

**Reconstrucción de una concepción ética
a partir del análisis del acto de la inteligencia sentiente
desde Xavier Zubiri**

Estudiante

**Olga Lucía Linares Ramos
Auxiliar de Investigación**

**Grupo de investigación:
Con(s)- CIENCIA: Bioética, Biopolítica y Ecología humana**

**Trabajo de grado para optar el título de:
Filósofa**

**Universidad libre
Facultad de Filosofía
Bogotá D.C 2017**

**Reconstrucción de una concepción ética
a partir del análisis del acto de la inteligencia sentiente
desde Xavier Zubiri**

**Estudiante:
Olga Lucía Linares Ramos**

**Línea de investigación
Bioética, Biopolítica y Ecología Humana en el mundo de la vida**

**Asesora de proyecto:
Diana María Rodríguez González PhD**

**Universidad libre
Facultad de Filosofía
Bogotá D.C 2017**

Dedicatoria

Esta investigación se la dedico en primera instancia a mi familia,
porque por medio de sus enseñanzas he podido forjarme como realidad.
A mi abuelo, que desde el otro lado del tiempo sigue iluminando mi camino.
A Jackelin, por su lealtad y su compañía.

Agradecimientos

La presente investigación es una muestra fidedigna de todo lo aprendido en este camino de experiencias cuyo peregrinaje ha sido gratificante porque me ha arrojado a la búsqueda de mi propia identidad, de mi realidad.

Debo dar gracias en primera instancia a la Vida por permitirme transitar por sus generosas sendas y permitirme conocer lo que he conocido y vivir lo que he vivido, porque gracias a ello, es posible cristalizar este proyecto.

Agradezco infinitamente a mis padres, a mis hermanos porque son mis fieles acompañantes en este peregrinaje por el mundo.

A Jackelin, mi cómplice, mi eterna compañera, porque su lealtad y tesón me impulsaron a seguir adelante cuando creía que no era posible seguir con este proyecto.

A mi abuelo Alberto Linares por su fe inquebrantable en mí y por hacer posible mi sueño de estudiar.

A mi asesora Diana Rodríguez por su paciencia y su generosidad, porque sin ella no habría sido posible impregnar este proyecto de la vida misma por medio del conocimiento y de la amistad que ella me ha brindado.

Al doctor Rubén Alberto Duarte Cuadros, por haberme brindado su protección y su confianza.

A mis maestros de la Universidad Libre Ciro Roldán, Jorge Hernán Toro, Héctor Martínez, Elías Castro, Juan Carlos Gettial, Oscar Mauricio Donato, Eduardo Geovo, Hernán Felipe Prieto, que no solo se limitaron a impartir sus cursos y a brindarme generosamente sus conocimientos, sino que por medio de sus propios

vivencias me brindaron las herramientas para abrirme mi propio camino, no solo en la academia, sino también en la vida.

Finalmente, debo agradecerle a la vida por todas las experiencias y personas que me han permitido verme y construirme a través de ellas.

Nota de Aceptación

Presidente del jurado

Jurado

Jurado

Bogotá D.C, febrero de 2017

Tabla de contenido

| | |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| Tabla de contenido | 8 |
| Introducción..... | 10 |
| 2. Planteamiento del problema | 13 |
| 2.1 Descripción de la situación problemática..... | 13 |
| 2.2 Pregunta de investigación | 14 |
| 3. Justificación..... | 20 |
| 4. Objetivos..... | 21 |
| 4.2 Específicos:..... | 21 |
| 5. Metodología..... | 22 |
| 5.1. Enfoque metodológico | 22 |
| 6. Marco teórico | 25 |
| 6.1. La aprehensión de realidad es la raíz nutriente de la inteligencia humana | 25 |
| 6.2 La aprehensión de realidad es el prius del acto intelectual ya que una es condición de la otra» | 28 |
| 6.3 Hábitud es el fundamento de la aprehensión «de suyo»..... | 37 |
| 6.4 Actualidad es la condición de posibilidad de la conciencia..... | 45 |
| 6.5 La ascesis es el camino para unir al sujeto con la verdad..... | 47 |
| 6.6 La relación entre ascesis y realidad está dada en la <i>parresía</i> | 54 |
| 6.7.. La empatía es la condición para que el sujeto se constituya como realidad a través del mundo..... | 59 |
| 7. Consideraciones: reflexiones que aportan en la reconstrucción de una concepción ética . | 68 |
| 7.1 ¿Inteligencia sentiente es lo mismo que inteligencia sensible?..... | 69 |
| 7.2 Consciencia no es lo mismo que «darse cuenta de» | 73 |
| 7.3 Hay un vínculo entre parresia y consciencia..... | 75 |

