

UN ARTÍCULO DESCONOCIDO DE XAVIER ZUBIRI

De la inteligencia intuitiva
a la intelección sentiente

Jorge G. Pout Soto
Universidad de Playa Ancha

RF Así como la filosofía en tanto aspiración al saber más profundo ve su decurso histórico poblado de matices muchas veces contrarios los unos de los otros, de igual modo el decurso particular del pensar de un filósofo suele mostrar, en su trayectoria, etapas diferentes con diferentes planteamientos respecto de algún problema que se ha propuesto resolver. Que esto ocurra no se debe precisamente a que ese individuo que filosofa no logre un norte que le oriente desde el primer momento de su filosofar; ni tiene por qué esto ser así. Las nuevas filosofías no surgen como repentinas escisiones celulares respecto de cuerpos doctrinales ya formados, sino, bien es sabido, como consecuencia de ese eterno dialogar con un filosofar que les es precedente. En tanto ello, el primer momento del filosofar de todo nuevo filósofo, si bien implica una personalísima inquietud por algún particular problema, se dará siempre más o menos inmerso en las perspectivas intelectuales propias de su tiempo. El distanciamiento de las mismas, que traerá aparejado ese “su” filosofar, no se dará sino como consecuencia de un afanoso y calmo profundizar en el tema que le es cuestión hasta lograr la apertura de nuevos horizontes filosóficos.

Un caso contemporáneo de esta superación del propio saber, que implica etapas diferentes y diferentes planteamientos en el curso del filosofar de un filósofo en particular, podemos verlo en el tratamiento que de las funciones sensitiva e intelectual del hombre, en orden al conocimiento de la cosa real, realiza Xavier Zubiri. Comprobar esta situación nos ha sido posible gracias a

un reciente artículo del profesor D. Antonio Pintor Ramos¹, en el que aparece citado un breve escrito de Zubiri oculto por los años y olvidado entre las pp. 289 a 295 de la *Revista de Pedagogía*, de Madrid, en su número 55 del año 1926. Se trata de “Filosofía del ejemplo”, artículo redactado pocos años después de haber presentado su tesis de licenciatura en el Institut Supérieur de Philosophie, Lovaina: “Le Problème de L’objectivité d’après Edmund Husserl”, en 1921, y su tesis doctoral en la Universidad Central de Madrid: “Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio”, en 1923. Por tanto, tratase de un artículo en el que aún no aflora plenamente en Zubiri “su” filosofía y en el cual se barruntan claras influencias de uno de sus principales maestros: Husserl. Trátase, pues, de un escrito propio de aquella época a la que el mismo Zubiri aludirá en 1980, en su Prólogo a la edición inglesa de “Naturaleza, Historia, Dios”, con los siguientes términos: “La filosofía se hallaba determinada (...) por el lema de la filosofía de Husserl: *zu den Sachen selbst*, ‘a las cosas mismas’. (...) una vuelta de lo psíquico a las cosas mismas. (...) una filosofía de las cosas y no sólo una teoría del conocimiento”².

Quien esté medianamente al tanto de la filosofía de Xavier Zubiri, sabrá que uno de los principales problemas de que se ocupa es el de la dualidad clásica que opone entre sí las funciones sensitiva e intelectual humana. Para Zubiri, tal oposición no existe y propone, en cambio, la unidad entre el sentir y el inteligir como momentos de una única función que nos permite conocer la cosa. Pero el modo como propone esta unidad no es el mismo si atendemos a escritos suyos primeros o posteriores.

