplificar la discusión llamaré “cosa” a aquello que es lo inteligido y lo sentido. (...) Pero aquí empleo el término cosa en su sentido más trivial como mero sinónimo de “algo”» X.Zubiri, *Inteligencia y Realidad...*, pág., 19.

⁶² J. Saez Cruz, «La intelección sentiente y la radicación de la realidad, según X. Zubiri» en *Sancho el sabio: Revista de cultura e investigación vasca*, VOL 3, 1993. págs., 165-208.

distinto: es inteligir la cosa real en cuanto incluida en el campo que ella misma ha determinado antes por sus notas. Es inteligir no la cosa campal, sino inteligirla *en* el campo.⁶³

Es una modalización del inteligir sentientemente que presentará en la primera obra de la trilogía *Inteligencia Sentiente*. La intelección en *logos*, o *logos sentiente*, se presentará dentro del marco de la dualidad individuo-campo. Esta dualidad, pero, no implicará la imposibilidad de conocer una a través de la otra, sino que la cosa se halla en un campo de forma intrínseca, y mediante un *logos sentiente* somos capaces de extrapolarlo a nuestro propio inteligir. El término *logos* empleado por Zubiri parte de una crítica a los pensadores clásicos al entender que éstos no ejercieron una suficiente conceptualización, ya que pretende establecer el sentido de *logos* entorno a la idea de «decir declarativamente algo acerca de algo».⁶⁴

Dentro de la inteligencia sentiente, el *logos* tornará, según Zubiri, en un modo de la impresión de realidad. Y en este sentido, «El *logos* no es intelección del ser, sino de la realidad sentida en impresión; el *es* del *logos* no es sino la expresión humana de impresión de realidad».⁶⁵ El segundo modo del saber es, a su vez, el segundo modo del sentir humano, un sentir que tendrá en el *logos* la capacidad de inteligir campalmente la realidad, o *re-actualizar*⁶⁶ la realidad. Así pues, Zubiri afirmará que:

Pero en cambio aprehender la individualidad campalmente, es decir, desde el campo, es forzosamente un modo de sentir. Y en este modo de sentir siento no sólo que lo aprehendido es real, sino que siento lo que lo aprehendido es en realidad. Ahora bien, aprehender lo que algo es en realidad es justo el *logos*. (...) El *logos* es, pues, un modo de sentir, y el sentir es incoativamente un modo de *logos*: es el *logos sentiente*. Es el modo de sentir campalmente lo real, esto es, el modo de inteligir lo real desde el campo de la realidad sentida⁶⁷

El segundo modo del saber se corresponderá al proceso intelectual del *logos sentiente*. Pero, no hay que tratar de establecer una distinción entre el inteligir sentientemente y este *logos* ya que el *logos* por sí mismo es un modo del inteligir sentiente. Este *logos*, a su vez, se corresponderá a un modo del saber humano, siendo un proceso propio del humano y capacitado, en gran medida, por su capacidad intelectual. Pero, esta capacidad viene dada por su interacción con el campo de la realidad de las cosas, una interacción que permite observar la cosa en ese campo de realidad que le es propia a ella, alejándolo de la concepción que basa el conocimiento en la realidad propia del ser

63 X.Zubiri, *Inteligencia y Logos...*,pág., 45.

64 *Ibid.*, pág., 47.

65 *Ibid.*, pág., 51.

66 *Cf.*, pág., 52.

67 *Ibid.*, pág., 53.

humano. Lo que Zubiri trata de exponer en este punto es que, si bien las cosas tienen una realidad separada de la del ser humano, ésta puede ser conceptualizada y captada mediante la interacción de el *logos sentiente* que, precisamente, se situará como mediador entre ambas realidades, la individual y la campal. Es decir, que podemos tratar de establecer una relación directa entre la cosa en sí captada aprehensivamente por nuestro acto intelectual hacia una relación de realidades. Observamos, pues, que «Con esto hemos pasado de una intelección primaria a una intelección que establece relaciones entre diversas realidades. Este tipo de intelección es lo que constituye, al decir del autor, el *logos*.»⁶⁸