| | |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| 7.4 Empatía y realidad son dos caras de una misma moneda | 79 |
| 7.5 Para que exista una concepción ética hay que ligar la verdad con la realidad .. | 81 |
| 7.6 La inteligencia sentiente es raíz no solo del acto de conocimiento, sino que es el motor de una concepción ética | 82 |
| 7.7. La ética no debe estar separada de la epistemología porque la razón práctica y el conocimiento de las cosas del mundo se fundamentan en la conciencia | 83 |
| 8. Conclusiones | 84 |
| 9. Recomendaciones | 86 |
| Anexo | 87 |
| Bibliografía y webgrafía | 92 |

Introducción

La presente investigación muestra la necesidad de replantear el dualismo metafísico, dado en el momento de comprender la realidad desde el realismo clásico; es decir que en cuanto ente y esencia acarrea problemas como caer en una excesiva subjetividad porque bajo esta dualidad solo es posible hablar del mundo desde la representación; asunto que se torna muy problemático en la medida en que el mundo se reduce al relato del sujeto que se lo representa, pues no hay realidad como tal porque se reduce a lo que se diga de la cosa y este juicio no necesariamente corresponde con la cosa, es sencillamente su relato.

Ahora bien, la propuesta para el replanteamiento del realismo clásico que fundamenta la metafísica clásica lo propongo a partir de la postura filosófica del español Xavier Zubiri, quien desde la noología como estudio de la inteligencia humana modela el concepto de realidad a partir de la aprehensión con el término «de suyo». Así no se pretende decir que la realidad sea porque se aprehende, como lo sostiene Berkeley con su *esse est percipi*, sino que las cosas reales son porque tienen un carácter «en propio», «de suyo». Por esta razón, no se puede negar la existencia de algo sólo porque no se ha aprehendido, la cosa real existe porque tiene un carácter propio, independiente de la aprehensión.

De este modo no se pretende decir que el logos no forme parte de la aprehensión real, sino que la aprehensión «de suyo» es lo constitutivo de la realidad y del logos. En otras palabras, la realidad no puede reducirse solamente a la representación ni a la percepción, dado que no son constitutivos de lo que es realidad.

Por esta razón, el objetivo principal de este trabajo fue la reconstrucción de una concepción ética a partir del análisis del acto de la inteligencia sentiente que propone Zubiri; puesto que una concepción ética va de la mano con el saber del mundo, en otras palabras, solo es posible saber de sí mismo por medio de las

cosas reales. De ahí que sea necesario cuestionar si la presunta dualidad que se ha planteado entre el pensar y el sentir como dos actos independientes es viable para fundamentar una ética y una epistemología desde el concepto de realidad o realidad propuesto por Zubiri.

El primer objetivo específico versó sobre la discusión que sostiene Zubiri con las distintas concepciones de inteligencia y de realidad que se han formulado en la tradición filosófica, dado que la inteligencia en cuanto la interpretación y el relato de los estímulos externos que se hacen presentes a los sentidos se ha entendido como relato de la realidad; ya que Zubiri afirma que el acto de la inteligencia se fundamenta en la aprehensión como «de suyo». Y éste es el constitutivo por un lado, del acto de inteligencia sentiente y por otro lado, del concepto de realidad, en virtud de que la condición de posibilidad del acto intelectual es la aprehensión de realidad.

Sobre esta base, en el segundo objetivo específico se propone una concepción ética a partir del concepto de inteligencia sentiente y cómo es posible aplicarlo a la ascesis filosófica puesto que es esencialmente la constitución de sí mismo por medio del discurso veraz, o sea, la *parresia*: este discurso no es un discurso sistemático, sino que se construye a través del vínculo consigo mismo, y esto implica que el sujeto sea amigo de sí mismo, que, al constituirse como realidad en la realidad, se transfigure y se conquiste a sí mismo.

