La inteligencia sentiente y la cogitativa: Zubiri y Santo Tomás

JUAN JOSE SANCHEZ ALVAREZ-CASTELLANOS

Entre las diferentes cuestiones tratadas por Zubiri en su obra *Inteligencia sentiente*, dedica un pequeño apéndice al tema de «la inteligencia sentiente como facultad» (1). El hecho no es casual. Aunque haya insistido en que lo que trata de llevar a cabo no es sino un análisis de los hechos, un estudio de los actos de inteligir, y no un estudio de las estructuras humanas, se ve precisado, sin embargo, y aunque sea de una manera secundaria, a conceptualizar este tema. Puede ser interesante, en este sentido, confrontar dicha conceptualización con la llevada a cabo por otros autores. Nosotros lo vamos a intentar en relación con algunas cuestiones de psicología tomista.

I

Comencemos para ello, aunque sea de forma sucinta, examinando las ideas fundamentales que vienen encerradas bajo la expresión «facultad de inteligencia sentiente». Y nada mejor que distinguir, tal como lo ha realizado el propio Zubiri, entre qué sea el inteligir sentiente como *hecho*, y qué sea el inteligir sentiente en cuanto respondiendo a unas determinadas estructuras humanas, es decir, qué sea la inteligencia sentiente como *facultad*, tema este último que, aun cuando exceda el mero análisis de los hechos, puede ser, sin embargo, tan importante como aquél (2).

1) EL HECHO DEL INTELIGIR SENTIENTE

En efecto, dos temas se pueden destacar preferentemente en esta obra:

1°. Esa insistencia, en el orden metodológico —como hemos apuntado—, de que lo que se trata de llevar a cabo no es sino análisis riguroso de los hechos, prescindiendo de conceptuaciones teoréticas, metafísicas o incluso científicas.

2°. Dentro ya de las conclusiones alcanzadas:

a) Que el hombre conoce, ante todo, realidad, que se encuentra *ya* en la realidad —por lo que el problema del «paso a lo real» no es sino un pseudoproblema—, y con ello la afirmación de que inteligir no es sino la mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente.

b) Que el sentir humano es ya inteligir y, a la inversa, que el inteligir humano es sentir, y ello no debido simplemente a la unidad del objeto del conocimiento, sino a la unidad del acto, pues sentir e inteligir no son sino dos momentos de un solo y único acto, el inteligir sentiente.

Enlazando el plano metodológico con el de las conclusiones, tenemos la siguiente afirmación: «La impresión de realidad en su unidad estructural es un hecho, y este hecho es (...) la superación del dualismo clásico entre sentir e inteligir» (3).

Se deja ya apreciar lo sorprendente, a la vez que novedoso, de semejantes palabras: frente a la necesidad de subrayar la unidad del conocimiento humano, se sugiere la unidad misma en un solo acto del hecho de sentir y del hecho de inteligir, sin que por ello se confundan, pues, como evidentemente nos recuerda una y otra vez el propio Zubiri, el inteligir en cuanto tal es irreductible a puro sentir.

2) LA INTELIGENCIA SENTIENTE COMO FACULTAD

A la vista de tales afirmaciones, se comprenderá la distinción efectuada por nuestro autor entre potencia y facultad.

Efectivamente, si ha determinado que sentir e inteligir constituyen en el hombre *un solo* acto, se ve entonces precisado a hablar de *un solo* principio para tal acto. Pero dada la esencial irreductibilidad de ambos, nos dirá que tanto uno como otro constituyen potencias, pero no por ello facultades. Y es que «no toda potencia es facultad por el mero hecho de ser potencia. Para poder realizar sus actos, afirma Zubiri, no basta con que la potencia sea potencia, sino que necesita estar 'facultada' para realizarlos. Hay ciertamente potencias que por sí mismas están facultadas para producir sus actos. Entonces esas potencias son también facultades. Pero hay casos en que esto no ocurre. Entonces la potencia no puede producir su acto si no está intrínseca y estructuralmente 'unida' a otra potencia, si no es 'una' con ella. Es decir, la potencia no está ahora facultada por sí misma para producir su acto. Sólo lo está en su unidad estructural con otra. Entonces las dos potencias constituyen estructuralmente una única facultad. Y esta facultad realiza un solo acto» (4). Tal es el caso de la potencia de sentir y la potencia de inteligir, potencias que, en el caso del hombre, no están facultadas por sí mismas para producir su acto sino en unidad intrínseca y formal, constituyendo ambas la *facultad* de inteligencia sentiente.