III.3.4 INTELECCIÓN Y RAZÓN

Las diversas modalidades del saber vistas hasta ahora presentan una tendencia clara a situarse dentro de los márgenes de las diversas concepciones epistemológicas. En primer lugar, hemos hablado del saber sentiente, un saber basado en las experiencias de los sentidos y fruto de una primera impresión de realidad. En el apartado anterior, hemos hablado del *logos sentiente*, una capacidad propia del ser humano que modula el saber individualizado de una cosa hacia un conocer general de la cosa en su realidad propia. El *logos* es, pues, la capacidad humana de percibir el objeto dentro de un campo de realidad, y a la vez la capacidad humana que permite identificar e interpretar tal hecho. La epistemología a lo largo de los siglos, pero, ha ido dando diversas concepciones en las que tanto los aspectos de los sentidos como la influencia del *logos* han sido hechos de supremacía importante, relegando al otro modo a un segundo plano, o incluso, rechazándolo por completo. En cambio, Zubiri tratará de unificar los diversos modos existentes en el estudio del conocimiento, configurándolos en situaciones de gran valor, sin establecer una jerarquía de dominación, sino una jerarquía de aparición. Pero, Zubiri considerará necesario hablar precisamente de una tercera forma o modo del saber, que no por ello implican una separación. De hecho, resultará vital comprender que los modos del saber no son separaciones del mismo, sino que todos ellos en conjunto se conforman en lo que se considerará cómo el acto propio del inteligir⁶⁹.

Será muy interesante observar como Zubiri separará a *logos* y razón de una definición similar, e incluso les otorgará distintos campos de acción en el saber humano. En primer lugar, y como hemos visto en el anterior apartado, *logos* es una modalidad del saber que presentará a la cosa en relación a un campo de cosas, o en palabras de Zubiri, «Pero este movimiento es en el *logos* un

68 J. Echano Basaldua, «En torno a la intelección humana de Xavier Zubiri»..., pág., 119.

69 O. Barroso Fernández, «Esencia y hecho en Zubiri. ¿En qué sentido puede entenderse la filosofía de Zubiri como una fenomenología?» en *Revista de Filosofía*, 2013, VOL 38/1. págs., 29-52.

movimiento desde una cosa real hacia otra(...)»⁷⁰, situando, en cambio, la razón dentro del estudio de la realidad pura, la realidad en sí misma⁷¹. La razón, a su vez, cuenta con la sustentación de los diversos modos del saber mencionados anteriormente, en tanto que aprehensión de realidad. La intelección cobrará en el ámbito de la razón un aspecto mucho más complejo que en los anteriores modos, en tanto que se presentará en el estudio de la realidad en sí misma del mundo.

Pero, antes de proseguir con este estudio, es de menester realizar una breve aclaración. A lo largo de este apartado, nos centraremos en entender la razón como un modo más del saber, desde el prisma de distinción con el *logos*, sin entrar a discutir, todavía, la cuestión del *conocer*. Es por ello, pues, que hablaremos principalmente del papel activo de la razón a la hora de elaborar una modalización del saber, una modalización última, pero a la vez, fundada gracias a la existencia de la aprehensión primordial y los modos de la intelección. Zubiri considerará, además, que «(...) mientras que en la razón se trata de un movimiento desde una cosa real hacia la pura y simple realidad. (...) A este movimiento de la razón es a lo que llamaré *marcha*. (...) Toda marcha es movimiento, pero no todo movimiento es marcha».⁷² Si anteriormente hemos hablado del campo de realidad, dentro del ámbito del *logos*, la característica dentro del ámbito de la razón es la existencia de lo que Zubiri denominará *marcha*. El situar este término dentro del ámbito de la razón reside principalmente en diferenciar el movimiento existente en el *logos*, este movimiento de pasar de lo individual al campo, de aquél movimiento que se da en la razón, un movimiento de índole intelectual. Zubiri considerará que:

Pero por otro lado, al inteligir en el campo de realidad lo que son las cosas reales abarcadas por él, hemos inteligido, tal vez sin darnos cuenta de ello, lo que es pura y simplemente ser real. Entonces la marcha es una marcha en un mundo que es abierto no sólo a otras cosas reales como las señaladas, sino también a otras posibles formas y modos de realidad en cuanto realidad. Y esto es grave y decisivo.⁷³

La introducción de la marcha en el estudio de los modos del saber garantiza a Zubiri diferenciar entre la búsqueda de la realidad de la cosa y la búsqueda de la realidad pura, ya que esta es «(...) el abrirse a la insondable riqueza y problematismo de la realidad, no sólo de sus notas propias sino también en sus formas y modos de realidad.»⁷⁴. Esta posibilidad radica, principalmente en la distinción saber y conocer que abordamos en este trabajo. La razón es un modo más de la intelección humana, pero es el modo definitivo en el cuál el ser humano intelige de la forma más

70 X. Zubiri, *Inteligencia y Razón...*, pág., 13.

71 Cf., Introducción de la obra *Inteligencia y Razón*, en donde Zubiri presentará de modo introductorio la distinción básica entorno a la idea de *logos* y razón.