En “Filosofía del ejemplo”, el problema aparece dentro del contexto de la contraposición fenomenológica que hace Zubiri al planteamiento kantiano que considera que el pensar proporciona conocimiento cuando se atiende a las reglas de la razón. En tal contraposición el saber es considerado como participación intencional, y no real, del ser por parte de la conciencia, y se plantea la necesidad de una inteligencia intuitiva que intíme con los objetos como “ejemplo” de los objetos del mundo ideal, de las categorías, que serían intuídas en el mismo acto consciente en el que se hallan presentes los sensibles. De este modo, y suponiendo que la participación del ser es posible sólo para una conciencia infinita, al hombre no le quedaría sino intentar conocer el mundo real como “‘ejemplo’ de la infinitud de objetos que

¹Pintor Ramos, Antonio, “El joven Zubiri: fenomenología y escolástica”, en *La ciudad de Dios*, vol. CXCIX, mayo-agosto 1986, pp. 311-326, Real Monasterio de San Lorenzo del Escorial, Madrid, España.

²“Prólogo” a la versión inglesa del libro “Naturaleza, Historia, Dios”, Xavier Zubiri Apalategui, en *Revista de Occidente*, N° 32, enero 1984, p. 47, Madrid, España.

contempla la conciencia divina. (...) Por esto el 'ejemplo' (así entendido) es el instrumento supremo de cultura, pues por él comunicamos con el mundo ideal, único 'verdadero ser'³.

A partir de Kant se distingue, nos recuerda Zubiri, el pensar del conocer. El pensar no encierra necesariamente conocimiento. Para que lo haya, para que el pensar llegue a la categoría del conocer, se requiere que el pensar sea verdadero. Y para ello ha de atenerse a las leyes de la lógica y al método discursivo, lo cual hace suponer que la función propia del intelecto viene a ser un "razonar", un "entender", un encadenar discursos. De esta manera, el supremo modo de saber es el saber científico en tanto se atiene a las categorías o reglas de la razón, y en tanto saber que se logra a través de un discurrir entre juicios fundamentantes y fundamentados. Tan sólo entonces el pensar se eleva a la categoría del conocer. Es el pensar como pensar racional.

Mas el discurso no cubre todos los elementos que con él tienen relación, tales como los elementos primeros que son punto de partida del discurrir y que, a juicio de Zubiri y en esta primera etapa de su pensar, sólo pueden lograrse por la vía de la intuición.

Si consideramos que el método discursivo es un intento de explicación del objeto ya captado sensiblemente, no podemos negar que tal explicación implica un saber previo que, ni siendo definido por el discurso ni siendo algo dado a priori, resulta ser un primer elemento del que se parte al discurrir y del que tenemos clara conciencia. Si queremos explicar la luz, nos dice Zubiri, a partir de las leyes de Maxwell, habremos de vincular dos objetos ya sabidos —uno patente y el otro latente— como son, respectivamente, la luz y las ondas electromagnéticas. De ambos datos estamos conscientes. Sabemos, de algún modo, lo que son la luz y las ondas electromagnéticas; lo que es aquello que vamos a explicar y lo que va a servirnos de término de explicación aunque aún nos falte su relación. En tal saber se apoya el discurso. Es su punto de partida pero no surge de la función discursiva del entendimiento. Es, en buenas cuentas, un dato "irracional" en tanto escapa al razonamiento realizado para explicar el objeto.

Pero el problema no estriba tan sólo en los primeros elementos que marcan el comienzo del discurso como método. Igualmente surge la dificultad si se piensa en que el discurso tampoco es capaz de justificar las razones últimas o primeros principios a los que se llega por una serie indefinida de razones.

³"Filosofía del ejemplo" (en adelante FE), Xavier Zubiri Apalategui, en *Revista de Pedagogía*, N° 55, 1926, p. 295, Madrid, España.

Ya la lógica del pasado siglo intentó superar estas dificultades acudiendo a la observación descriptiva como fundamento de la obra intelectual, sin requerir para ello del salir de los objetos inmediatamente dados. Así, la percepción “constituiría el exordio de la vida mental (y) al intelecto le estarían exclusivamente reservadas las ‘razones’”⁴. Todo razonamiento partiría así de una percepción exacta y después la inteligencia “demostraría” verdades.