Como se trata de una facultad porque realiza un acto propio, surge la necesidad de concretar aún más qué se ha de entender por inteligir sentiente, cuál sea la índole de dicho acto, su objeto formal propio. Cuando Zubiri examina los actos que lleva a cabo la inteligencia sentiente, nos habla, en primer lugar, de un acto primario y elemental, lo que denomina aprehensión primordial de realidad. Pero sobre dicho modo se articulan otros modos de intelección, tales como lo que hasta ahora se ha venido llamando simple aprehensión, juicio y razón. A examinar tales modos dedicará la mayor parte de la obra que comentamos, junto con las otras dos partes de su trilogía: *Inteligencia y logos* e *Inteligencia y razón.*

II

Si intentamos precisar algo más por qué nos habla Zubiri de una facultad denominada inteligencia sentiente, diremos que uno de los motivos es el de indicar con ello que, en los actos sensibles, se encuentra ya actuando (y actualizada) la inteligencia y, de hecho, conceptualiza este autor la inteligencia sentiente como facultad antes de especificar los actos «superiores» de la inteligencia, cuando aún está hablando de la aprehensión cognoscitiva en el hombre a diferencia del animal. Además, esta inteligencia sentiente realiza un acto propio: esa aprehensión primordial de realidad que, aunque sea ya inteligir, capta la realidad de un modo «insuficiente» (5), y sobre la cual se articulan el logos y la razón. Si a esto le añadimos que podemos considerar aquélla independientemente de éstos (6), ¿hasta qué punto, nos preguntamos, se podría comparar esta inteligencia sentiente realizando ese acto primario, aunque tal facultad se extienda también a otros modos ulteriores del acto de impresión de realidad, y aquella otra facultad denominada por los clásicos cogitativa o razón particular («estimativa» en el caso de la sensibilidad animal), facultad que, aunque sensitiva, es considerada a veces como inteligencia, recibiendo incluso el nombre de sentir intelectivo? (7).

Evidentemente, esta comparación no es tan sencilla como a primera vista puede parecer, e incluso puede parecer errónea la manera misma de ofrecer el propio planteamiento. De hecho, e independientemente de cuestiones más específicas como la de cuál sea el concepto de facultad, el haber unificado, en el caso del hombre, en un solo acto el sentir y el inteligir, separa radicalmente la concepción zubiriana de la tradición a la que apuntamos. Quizá por ello, en uno de los pocos recorridos históricos donde se detiene Zubiri a considerar expresamente los posibles antecedentes de su teoría de la inteligencia sentiente, alude, en todo caso, a Husserl (8).

No obstante, es necesario destacar esa peculiar forma de hacer frente a la historia de la filosofía que aparece en los escritos de Zubiri. Aunque en sus obras se ofrece una constante confrontación con algunos de los autores que más han influido en su carrera (Heidegger, Husserl, Hegel, Kant, Aristóteles, por citar los

más nombrados), no emprende jamás el intento de entrar en diálogo con ellos, especialmente en sus últimos escritos, además del hecho de que, cuando los trae a colación, no es sino como mero pretexto para rechazarlos. En este sentido, el profesor Iniciarte Armiñán ha destacado cómo «su mirada permanece tan fija siempre sobre la realidad, y reflexiona tan poco sobre los presupuestos previos —metódicos y también histórico-positivos— de su empresa, que un examen crítico de su concepción que se perdiese de igual modo en la cosa misma, sin llevar a cabo la tarea de reflexión metódica e históricamente mediadora, le haría aparecer como un bloque de hielo, que emergiera súbita e inopinadamente en el presente desde el fondo de un pasado intemporal» (9). «Cualquier filosofía sustancialmente aceptable en un momento histórico dado, sigue diciendo Iniciarte, tiene que encerrar una relación de carácter positivo con la tradición dentro de la cual vivimos. Si el autor, por su parte, al hilo de esa actitud "histórico-problemática" deja de sacar a luz esta relación positiva, habrá de ser el intérprete el que se encargue de dicha tarea. Solo mediante este contacto en cierto modo dialógico con la tradición puede ser interpretada una obra nueva» (10).