72 *Loc. Cit.*

73 Zubiri, *Op. Cit.*, pág., 23.

74 *Loc. Cit.*

profunda la realidad. Una característica básica del pensamiento de Zubiri es que todo aquello que es real, puede ser inteligido. Esta posibilidad implica, necesariamente, la imposibilidad de un sistema escéptico que niegue la capacidad de obtener ciertos conocimientos. Zubiri, de una forma muy acertada, y al diferenciar diversos modos del saber, lo que permite es que observemos unas capacidades más o menos desarrolladas del intelecto humano, y con ello justificar que algo aún no sea captado en la realidad más pura. La razón, pues, es la herramienta por la cuál el ser humano se caracteriza a la hora de establecer nuevos conocimientos. La razón, además, dirá Zubiri que «(...) tiene tres momentos esenciales: es intelección en profundidad, es intelección mensurante, es intelección en búsqueda».⁷⁵ La razón se caracterizará, pues, por estos tres momentos. Ésta, en sí misma, se caracteriza por el movimiento mencionado anteriormente que va hacia la realidad en sí misma, permitiendo establecer una intelección en profundidad. Solo mediante la razón se capta la profundidad de las cosas, considerando Zubiri que precisamente, en la razón misma, reside esta búsqueda del pensar humano, al considerar que:

Pues bien, razón es ante todo la *intelección de lo real en profundidad*. Sólo como razón del color hay intelección de la onda electromagnética o del fotón. El color dándonos que pensar es lo que nos lleva a la onda electromagnética o al fotón. Si no fuera por este dar que pensar, no habría intelección ninguna de un allende: habría a lo sumo un aquende tras otro aquende.⁷⁶

La característica de la intelección mensurante reside en su capacidad de establecer el proceso intelectual en aquella realidad ya intelegida. Recordemos que, mediante el *logos* sentiente, la intelección ha captado la realidad campal de la cosa. En este captar la realidad campal es donde, mediante la capacidad mensurante de la razón, se establecerá la nueva forma intelectual. Esta búsqueda o intelección en una situación campal permitirá la búsqueda de principios, unos principios que permitan entender y comprender la realidad en sí misma. A su vez, la razón reside en una *actividad pensante* que conformará el inteligir humano en una búsqueda constante de realidades. El concebir el pensar bajo el prisma de la actividad pensante permitirá establecer una relación de sinonimia entre la *actividad pensante* y la razón.⁷⁷ Pero, lo que de verdad resultará novedoso dentro del estudio elaborado por Xavier Zubiri será la consideración entorno al modo del saber propio de la intelección en razón, que denominará como *conocer*. Este conocer será lo que constituya precisamente esta intelección en razón y, a su vez, permitirá establecer un nuevo punto de vista en torno a la problemática saber-conocer.

75 *Ibid.*, pág., 41.

76 *Ibid.*, pág., 43.

77 J. Echano Basaldua, «En torno a la intelección humana de Xavier Zubiri»..., pág., 123.

IV ¿QUÉ ES CONOCER?

A lo largo del apartado III de este trabajo hemos ido presentando una a una las diversas modalizaciones del saber humano, y a su vez hemos ido situando los ámbitos de acción de cada una de ellas. En el último apartado del capítulo III, hemos presentado la idea de razón en Zubiri y su interacción directa con el inteligir humano. Hemos presentado la distinción entre *logos* y razón como una distinción en el ámbito de acción de cada una de ellas, si bien comparten ciertas similitudes con respecto a la existencia de un movimiento en los actos intelectivos que les corresponden. Pero, la razón es aquel modo del saber humano que consideraremos como último y el que, mediante aspectos que presentaremos a continuación, configura el conocer. Porque, recordemos la idea principal del trabajo, Zubiri presentará una propuesta para solventar el problema existente entre saber y conocer y la distinción entre ellos. Retomando la idea expuesta en el principio de este trabajo, conocer no es sinónimo de conocimiento científico. En este aspecto, Zubiri se situará en una posición diferenciada con respecto a muchos teóricos de la epistemología que pretenden situar la teoría del conocimiento dentro del ámbito de la ciencia. Existen diversos autores dentro de las concepciones epistemológicas del siglo XX que se caracterizarán por establecer una distinción entre conocimiento ordinario y conocimiento científico, a modo de justificar que si bien el ser humano conoce, la ciencia es la que permite un conocimiento completo del objeto a estudiar. En estas concepciones destacará, entre otros, Wilfrid Sellars con sus aportaciones en torno a la distinción entre imagen científica e imagen manifiesta u ordinaria del hombre-en-el-mundo⁷⁸.