Sin embargo, ocurre que toda descripción que emana de una observación, forzosamente ha de apresar la realidad observada ateniéndose a todas y a cada una de las notas que el objeto posee. Y describir el objeto por sus notas, por las propiedades que se realizan en él, implica tener la idea de tales propiedades. “No podría yo describir nada si antes no tuviera la idea de estas propiedades”⁵.

Zubiri enfrenta en aquel momento este problema proponiendo para el entendimiento una función fundamentalmente intuitiva. Pero esta función intuitiva no es una intuición intelectual que opere independiente de la función sensible, como lo plantea el racionalismo de los siglos XVII y XVIII, donde “el intelecto gozaría del poder de ver lo que las cosas son en sí mismas, en su íntima estructura metafísica, independientemente de los sentidos”⁶. Este divorcio entre la intuición intelectual y la intuición sensible, no es la intuición que propone Zubiri en “Filosofía del ejemplo”. Por el contrario, la función intuitiva del entendimiento tal como él la concibe, implicaría la unidad del entendimiento y de los sentidos; en ella se “tienen” al mismo tiempo los elementos inteligibles y sensibles. “Cuando un objeto es dado a la conciencia humana —dice Zubiri—, se halla presente a ésta por entero, con todos sus elementos, lo mismo sensibles que inteligibles”⁷. Y poco más adelante añade: “Precisamente la unidad de los sentidos y la inteligencia (...) implica formalmente la superación del dualismo racionalista”⁸.

Por cierto que estos planteamientos reflejan la intención de superar el dualismo sentir-inteligir —de la cual arrancará la futura concepción zubiriana de la inteligencia sentiente—, pero aún es manifiesto el influjo husserliano que le lleva a hablar de una “la” conciencia humana y de una intuición, las cuales, ambas, después habrá de negar como formalidades del inteligir. Por

⁴FE, p. 291.

⁵Op. cit., p. 292.

⁶Op. cit., p. 293.

⁷Op. cit., p. 292.

⁸Op. cit., p. 293.

el momento, la conciencia humana puede tener ante sí presente el objeto a través de una percepción que se puede utilizar de dos modos: ya sea viendo en el objeto un individuo de una especie o viendo un ejemplo de una idea. Como individuo de una especie, la percepción puede ser adecuada o inadecuada y, si es preciso, habrá que rectificarla con una nueva percepción. Pero como ejemplo de una idea, no cabe refutar la idea, ya que lo percibido es utilizado nada más que para “hacerme una idea” y no para afirmar nada de ello. Haciéndonos la idea, ideamos e, ideando, podemos entonces describir y explicar. “(...) antes de describir y explicar hay que suponer el idear. El método que la formación de ejemplos supone es el que, en esencia, constituye la *fenomenología* contemporánea. Antes de emprender los métodos discursivos (que permiten los perceptos descriptivos o los conceptos explicativos) es preciso emplear los métodos fenomenológicos (que nos dan las ideas intuitivamente)”⁹. La intuición, que se tiene o no se tiene, que no cabe refutar ni reforzar, nos permitirá así obtener, en la percepción de los objetos del mundo real, los objetos del mundo ideal. Ni de lo percibido ni de lo intuido hay demostración; son anteriores al discurso. Pero la intuición permitiría esa “visión” de objetos “dados”, ese saber puramente contemplativo que nos comunica con la intimidad del objeto y que posibilita la entrega confiada del intelecto a las cosas. No es el intelecto el legislador de la naturaleza, como ocurre con las categorías kantianas que son reglas de la razón; son las cosas, es la naturaleza la que, como “‘ejemplo’ de la infinitud de objetos que contempla la conciencia divina”¹⁰ y en calidad de tal, la que nos permite el acceso al ser, a las eternas esencias que, de este modo, quedan ejemplificadas en las cosas del mundo real.