Creo por ello que no anda tan descaminada la comparación que proponemos. Esta se inscribe bajo el marco general del intento de toda filosofía de desentrañar el problema de la articulación sensibilidad/inteligencia analizando los actos cognoscitivos humanos. Y como cuantos actos no puedan reducirse a un solo principio, requieren potencias o facultades distintas, tenemos, por otro lado, el problema de si existe una facultad a la que se le asigne, a título propio, la articulación de ambos extremos, precisando la naturaleza de la misma.

Volvamos entonces a nuestra pregunta y, centrándonos en Sto. Tomás, autor donde se recoge, aportando a su vez caracteres nuevos, toda una larga tradición en torno al problema, formulémosla del siguiente modo: ¿Hasta qué punto no nos está hablando Zubiri, especialmente en *Inteligencia sentiente*, de actos y funciones que eran atribuidos por Sto. Tomás a la cogitativa? Con ello prescindimos de otras numerosas cuestiones tratadas en esta obra que pertenecen más bien al campo de la Criteriología e incluso de una Ontología, excediendo por tanto el campo de una Psicología en el que pretendemos movernos.

1) «FORMA» E «INTENTIO» SEGUN STO. TOMAS FRENTE A «CONTENIDO» Y «FORMALIDAD» SEGUN ZUBIRI

Siempre que se trata el tema de la cogitativa, se suele contraponer a la estimativa en los animales, y, por lo mismo, se compara la conducta humana con la de estos últimos. Pero observemos el marco general de *Inteligencia sentiente* y veremos cómo también se comienza en esta obra examinando ambas actividades. Tanto el hombre como el animal coinciden, en principio, en que conocen sensiblemente, por lo que Zubiri comenzó analizando en qué consiste el sentir,

estableciendo una distinción que va a ser la piedra de toque para determinar la diferencia entre el sentir animal y el sentir humano. Se trata de la diferencia entre *contenido* y *formalidad.*

Recordemos que el sentir, tal como lo expone el propio Zubiri, es un proceso constituido por tres momentos: aprehensión impresiva (suscitación), modificación tónica y respuesta. A su vez, se pueden distinguir otros tantos momentos dentro de dicha aprehensión impresiva: afección, alteridad y fuerza de imposición, definiendo entonces la impresión como la presentación de algo *otro* en afección. Este *otro* no es simplemente algo *otro*, sino «lo otro en tanto que otro». Tal es la *alteridad*. Y a este *otro* lo denomina *nota*, dándole a esta palabra un sentido amplio. Pues bien, según este aspecto, la nota no tiene sólo un *contenido*, sino un modo de quedar en la impresión, modo que viene caracterizado por cierta independencia, autonomía respecto del sentiente mismo. A este modo de quedar es a lo que denomina *formalidad*, y esta articulación de contenido y formalidad que se realiza en el viviente en cuanto que depende de las estructuras del mismo, recibe el nombre de *formalización.*

Efectuadas, por nuestra parte, estas ligeras precisiones, afirma Zubiri que, aunque el contenido sea el mismo en diferentes animales (y por ello también en el hombre), este contenido, por razón de la formalidad, puede constituir distintas constelaciones perceptivas, creando «toda la riqueza del proceso sentiente, constitutivo de la riqueza de la vida animal» (11).

Pienso que esta distinción entre contenido y formalidad es, en cierto modo, paralela a la establecida por Sto. Tomás entre *forma* e *intentio*, al distinguir en la sensibilidad humana entre sentidos formales y sentidos intencionales (12). *Forma*, en lenguaje del Aquinate, es el contenido ontológicamente neutro, es decir, lo captado directamente por los receptores. *Intentio*, sin embargo, es ya un contenido de valor que es captado por el sujeto, no porque sea así en el exterior, sino por la índole del mismo, en cuanto que la estimativa (que es sentido intencional) «conecta» inmediatamente con las tendencias instintivas del animal, de ahí que, en palabras del propio Zubiri, se pueda decir que, con los mismos receptores (contenidos), se pueden aprehender cosas diversas (13). Es lo que gráficamente expresaba el propio Sto. Tomás diciendo que el cordero no ve sólo un lobo, sino que «ve» un enemigo (14).