Pero la cuestión entorno al conocer cobra especial relevancia dentro de la metafísica de la realidad de Zubiri, ya que si bien los anteriores modos del saber permiten una aprehensión de realidad, la intelección en razón es la que permitirá la intelección de realidad en sí misma y profunda. La razón, además, implica un fenómeno de gran interés dentro del conocimiento: la *actividad pensante*⁷⁹. Zubiri considerará primeramente que «La actividad del inteligir es lo que formalmente llamamos pensar»,⁸⁰ para justificar la característica básica de la actividad humana en el inteligir. El pensar, o la actividad pensante, es lo que hace al ser humano capacitado para desarrollar esta intelección en razón. El pensar, dirá Zubiri, «(...) es un inteligir que no sólo intelige lo real, sino que intelige lo real pero buscando desde una previa intelección de realidad y marchando en

78 Cf., W. Sellars, *Science perception and reality*. Routledge & Kegan Paul Ltd, New York., 1963, págs., 1-40. En esta obra resultará muy interesante observar cómo, desde un prisma analítico, se elaborará una epistemología cuyo núcleo central se halla en observar la dualidad de “imágenes” o, en lenguaje zubiriano, modos del conocer, y el objetivo de establecer una “visión sinóptica o estereoscópica” del mundo para un conocimiento profundo.

79 Cf., Zubiri, *Inteligencia y razón...*, págs., 29-38. En estas páginas, Zubiri mostrará un estudio entorno a la idea de actividad pensante como característica clave del inteligir humano, y que resultan de gran interés para comprender la idea en torno al conocimiento que Zubiri presentará en esta obra.

80 *Op. Cit.*, pág., 29.

ella».⁸¹ Es esta actividad pensante la que se entiende como la razón, la capacidad intelectual propia de la razón.

Según Zubiri, la cuestión del *conocer* es fundamental para el devenir de su teoría de la metafísica de la realidad. El *conocer* será presentado a lo largo de la obra *Inteligencia y razón*, y, de hecho, contará con una sección entera dedicada a su cuestión. Tal y como hemos ido mostrando a lo largo de este trabajo, la cuestión del conocimiento ha ido adquiriendo a lo largo de la historia distintas concepciones, ideas y teorías que han tratado de solventar los problemas que este puede conllevar según bajo el prisma al que se somete. Zubiri, retomando diversas cuestiones pasadas y presentadas a lo largo de sus diversas obras, se posicionará de forma contraria a las concepciones tanto racionalistas, como empiristas y las idealistas. Partiendo de una base fenomenológica, Zubiri tratará, empero, de superarla estableciendo un conocimiento fundado en la razón, pero un conocimiento como modo del saber humano. Su teoría en torno a la idea de la intelección es la que, mediante la explicación de los diversos modos de intelección permite, de una forma muy interesante, establecer el modo ulterior de la intelección, es decir, el conocimiento.

Ahora bien, hemos mencionado anteriormente que existe un modo de la intelección que es la intelección racional. Pues bien, Zubiri sostendrá que «*Conocimiento es intelección en razón*. Conocer lo que una cosa es, es inteligir su realidad profunda, es inteligir cómo está actualizada en su fundamento propio, cómo está constituida “en la realidad” como principio mensurante».⁸² La idea en torno a la actualización de la cosa en su fundamento propio torna en esencial para comprender la importancia de la intelección racional. Zubiri, de una forma muy clara, diferenciará el fundamento de una cosa con la causa, en sentido aristotélico, que ésta pueda tener. Según mencionará, «Fundamento –como ya he dicho– está tomado aquí en su sentido más amplio. No es idéntico a causa. Ser fundamento no es forzosamente ser causa; causa es sólo un modo de fundamentar».⁸³ Así bien, para que exista un conocimiento es preciso, primeramente, los dos modos del saber mencionados anteriormente, sean estos la intelección sentiente y el *logos* sentiente; pero, a su vez, y para que la intelección en razón se de, es preciso superar la realidad campal de la cosa y ahondar la búsqueda en la realidad pura del mundo. Esta realidad pura, considerará Zubiri, es la que se halla en el mundo fundamental de las cosas. De hecho, Zubiri afirmará qué:

(...) siempre se trata de ir hacia el mundo como fundamento de lo que es la cosa real campal.