Queda expresa, así, la intención de Zubiri por resolver los problemas que se derivan de un suponer que el pensar es conocer sólo cuando se regula conforme a leyes lógicas. Es indiscutible su voluntad de unificar las clásicamente duales funciones intelectual y sensitiva en un intelecto que, antes que entendimiento, es inteligencia intuitiva. Pero el modo de resolver tales problemas a través del planteamiento de la unidad entre el sentir y el inteligir, es algo que, como hemos dicho ya, varía sustancialmente en escritos posteriores propios de lo que podemos considerar la etapa de madurez del autor, donde la inteligencia intuitiva habrá de ceder paso a la *inteligencia sentiente*.

Bien que obviando precisiones importantes sobre la estructura de la

⁹Ibíd. (hemos añadido lo que va en paréntesis).

¹⁰Op. cit., p. 295.

realidad como sistema sustantivo de notas que poseen suficiencia constitucional y, en tanto ello, existente como un “de suyo”, con “apertura” en “respectividad”, “suidad” y “mundanidad”, así como también dejando de lado las consideraciones que serían necesarias de tener en cuenta respecto de la esencia como esencia física y trascendental, y todo esto debido a las escasas pretensiones de estas líneas, podemos señalar que el cambio de actitud de Zubiri con respecto a la filosofía husserliana, que comienza a perfilarse ya a partir de los años cincuenta, surge desde sus objeciones a la crítica del saber como fundamento previo al estudio de lo real. Tanto para la filosofía clásica como para la filosofía moderna, lo subjetivo ha tenido primacía sobre la cosa, ya sea considerando la cosa como dato que actúa sobre la facultad de entender, ya sea considerando la intelección como un “darse cuenta” ante el cual las cosas se presentan de un modo intencional.

Cuando Zubiri analiza los planteamientos que la antigüedad y la modernidad han dado del sentir, es enfático al señalar que en ellos ha existido siempre un olvido de la realidad. Cualquiera sea la interpretación del sentir —ya como intuición, ya como impresión—, las consideraciones que pudieran haberse tenido en cuenta respecto del sentir y de lo real sensible, resbalan sobre las consideraciones en favor del acto de conocimiento y del sujeto cognoscente. Desde Platón y Aristóteles, sentir ha sido formalmente intuir y la intuición sensible ese conocimiento inmediato que tenemos del dato sensible; es decir, una intuición con valor de conocimiento que propende “a hacer de la sensibilidad una especie de intelección minúscula, olvidando justamente el momento que la caracteriza formalmente: el ser ‘sensible’”¹¹ y que olvida, por ende, el momento puramente sensible de tal conocimiento inmediato. Tampoco Husserl se hace cargo del carácter sensible de la intuición, bien que se aproxima algo más a él. Husserl, nos recuerda Zubiri, se detiene en el momento de “presencia” del objeto en la intuición sensible, y lo declara como formalizante de lo sensible en tanto el objeto sensiblemente aprehendido se presenta inmediatamente, como si se presentase “en carne y hueso” (*leibhaftig*)¹². “Pero ¿en qué consiste esta presencia? Husserl no nos lo dice, precisamente porque no se hace cuestión del carácter sensible de nuestra intuición”¹³. Esta no es sensible sólo por ser una presen-

¹¹“Notas sobre la inteligencia humana” (en adelante NIH), Xavier Zubiri Apalategui, en *Asclepio, Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología Médica*, vol. XVIII-XIX, 1967-1968, (pp. 341-353), p. 344, Madrid, España.

¹²Cf. NIH, p. 344.

¹³Ibid.

cia “inmediata”, sino por ser presencia en “impresión”. “Sentir —añade Zubiri— es la presencia impresiva de las cosas. No es mera intuición sino intuición en impresión. Lo sensible de nuestra impresión está en este momento de impresión”¹⁴.