La distinción entre sentidos formales y sentidos intencionales, y el haber asignado a la cogitativa un lugar preeminente dentro de la sensibilidad humana, ha dado motivo a algunos autores a confrontar *forma* e *intentio* con lo que se denomina en psicología actual organización primaria y secundaria, identificando las funciones que el Aquinate asignaba a la cogitativa con lo que le puede llamar percepción final (15). Esta comparación nos puede ayudar aún más a comprender la llevada a cabo por nosotros, por cuanto que el propio Zubiri relaciona a veces

su concepto de formalización con el de configuración perceptual, explicando dicho concepto con ejemplos que nos recuerdan esa diferencia entre organización primaria y secundaria (16). De hecho, destaca Zubiri esta posible identificación, y advierte que, aunque la formalización sea algo fisiológico, accional, a él sólo le interesa el hecho, en sentido de mero quedar en forma de alteridad, que caracteriza a toda aprehensión impresiva. Pero como él mismo declara, este aspecto que posee la formalidad como mero quedar en alteridad no es sino un momento de la misma junto a algo tan importante como ello, cual es la de realizar esa clausura de notas, propia de toda percepción.

Se podrá decir que el término *formalización* adquiere caracteres peculiares en Zubiri porque no se extiende sólo a la percepción completa, sino también a cada sentido considerado individualmente. Pero si tenemos en cuenta que esa diversidad de sentires no es sino mera precisión en vistas a esa aprehensión primordial, que es, como hemos dicho, el modo más elemental y primario de los actos que lleva a cabo la inteligencia sentiente, creo que no difiere tanto el concepto de formalización con el de *intentio*. Efectivamente, Zubiri subraya la idea de que cada sentido, en el caso del hombre, por el mero hecho de ser aprehensores de realidad, nos presentan a ésta en formalidad diferente: como *eidos* en el caso de la vista; como *noticia* en el caso de la audición, etc. Y este aspecto es el que parece destacar como original Ellacuría (17). No obstante, como se puede comprender, ello no ocurre al sentido por el mero hecho de ser sentido, sino porque en él se actualiza la inteligencia. Sto. Tomás diría porque en él se actualiza formalmente (en sentido de causa formal) las potencias superiores, y en este caso, de un modo más inmediato, la cogitativa, de la que los sentidos inferiores emanan.

2) APREHENSION PRIMORDIAL DE REALIDAD

Inteligir es definido por Zubiri como aprehensión de realidad. Pero existen diversos modos de aprehender la realidad: «solamente» como real, o como siendo «en realidad». Pues bien, aprehender algo solamente como real es lo que, según hemos indicado antes, denomina aprehensión primordial (18). Se trata entonces de un acto elemental de intelección sentiente, de ahí que, a menudo, nos diga Zubiri que, *en rigor*, la misma intelección sentiente es aprehensión primordial: «La impresión de realidad es un solo y único acto, el acto de aprehensión primordial de realidad» (19). Si el logos y la razón son también inteligir sentiente, ello es debido a que ambos se articulan sobre dicho modo primario. Por eso he creído que gran parte de la clave para comparar inteligencia sentiente y cogitativa está en el análisis de esta primera aprehensión, confrontándola con los actos que lleva a cabo la cogitativa, prescindiendo en principio de cómo conceptualice el

logos y la razón, y su articulación con esta aprehensión elemental.

Continuemos, por tanto, nuestra comparación, centrándonos en tres temas concretos: el tema de la percepción, del que ya hemos apuntado algo, el problema de lo que podríamos denominar «unidad de sentires» y, por último, la índole de la realidad aprehendida en esta aprehensión primordial.

2.1) Aprehensión primordial y percepción

Si, tal como interpreta Fabro, se puede atribuir a la cogitativa lo que hoy llamaríamos organización perceptual completa, se comprenderá mejor ese paralelismo entre los actos asignados a aquella facultad y este acto primario de aprehensión de que nos habla Zubiri. Y nada mejor para ello que reproducir, junto a un texto del propio Zubiri, otro en el que nos describe Fabro qué se ha de entender por percepción:

«En esta aprehensión, afirma Zubiri, aprehendemos, pues, impresivamente la realidad de lo real. Por esto lo llamo *aprehensión primordial de realidad*. En ella la formalidad de realidad está aprehendida *directamente*, no a través de representaciones o cosas semejantes. Está aprehendida *inmediatamente*, no en virtud de otros actos aprehensivos o razonamientos del orden que fuere. Está aprehendida *unitariamente*; esto es, lo real, pudiendo tener y teniendo, como generalmente ocurre, una gran riqueza e incluso variabilidad de contenido, este contenido es, sin embargo, aprehendido unitariamente como formalidad de realidad pro indiviso, por así decirlo (...).