Entonces no se considera una cosa respecto de otras del campo, sino que se considera cada cosa como modo de realidad fundada. En cuanto fundamento he llamado a la realidad extracampal realidad en profundidad o

81 *Ibid.*, pág., 37.

82 *Ibid.*, pág., 161.

83 *Loc. Cit.*

realidad profunda. Pues bien, la intelección de lo real en profundidad es ciertamente intelección pero no es mera intelección, sino un modo especial de ella, el modo “fundamental”. La realidad no está actualizada en esta intelección como una cosa más que está ahí, sino que está actualizada en un modo que consiste formalmente en estar fundamentado⁸⁴.

Como podemos observar en la cita previa, Zubiri entenderá el hecho de que la cosa esté formalmente fundamentada como esencial para el devenir de la intelección racional, en tanto que se configura como el conocimiento, ya que se afirmará que «Pues bien, la intelección de algo en su realidad profunda, es decir, la intelección racional, es lo que formalmente constituye el conocimiento»⁸⁵. Mediante esta afirmación, Zubiri nos presentará de una forma directa la definición primera y básica entorno a qué es conocer. A su vez, también nos lleva de lleno a la cuestión de la superación del aspecto fenomenológico presente en Husserl, y que se inscribe en la búsqueda de fundamentos dentro del campo del *logos* y de lo esencial de las cosas en el campo de realidad.⁸⁶ Pero, como a lo largo de todo el pensamiento de Zubiri, quedarse con la primera definición que ofrece es simplemente observar la punta del iceberg, ya que si por algo se caracteriza, es por su profunda indagación en torno a las cuestiones que analiza y, en gran medida, por ofrecer diversidad de características y definiciones alternativas que son de un gran valor teórico. En este sentido, Zubiri abordará el conocimiento desde tres puntos de vista remarcados. Una vez hemos diferenciado el conocimiento del saber, es decir, de la intelección sentiente, es preciso también observar que el conocimiento aborda tres aspectos de la situación cognitiva del ser humano. En primer lugar, hay que remarcar una vez más que no toda intelección es conocimiento, pero que sí todo conocimiento es intelección. Zubiri confirmará tal hecho al afirmar que «(...) Pues bien, la verdad es exactamente lo contrario: hay que inscribir el conocimiento dentro de la intelección. Con lo cual la intelección no consiste formalmente en conocimiento rudimentario, sino que el conocimiento recibe toda su riqueza y su valor de ser una intelección».⁸⁷ Conocimiento es, y redundando en la definición, intelección en razón, y es por este hecho que, en tanto que intelección en razón se configura el conocimiento como un modo del saber; eso sí, el modo ulterior del saber, pero que requiere de la existencia de la intelección sentiente para darse. En este sentido, conocer puede ser observado como una finalización o, en términos de Zubiri, una «expansión de la intelección».⁸⁸ El principal objetivo que presenta Zubiri con tal afirmación es entender el conocimiento, o mejor dicho, la teoría del conocimiento partiendo desde la teorización del inteligir. Recordemos como, al principio del

84 *Loc. Cit.*

85 *Loc. Cit.*

86 O. Barroso Fernández, «Esencia y hecho en Zubiri...», pág., 31-49.

87 *Ibid.*, pág., 162.

88 *Cf.*, pág., 161-165.

trabajo, hemos mostrado como Zubiri criticaba que los diversos autores previos dentro del marco de la teoría del conocimiento no abordaran la cuestión del inteligir con suficiente interés ni trabajo. Además, conocer algo desde el prisma de una *expansión de la intelección* se configura no solo como «(...) elaborar un contenido inteligido, sino que conocer es inteligir que este contenido es real, es decir, actualizar este contenido en lo real».⁸⁹

Este conocimiento, a su vez, es lo que Zubiri considerará símil de la *epistémè* griega; un conocimiento estricto, muy próximo a un sinónimo de ciencia, pero, como hablamos al principio del trabajo, sólo casi sinónimo. Conocer no trata de establecer unas teorías de índole científica, el conocer ahonda en el estudio de la realidad profunda del mundo. Y es en este estudio donde radica el verdadero conocimiento intelectual del ser humano.