Pero esta “impresión” de la que habla Zubiri como momento formal de la intuición sensible, no es ni la “impresión” aristotélica ni la “impresión” del empirismo. Para Aristóteles, la inteligencia puede ser pasiva pero no pasible; no es afectada físicamente como los sentidos y en tanto ello difiere la una de los otros que sí padecen la impresión de lo sensible. Mas con ello no se dice lo que es el sentir como impresión afectiva. Posteriormente, en la modernidad, la afección como afección física de los sentidos es subjetivizada; se enfatiza la afección como algo que ocurre en el sujeto a partir de lo sensible y lo sensible queda así desligado de lo real. Pero esta concepción, propia del empirismo, resulta insuficiente: la impresión como afección no agota la esencia de la afección. Hace falta, además, tener presente que “en la afección de la impresión nos es presente aquello que nos afecta. Este momento de alteridad es la esencia completa de la impresión. Por esto las impresiones no son meramente afecciones subjetivas. Y por esto también, lo sensible es a una un dato de la realidad y un dato para la intelección de lo real”¹⁵. Y añade en *Inteligencia Sentiente*, dentro del mismo contexto y refiriéndose tanto a las filosofías antigua como moderna: “(...). Por otra parte, tampoco ha reparado en la fuerza de imposición”¹⁶. Afección, alteridad y fuerza de imposición, son los tres momentos estructurales que descubre nuestro autor en la impresión sensible humana. Ésta a su vez se conjugará con el contenido de notas o propiedades de la cosa, se definirá según la formalidad o modo de quedar la cosa para el viviente humano por razón de su habilidad, o modo de habérselas con las cosas, y patentizará, además, la autonomía del hombre respecto del estímulo sensible, dando como resultado lo que Zubiri llama “impresión de realidad”.

De este modo queda señalado que las consideraciones antiguas y modernas sobre la impresión sensible, no resultan suficientes. La impresión sensible no es tan sólo un momento determinante de la “facultad sensible”, distinta y aparte de la determinación de la “facultad de inteligir”. Tampoco es una afección subjetiva que relega el sentir a mera afección y descuida lo

¹⁴Ibíd.

¹⁵NIH, pp. 344-345.

¹⁶*Inteligencia Sentiente* (en adelante IS), Xavier Zubiri Apalategui, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Alianza Editorial (Grefol), Primera Edición 1980, Madrid, España.

real como algo otro. Lo sensible impresiona como algo que es real, como algo que, lo decimos ahora, es “de suyo” y, por tanto, como algo que está *ya* presente antes del darse cuenta intelectivamente de ello, y *con* lo cual y *en* lo cual se está cuando ello *queda* actualizado en impresión de realidad. Es lo propio de la impresión sensible humana; lo que ocurre en el sentir del hombre como acto radicalmente distinto del “puro sentir” animal.

Pero hay otras consideraciones que es preciso señalar, las cuales dicen relación ahora con el análisis zubiriano de los planteamientos que la antigüedad y la modernidad han efectuado respecto del inteligir.

Centrando sus objeciones desde la perspectiva del *acto* como manifestación de la facultad, Zubiri rechaza la concepción greco-medieval por cuanto ésta considera el inteligir como acto de una *facultad* y no como un acto en y por sí mismo. El considerar que la facultad sensible aporta los datos para que actúen sobre la facultad intelectual que, desmaterializándolos, habrá de llevarlos al plano de lo inteligible o, dicho de otro modo, el considerar que el problema del conocimiento humano sólo puede resolverse a través de una metafísica de la inteligencia que enfatiza en la facultad y se desentiende de la estructura interna del acto mismo de inteligir, es algo que nos aleja de la posibilidad de comprender la formalidad primaria del inteligir como acto. “Toda metafísica de la inteligencia —afirma Zubiri— presupone un análisis de la intelección”¹⁷ y dicho análisis implica “un análisis de los actos mismos. Son *hechos* bien constatables, y debemos tomarlos en y por sí mismos y no desde una teoría de cualquier orden que fuere”¹⁸.