En la aprehensión primordial de realidad, lo real está aprehendido en y por sí mismo. Por ser una aprehensión, en ella 'estamos' en la realidad. Y esta aprehensión es primordial porque toda otra aprehensión de realidad se funda constitutivamente en esta aprehensión de realidad y la envuelve formalmente. Es la impresión que primaria y constitutivamente nos instala en lo real» (20).

Y así se expresa, por otra parte, Fabro, texto que parece, hasta cierto punto, paralelo al de Zubiri:

«El atribuir al sujeto integral, a la persona, la percepción o la aprehensión inmediata de la realidad, quiere decir por lo menos esto: a) que la percepción de la realidad es el 'efecto' inmediato de la puesta en acto de todas las facultades aprehensivas, sensitivas e intelectivas a la vez; b) que tal aprehensión conjunta apunta a un principio de orden y organización que, en última instancia, sólo puede provenir del entendimiento; c) en fín, que es el entendimiento el que aprehende propiamente la realidad y la sustancia concreta: pero no el entendimiento abstracto que atiende a los inteligibles puros, sino un entendimiento que puede aplicarse y continuarse, en sus funciones, con los sentidos (...).

(...) Digamos que la misma percepción es un pensamiento, no puro y abstracto, sino en cuanto está objetivado inmediatamente en los contenidos sensibles; un pensamiento que 'incorpora' a sí la experiencia (...). La percepción, por tanto, ni es sensación pura ni pensamiento puro; más bien se trata de 'pensamiento vivido', al que no puede ser extraño el mismo pensamiento puro. Es esta inmanencia de lo abstracto en lo concreto, y la correspondiente incorporacion de lo uno en lo otro, las que posibilitan tanto nuestro pensamiento como nuestra percepción» (21).

2.2) Aprehensión primordial y unidad de sentires

Al examinar Zubiri el problema de la unidad de sentires, es decir, en qué consiste esa unidad perceptual en virtud de la cual se perciben, valga la redundancia, cosas, unidades, y no agregados, nos habla de una estructura modal en la que cada sentir nos presenta la realidad no sólo determinada por el contenido concreto, sino por la formalidad, describiendo esta unidad no como yuxtaposición, sino como recubrimiento. No entremos en esta manera de describir los hechos. Detengámonos, en cambio, en la siguiente afirmación:

«Podría pensarse que los diversos sentidos constituyen una diversidad primaria, de suerte que lo que llamamos 'aprehensión impresiva de la realidad' sería una 'síntesis': la inteligencia sería lo que sintetizara el sentir. A mi modo de ver, esto es falso porque no responde a los hechos. La unidad de estos sentidos está constituida por el mero hecho de ser sentires 'de realidad', por ser modos de aprehensión de realidad. La unidad de los sentires no es, pues, una síntesis, sino una unidad primaria: la física unidad de ser aprehensores de realidad. Y como aprehender realidad es inteligencia, resulta que la unidad de los sentires está en ser momentos de una misma 'intelección sentiente'. Por tanto, la aprehensión de realidad no es una síntesis de sentires, sino que por el contrario, 'los' sentires son 'analizadores' de la aprehensión de realidad (...). El puro sentir animal tiene también una unidad anterior a la posible síntesis de cualidades (...). Hay, pues, una unidad de estimulidad anterior a la diversidad de sentidos'' (22).