IV.1 ESTRUCTURA DEL CONOCER

Mencionamos en el apartado anterior cómo a la hora de abordar la cuestión del *conocer*, Zubiri mencionaba que éste se componía por tres momentos o características esenciales. En el apartado anterior hemos presentado la primera de éstas características, siendo ésta la de la intelección de realidad profunda como intelección en razón. A su vez, Zubiri considerará que conocimiento es intelección del fundamento. Esta primera situación nos retrotrae a la cuestión del fundamento que esbozamos previamente. Tal y como vimos, el hecho de pasar del inteligir la realidad campal a inteligir la realidad profunda nos lleva a esbozar un estudio en torno al fundamento de la cosa en el mundo. Es mediante este fundamento por el que se sitúa la cosa en el mundo y adquiere su valor de realidad. Conocer, es precisamente, adquirir mediante la intelección el fundamento. Además, conocer tiene la característica de esbozarse bajo el marco de la razón. Porque, recordemos, conocer es intelección en razón. Estas tres modalidades o ideas en torno al conocimiento permiten esbozar una configuración estamental o, incluso, por partes del conocimiento. Pero, Zubiri remarca que a pesar de darse el conocimiento bajo esos tres puntos, ambos son sinónimos entre ellos. Es por ello que Zubiri considerará que:

Pues bien, estas tres ideas son idénticas; cada una no hace sino explicitar la anterior. Conocimiento es intelección inquiriente en profundidad. Esto significa que activada por lo real mismo, la aprehensión en intelección sentiente va de lo real campal a lo real mundano.(...) El conocimiento como intelección en profundidad es intelección fundamental. (...) Y entonces realidad-fundamento no es sino la medida de la realidad de lo real. Y esta medida es justo lo que llamamos razón.⁹⁰

⁸⁹ *Ibid.*, pág., 164.

⁹⁰ *Ibid.*, págs., 313-314.

Con la cita previa lo que pretendemos remarcar es, precisamente, el carácter unitario que tiene el conocimiento con respecto a las características que presenta Zubiri. La estructura del conocimiento es una estructura con base intelectual, y, a su vez, es fruto de los dos modos del saber previamente mencionados. Conocer es intelección, y la intelección nace del sentir humano. Por tanto, el humano posee intelección sentiente. A su vez, su capacidad de situar a los objetos y las cosas aprehendidas mediante el sentir en el mundo de los objetos, esa capacidad de conocer la cosa en la realidad campal es la que se nos da mediante la aparición del *logos* sentiente, o la intelección en *logos*. Finalmente, el proceso del saber conlleva hacia un afán de superación intelectual de aquello aprehendido previamente. El ser humano, condenado por su actividad pensante, no puede sino esbozar alrededor de las realidades campales adquiridas la necesidad de observar y comprender la realidad profunda que subyace a éstas. Es decir, el ser humano va más allá del *logos* y elaborará mediante el uso de la razón el proceso conocido como *conocer*.

El conocer, a su vez, se elaborará bajo una situación muy concreta. Se trata de elaborar la búsqueda de la verdad racional que subyace a las realidades campales. Si esta verdad no es adquirida, entonces se encuentra con el *error*. Porque, Zubiri negará la posibilidad de la existencia de multitud de realidades, al afirmar que «Por tanto, no existen dos tipos de verdad, verdad de hecho y verdad de razón. Toda verdad es siempre y sólo “verdad de realidad”»⁹¹. A su vez, el hecho de denominar al conocimiento como intelección *en razón* no resulta para nada aleatorio. De hecho, Zubiri considerará que tal hecho subyace a la idea de que «(...) la razón no es sino un modo de intelección, esto es, un modo de mera actualidad de lo real en la intelección sentiente.»⁹² Es por ello, pues, que la razón torna en un modo de la intelección sentiente, y esto es lo que subyace en el problema que venimos mostrando a lo largo del trabajo: el conocimiento como tal es un modo del saber, que a su vez es intelección sentiente. Y este saber, a su vez, tiene como objetivo no el ser o la objetividad: el objetivo del saber es la realidad, y el conocimiento nos introduce dentro de la realidad fundamental de las cosas. Porque, tal y como menciona Zubiri:

Y aquí es donde inteligir y sentir no sólo no se oponen sino que, pese a su esencial irreductibilidad, constituyen una sola estructura, una misma estructura que según por donde se mire debe llamarse inteligencia sentiente o sentir intelectual. Gracias a ello, el hombre queda inadmisiblemente retenido en y por la realidad: queda en ella sabiendo de ella. Sabiendo ¿qué? Algo, muy poco, de lo que es real. Pero, sin embargo, retenido constitutivamente en la realidad. ¿Cómo? Es el gran problema humano: saber estar en la realidad.⁹³

91 *Ibid.*, pág., 283.

92 *Ibid.*, pág., 314.

93 *Ibid.*, págs., 351-352.

V. CONCLUSIONES

La tesis principal que hemos ido formulando a lo largo de este trabajo viene a ver con el problema surgido en la distinción saber-conocer que se da en la obra de Xavier Zubiri. Como venimos mencionando muy a menudo, el conocimiento es intelección en razón. A su vez, el saber se configurará como la unión entre el acto intelectual y el sentir humano. Pero no por ello, el animal no posee intelección. La diferencia más clave viene dada en la capacidad humana de ir más allá de aquello captado por el mero sentir. La importancia antropológica da en Zubiri un giro hacia un vitalismo que pretende en gran medida presentar al hombre dentro de una realidad-fundamento. Pero, ¿cómo? Esa es la principal cuestión que surge a la hora de diferenciar saber-conocer.

Hemos mencionado los modos del saber, pero, no son suficientes para configurar lo que se comprende como el conocer. Se dará en Zubiri una relación entre el conocer-comprender-entender que resultará en el principal exponente en torno a qué es conocer: conocer es comprender; entender es conocer. La importancia del conocimiento de Zubiri reside, entre otras cosas, en la negación de que la epistemología clásica, es decir, la teoría del conocimiento, deba inclinarse hacia una tendencia científicista. En la biografía de Zubiri y en sus aportaciones al pensamiento humano, hemos resaltado un carácter biologicista a la par que científico para realizar sus estudios. Pero no por ello implica que el conocimiento, en tanto que aprehensión de realidad, deba considerarse como conocimiento científico o ciencia.

Por esta razón le hemos otorgado un gran énfasis a la distinción que establece Zubiri entre *epistémè* y ciencia: Zubiri dirá que son dos términos *casi* sinónimos, cuyos significados han sido alterados a lo largo de la historia. Además, el conocimiento en Zubiri adquiere otro valor de gran interés: no es un modo superior a cualquier proceso humano. El conocimiento es un modo del saber, un modo de la intelección, y para ser estudiado de una forma correcta, debe ser sometido al imperativo de la capacidad intelectual. El hombre conoce porque tiene actividad pensante; pero antes de que esta surja, el hombre sabe de las cosas en el mundo. El hombre aprehende realidades al margen del conocimiento, al margen de su actividad pensante.

Además, rechazará el hecho de que el conocimiento deba dirigirse hacia la consecución de esencias, la búsqueda de una ontología. El conocimiento ha de dirigirse irremediabilmente a la adquisición de realidades. Porque recordemos, como venimos realizando a lo largo de todo este trabajo, Zubiri tiene como fin último una metafísica de la realidad; y esta metafísica se observará a lo largo de todas las obras de Zubiri. La trilogía *Inteligencia sentiente* ha permitido desarrollar una nueva epistemología o teoría de la intelección como Zubiri gustosamente hubiese llamado, que ha supuesto una novedosa interpretación de la capacidad humana. La diferenciación de modos del

saber nos resultará de gran valor, en tanto que no podemos sino estar en más de acuerdo en que el humano, en su grandeza, ha de ir superando diversas barreras para adquirir el conocimiento sobre algo. Pero no por ello únicamente el conocimiento implique la aprehensión de realidad. Las diversas barreras, o modos del saber que vamos superando, ya implican que se adquieren realidades, que se aprehenden en nuestra propia capacidad intelectual. El conocimiento torna en el modo *ulterior* del saber, en el fin de éste como intelección sentiente.