Pero si la filosofía antigua se desliza del acto a la facultad, en la modernidad se da un deslizamiento dentro del acto mismo de la intelección. Cobra éste una existencia independiente, se le sustantiva y se transforma en una “super-facultad”¹⁹ que tampoco permite atender a la esencia de la intelección como acto. Es la consideración del acto de inteligir como acto de conciencia, como acto cuya formalidad constitutiva es el “darse cuenta”. Es así como Husserl, pretendiendo fundar la filosofía pura a un nivel nuevo y más radical, reduce la cosa real individual, contingente y fáctica, a un puro *intentum* o sentido de la intención del hacia de la conciencia que, a su vez, es reducida como acto psíquico aprehensor a ser sólo conciencia -de. Se considera así el término aprehendido sólo en cuanto aprehendido, y el acto

¹⁷IS, p. 20.

¹⁸Ibíd.

¹⁹Cf. Op. cit., p. 21.

aprehensor sólo como un darse cuenta, dejándose de lado el mecanismo de su ejecución, vale decir, el acto²⁰.

Por cierto que Husserl intenta fundarse en hechos. Pero el que haya sustantivado la conciencia es, para Zubiri, una ingente teoría metafísica por dos principales razones. La primera de ellas apunta a la imposibilidad de que la conciencia pueda ejecutar actos. Carente de sustantividad, la conciencia no posee suficiencia constitucional como para ser una realidad “de suyo” y, por lo tanto, no es algo que pueda ejecutar actos. Cosa muy distinta son los actos conscientes que sí podemos considerar como hechos. “(...) lo único que tenemos como hecho —escribe Zubiri— no es ‘el’ darse cuenta, o ‘la’ conciencia, sino los actos conscientes de índole muy diversa”²¹.

Por otra parte y como segunda razón aducida en contra de la sustantivación de la conciencia, no puede sostenerse que el estar presente de la cosa que se presenta a la intelección quede determinado por el darse cuenta. Por cierto que en el inteligir hay un estar presente de la cosa en la intelección y hay, por parte de ésta, un darse cuenta de tal presencia. Pero tanto la presencia como el darse cuenta son momentos del acto de inteligir y no determinaciones de las cosas o de la conciencia, respectivamente. Si nos damos cuenta de la presencia, es porque la cosa está ya presente y no a la inversa. Por ello, el considerar el darse cuenta como acto y no como momento del acto ha sido, a juicio de Zubiri, “la ingente desviación de la filosofía moderna (que) (...) adscribe la intelección al darse cuenta”²².

Ahora bien, el que Zubiri reconsidere la *presentación* de la cosa como actuación de ésta sobre la facultad y la adscripción de la intelección al *darse cuenta* sólo como momentos del acto intelectual, le permite remitirlos a la unidad indivisa del *estar*. “En la intelección —dice— me ‘está’ presente algo de lo que yo ‘estoy’ dándome cuenta”²³. De este modo, entonces, la intencionalidad del “darse-cuenta-de”, como formalidad del acto intelectual, se traduce en un estar “‘con’ la cosa y ‘en’ la cosa (no ‘de’ la cosa), y en que la cosa está ‘quedando’ en la intelección”²⁴, por lo cual la intelección no queda planteada en términos teóricos como acto de una facultad o de una conciencia, sino como un *hecho* real o físico: el acto presentante y consciente por el que se *aprehende* lo que nos *está* presente precisa y formalmente porque nos

²⁰Cf. *Sobre la esencia* (en adelante SE), Xavier Zubiri Apalategui, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Cuarta Edición 1972, pp. 28-31, Madrid, España.

²¹IS, p. 21.

²²Op. cit., p. 22.

²³Ibíd.

²⁴Op. cit., p. 23.

está presente; esto es, aparece así la intelección como un acto de *aprehensión*. “Inteligir algo es aprehender intelectivamente este algo”²⁵. Y aprehender algo intelectivamente es aprehenderlo como real. Esto es, en el acto presentante y consciente en que consiste el inteligir, lo que nos está presente queda ante nosotros con una formalidad muy precisa: la formalidad de realidad.