¿A qué está haciendo referencia Zubiri? Se trata, según se desprende, del problema de la percepción final frente a la percepción primera llevada a cabo por lo que hemos denominado sentidos formales, integración de sentires que, según Sto. Tomás, se realiza de forma completa a nivel de la estimativa: «La percepción primera del sensorio común (...) no tiene sentido al margen de la percepción final, es decir, si no se considera en el ámbito de la culminación cognoscitiva que se establece en la estimativa» (23). Y esta unidad anterior a la distinción de cualidades dada por los diferentes sentidos —que, tal como nos dice Zubiri, es debido a ser aprehensores de realidad—, no es sino reflejo, según Sto. Tomás, de esa prioridad formal de los sentidos superiores sobre los inferiores: «Todo nivel cog-

noscitivo inferior (inferior según la causa material) es asumido por el nivel cognoscitivo superior (superior según la causa formal), y de éste cobra aquél su verdadero sentido en la unidad de la sensibilidad; lo fundamental y primario es la unidad (*que no puede interpretarse sintéticamente*) entre todos los niveles cognoscitivos (...). Por tanto, la percepción final es primaria formalmente respecto de los diversos grados de objetivación sensible. Entiéndase correctamente: los diversos grados de objetivación, aunque reales, son una mera precisión analítica si no son reducidos a la percepción final que se establece, según Sto. Tomás, en el nivel estimativo» (24). De hecho, cuando el propio Zubiri intenta explicarnos que esa integración de sentires se realiza *porque* son «sentires de realidad», es preciso trascender la propia letra y advertir que este «de realidad» no expresa sino una formalidad, y por ello algo que manifiesta, a una, la presencia de la inteligencia y la de unas determinadas estructuras anatomo-fisiológicas, es decir, una facultad orgánica especial, la cogitativa diríamos nosotros.

2.3) Aprehensión primordial y realidad

Podemos acercanos más directamente a lo esencial de esta aprehensión, preguntándonos cuál es la índole de lo aprehendido en ella. Nos dice Zubiri que, ante todo, es realidad. Pero esto es preciso matizarlo, pues no se nos da la realidad sin más, desplegada, por así decirlo (25), en todo lo que es: aunque sea aprehensión intelectiva, posee, sin embargo, unos caracteres peculiares:

«/La realidad/ se tiene inamisiblemente desde la aprehensión primordial, desde el primer modo. Pero lo real así aprehendido es doblemente insuficiente; no nos actualiza lo que la cosa es en realidad y lo que es en la realidad. Sin la aprehensión primordial no habría intelección alguna. Cada modo recibe de la aprehensión primordial su alcance esencial. El logos y la razón no hacen sino colmar la insuficiencia de la aprehensión primordial, pero gracias a ello, y sólo gracias a ello, se mueven en la realidad» (26).

De ahí que cuando nos hable, por ejemplo, del concepto de *campo* como esa dimensión de la realidad actualizada por el logos, señale que «todo lo que digamos del campo es algo ya dado en la aprehensión primordial de realidad de toda cosa real» (27). ¿Se trata, entonces, de que esa aprehensión primordial conoce la realidad "campalmente" —por decirlo con el propio Zubiri—? Evidentemente, no. Ello haría innecesario ese modo ulterior de conocimiento que es el logos. Entonces, ¿de qué forma está presente el campo de realidad en dicha aprehensión primaria? Utiliza Zubiri para expresar esto un término interesante: compacción. El campo se encuentra ya en esa aprehensión primordial, pero «compactamente». Se requiere un modo distinto de actualizar lo real, un modo dinámico, para desplegar ese contenido dado en el primer modo de aprehensión. Quizá por ello, también Sto. Tomás nos hable alguna vez de que es preciso que en la aprehensión

sensible se de ya de alguna forma todo lo que ulteriormente va a ser el objeto propio de la inteligencia, ya que ésta no es la facultad de inteligir «ideas», sino cosas, realidades, o, como él suele repetir, la esencia o quididad de las cosas materiales (28).

En definitiva, pueden ser los análisis llevados a cabo por Zubiri un motivo más para volver la mirada y reflexionar sobre esa peculiar facultad denominada por los clásicos cogitativa, facultad que juega un papel fundamental en el conocimiento humano, ya por ser la culminación de todo el proceso sentiente, como por ser aquella potencia sensible que colabora inmediatamente con la inteligencia, en cuanto que es a ella a la que se le atribuye la elaboración de los «fantasmas» (representaciones sensibles), sin los cuales, como decía Aristóteles, no hay pensamiento.

Notas:

(1) ZUBIRI, X.: *Inteligencia sentiente, inteligencia y realidad.* Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1984 (3ª), págs. 89-97.

(2) Cfr. *Ibid.*, pág. 20.

(3) *Ibid.*, pág. 82.

(4) *Ibid.*, pág. 90.

(5) *Ibid.*, pág. 266; cfr. también, por ejemplo, ZUBIRI, X., *Inteligencia y razón*, Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1983, pág. 83.