De hecho, su contribución dentro de la teoría del conocimiento, y en concreto, a la distinción entre saber-conocer ha dado a la filosofía española un fuerte empuje para que se retome la cuestión dentro del pensamiento, y a la vez ha propiciado que surja de nuevo el análisis en torno a estas cuestiones que ni mucho menos han sido solucionadas. Si bien la teoría de Zubiri expone un nuevo punto de vista, ni mucho menos se presenta como el punto final de la discusión. La importancia de Zubiri reside, precisamente, en traer de nuevo al frente este problema que se había ido dejando de lado con el paso de los siglos y formular a los intelectuales relacionados con el tema la cuestión sobre si el saber y el conocer son ambos producto de algo superior, si uno de ellos se halla bajo el yugo del otro o, si por el contrario, ambos son dos elementos separados y sin relación. Y a la vez, vuelve a traer a la palestra la cuestión en torno sobre ¿qué es conocer? Indiscutiblemente nos sitúa muy próximos a la cuestión epistemológica que gira en torno al *problema de Gettier*; a la vez que también nos llevará a la cuestión inaugurada en el *Teeteto* de Platón donde se iniciará el debate en torno a la cuestión sobre qué es el conocimiento, y en comprender qué ha de ser realmente considerado como conocimiento y qué no debe serlo.

Xavier Zubiri demostrará una gran virtuosidad lingüística a la vez que una enorme capacidad interpretativa a la hora de concebir mediante críticas a las cuestiones previas su nueva concepción filosófica. Resultará muy interesante observar que gracias a sus aportaciones en *Inteligencia sentiente* en España se ha ido generando una serie de pensadores, ya sean de la índole filosófica como de cualquier rama de los muchos saberes humanos, que se han interesado por la cuestión abordada en este trabajo. El problema del conocimiento y la distinción de grados de conocimiento ha sido una de las cuestiones de mayor importancia dentro de la epistemología, superando las barreras históricas y temporales, uniendo a pensadores clásicos con pensadores contemporáneos en un mismo fin: identificar qué es el conocer. Y en esta empresa se debe guardar una posición de gran importancia en el marco español a Xavier Zubiri, en tanto que tratará de reconfigurar la epistemología hacia un prisma dominado por la capacidad intelectual del ser humano. Es por ello, pues, que Xavier Zubiri debe ser considerado como uno de los principales estudiosos y pensadores españoles del siglo XX

BIBLIOGRAFÍA

- BARROSO FERNÁNDEZ, O. «Esencia y hecho en Zubiri. ¿En qué sentido puede entenderse la filosofía de Zubiri como una fenomenología?» *Revista de Filosofía*, 2013, VOL 38/1. págs., 29-52.
- ECHANO BASALDUA, J. «En torno a la intelección humana de Xavier Zubiri». *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, VOL 18, 1983. Páginas 113-126.
- FERRATER MORA, J. *Diccionario de Filosofía*. Ariel. Madrid, 2009.
- LOSADA, M. «La concepción del conocimiento científico en Naturaleza, Historia, Dios; la interpretación ontológica del principio de indeterminación de Heisenberg.» en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 2009. págs. 313-320.
- MELERO MARTÍNEZ, J. M. «Qué significa conocer para X. Zubiri», *Ensayos: revista de la Facultad de Educación de Albacete*, 1989. págs., 77-102.
- ORTEGA Y GASSET, JOSÉ. *Ideas y creencias*. Gredos, Madrid, 2015.
- SÁEZ CRUZ, J. «La intelección sentiente y la radicación de la realidad, según X. Zubiri» en *Sancho el sabio: Revista de cultura e investigación vasca*, VOL 3, 1993. págs., 165-208.
- SELLARS, WILFRID. *Science, perception and reality*. Routledge & Kegan Paul Ltd. New York, 1963.
- ZUBIRI, XAVIER. *Naturaleza, historia, Dios*. Alianza Editorial, Madrid 1944
—*Inteligencia sentiente: Inteligencia y realidad*. Alianza Editorial, Madrid. 1980.
—*Inteligencia sentiente: Inteligencia y logos*. Alianza Editorial, Madrid 1981.
—*Inteligencia sentiente: Inteligencia y razón*. Alianza Editorial, Madrid 1983.
—*Inteligencia sentiente*. [Edición abreviada por: González de Posada, Francisco]. Tecnos, Madrid. 2004.