Mas el que la cosa sea aprehendida como real no significa que se la aprehenda como realidad “en sí”, allende la aprehensión y con independencia de ella; esto sería un ingenuo realismo. De lo que aquí se trata, repetimos, es tan sólo del modo como “queda” lo aprehendido en la aprehensión misma; o, lo que es lo mismo, se trata de una mera formalidad, la formalidad de lo que nos está inmediatamente presente. Pero, como ya ha quedado dicho, para el caso del hombre lo sensible *impresiona* como algo que es *real*, como algo que afecta pero que no se queda en la afección, que se impone con la alteridad de un “de suyo”, de un algo que posee sus notas “en propio” y en tanto ello como algo “otro” que el percipiente. Es decir, la aprehensión de realidad es una aprehensión *impresiva*. Sentientemente somos impresionados por la cosa, pero con una impresión que no es mera impresión de estimulidad²⁶, sino impresión de realidad; mas en esta misma aprehensión *impresiva*, por ser *de realidad*, inteligimos la cosa. De aquí resulta que el sentir y el inteligir conforman un acto único: el acto de aprehender la cosa como real. En cuanto se trata de una aprehensión *impresiva*, trátase de un acto de *sentir*; pero como esta impresión además de ser impresión es *impresión de realidad*, el acto aprehensor es acto de *inteligir*. “La impresión de realidad es la formalidad de un acto aprehensor ‘uno’. Esta impresión en cuanto impresión es un acto de sentir. Pero en cuanto es de realidad, es entonces un acto de inteligir. Lo cual significa que sentir e inteligir son justo los dos momentos de algo uno y unitario: dos momentos de la impresión de realidad”²⁷. “Trátase pues de un solo acto en cuanto acto. Es lo que significa la expresión ‘inteligencia sentiente’”²⁸. Ante la inteligencia sentiente, entonces, queda presente, actualizada la cosa en su modo más primario: como algo que es *real*. Habrá sí otros modos de actualizarse la cosa: como algo que es real *en realidad*, o como algo que es pura y simplemente real *en la realidad*; serán los modos como la cosa real se actualiza o se hace presente al logos sentiente y a la razón sentiente, modos ulteriores de la intelección.

²⁵Ibíd.

²⁶Cf. Op. cit., pp. 48-53.

²⁷Op. cit., p. 78.

²⁸NIH, p. 352.

Con esto Zubiri ha dado una respuesta diferente al clásico problema de la dualidad sentir-inteligir. Ya no se trata de un acto intuitivo por el que se “tienen” al mismo tiempo los elementos sensibles e inteligibles del objeto, como nos decía en “Filosofía del ejemplo”. Se trata ahora del acto presentante y consciente que, como aprehensión impresiva de la simple realidad o, lo que es lo mismo, como aprehensión primordial de realidad, al no ser mero acto de conciencia tampoco es intuición. El momento de presencia en *aprehensión* impresiva, nos aleja de ésta. “Si se toma la aprehensión primordial como mero acto de conciencia —escribe Zubiri—, se pensaría que la aprehensión primordial de realidad es la conciencia inmediata y directa de algo, *intuición*. Pero esto es imposible. (...) se trata de aprehensión y no de mera conciencia”²⁹.

Siguiendo a Husserl, Zubiri ha llegado a Zubiri; las ideas husserlianas de “conciencia pura”, “sentido” manifiesto de las cosas a la conciencia, e “intuición” como presencia originaria del objeto al conocimiento, son trascendidas por las nuevas ideas zubirianas de “inteligencia sentiente”, “realidad” descubierta a la intelección sentiente y “aprehensión” impresiva como modo primordial de conocimiento intelectual.

²⁹IS, p. 67.