(6) *Ibid.*, pág. 88. La inversa, en cambio, no, y es en lo que una y otra vez insiste el propio Zubiri.

(7) Cfr. los siguientes textos de Sto. Tomás: «/La cogitativa/ se llama intelecto e incluso racional, obedeciendo a la razón y siguiendo su movimiento» (*In III De Anima*, lect. X, n. 745); «El alma sensitiva es más noble en el hombre que en el resto de los animales, porque en el hombre no es simplemente sensible, sino incluso racional» (*Q. de Anima*, a. 11 ad 12); «La potencia sensitiva, en su grado supremo, participa en el hombre de la potencia intelectiva, pues en éste el sentido se une al entendimiento (*In II De Anima*, lect. 13, n. 397). Esta idea me fue sugerida por el profesor Jesús García López.

(8) Cfr. ZUBIRI, X., «Notas sobre la inteligencia humana», *Asclepio. Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología*, v.XVIII-XIX (1967-68), pág. 351.

(9) INICIARTE ARMIÑAN, F., «Observaciones histórico críticas en torno a Xavier Zubiri», *Anuario Filosófico*, v.IV (1971), pág. 190.

(10) *Ibid.*, pág. 186.

(11) *Inteligencia sentiente*, pág. 41.

(12) Cfr. por ejemplo, *Summa Theologiae*, I, q. 78, a. 4 completo.

Notas

(13) Cfr. *Inteligencia sentiente*, págs. 36, 37, 41, etc.

(14) Cfr. STO. TOMAS, I, q. 78, a. 4, c.

(15) Cfr. por ejemplo, la obra de Fabro, *Percezione e Pensiero*, Morcelliana, Brescia, 1962, especialmente el cap. IV. Utilizo la versión castellana de Juan Francisco Lisón Buendía, *Percepción y pensamiento*, EUNSA, Pamplona, 1978.

(16) Cfr. *Inteligencia sentiente*, págs. 37-38.

(17) Cfr. ELLACURIA, I., «Biología e inteligencia», *Realitas*, v.III-IV (1979), pág. 302.

(18) «Lo aprehendido en y por sí mismo es siempre real, pero aprehendido respecto de otras cosas reales determina la pregunta de lo que aquella cosa sea 'en realidad'. Aprehender lo que algo es en realidad implica la aprehensión de que este algo es real, y que esa su realidad está determinada respecto de otras realidades. Si no fuera por esta respectividad la aprehensión de lo real no daría lugar a la pregunta de qué es en realidad esta cosa real, porque tendríamos ya la aprehensión exhaustiva de esa cosa real en cuanto real» (*Ingeligencia sentiente*, pág. 254).

(19) *Inteligencia sentiente*, pág. 82. «Es la intelección por excelencia» (*Ibid.*, pág. 266).

(20) *Ibid.*, págs. 64-65.

(21) FABRO, C., *op, cit.*, pág. 33. No suele hablar Zubiri de percepción. Nos habla de aprehensión primordial, y no se detiene a comparar ambos temas. Pero en varios textos aislados apunta esta idea, afirmando que, a lo sumo, la percepción es un caso de aprehensión primordial (cfr. *Inteligencia sentiente*, págs. 145, 155, etc.). Pero siempre que ejemplifica su idea de aprehensión primordial lo hace en casos concretos de percepción.

(22) *Inteligencia sentiente*, págs. 110-111.

(23) RIERA MATUTE, A., *La articulación del conocimiento sensible*, EUNSA, Pamplona, 1970, pág. 136.

(24) *Ibid.*, págs. 134-135.

(25) El propio Zubiri utiliza alguna vez el término «despliegue». Cfr., por ejemplo, *Inteligencia sentiente*, págs. 87 y 248; *Inteligencia y razón*, págs. 332 y ss.

(26) *Ibid.*, pág. 324.

(27) ZUBIRI, X., *Inteligencia y logos*, Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1982, pág. 21.

(28) «Si ocurriese de tal manera que el sentido aprehendiera sólo aquello que es propio de lo particular, y de ningún modo con ello aprehendiese lo universal en lo particular, no sería posible que, a partir de la aprehensión sensible, se causara en nosotros el conocimiento universal» (*In Post. Analyt.*, I. II, lect. 20, n. 594).