El último punto y este fue el tercer objetivo específico de esta investigación partió de la constitución del hombre como realidad, dado que para constituirse como realidad en la realidad son necesarias las cosas reales, porque, como se mencionaba antes, lo que es primordial en la conciencia es la actualidad común; es decir, en la medida en la que el hombre se aprehende a sí mismo como realidad porque está aprehendiendo la cosa real. Si bien es cierto que el distanciamiento es el modo que tiene el hombre para estar en las cosas reales, no es intencional; en otras palabras, un darse cuenta de algo, porque la conciencia tiene un carácter primariamente impresivo.

Por ello se puede decir que no solo es posible estar «cabe» en el objeto – para este caso, en la conciencia ajena-; asimismo estar «cabe» en las cosas reales. De esta manera, se establece que a partir de la empatía no solo es posible tomar conciencia de sí mismo por medio de los demás, sino que también es posible conocer las cosas reales, porque como ya se ha dicho; la actualidad común que constituye la conciencia hace posible que la aprehensión de realidad actualice la cosa real y asimismo que la cosa real actualice la aprehensión de realidad.

Es de esta manera, que es posible hacer una reconstrucción ética a partir del redescubrimiento del concepto de ascesis, ya que en la modernidad Descartes se decantó por la evidencia como vínculo entre el sujeto y la verdad., cuya definición filosófica consiste en la aprehensión de la vivencia de otra consciencia, hace posible una concepción ética a partir del concepto de realidad a partir de la metodología hermenéutica y fenomenológica, puesto que, por una parte, las vivencias se expresan por medio del lenguaje, de ahí la importancia de la hermenéutica en términos de la vida en el lenguaje, pero este lenguaje se constituye desde un darse cuenta de algo, en otras palabras, es posible plasmar el mundo de la vida en el lenguaje porque la conciencia se percata de que un fenómeno se le hace presente.

2. Planteamiento del problema

2.1 Descripción de la situación problemática

El problema gravita en torno a la idea que se ha debatido a lo largo de la tradición filosófica sobre el problema del conocer. Se le ha dado predominancia a uno u otro de los actos que intervienen cuando se conoce algo, a saber, la intelección o la sensibilidad. Esta situación conlleva que la inquietud se patentice ya que existe una tensión permanente entre los que fundamentan el acto de conocer, dándole predominancia a la intelección en unos casos y en otros, a la sensibilidad y cómo a partir de estos enfoques se moldea la realidad como un «en sí» (realismo) o como lo que tiene existencia en el sujeto (idealismo).

En este punto, es importante ver cómo en los dos casos el sujeto es separado de la realidad, dado que en los dos casos no tiene acceso a ella, porque tiene tan solo una representación de las cosas reales, pero no la aprehensión que constituye la realidad. Así se evidencia la dualidad establecida por una parte, entre las facultades de la intelección y el sentir; por otra parte, el dualismo metafísico que sustenta esta afirmación, dado que la realidad se concibe a partir de un ente y una esencia y no desde la aprehensión.

Así, lo real se concibe como un modo de ser y ese modo de ser es ente en cuanto la cosa es en la intelección. De esta manera, se le está privando del carácter independiente de la aprehensión que tienen las cosas reales y se reduce la cosa real al predicado que se formule de ella, o bien, a que las cosas sean porque se perciben. Una de las repercusiones que ha tenido la deformación del concepto de realidad a partir del ente y de la esencia tiene que ver con el subjetivismo en el que ha caído el concepto de realidad, dado que basta con que algo sea inmediato

a la conciencia, en otras palabras, que haya una representación de la cosa para tener certeza de que es verdad. De ahí que, al quedar reducida al valor veritativo del juicio, la verdad se considere sinónimo de la evidencia, y con ello, se haya sepultado el vínculo primordial existente entre el sujeto y la realidad, y por lo tanto, con la verdad desde la ascesis.

De esta manera el sujeto ya no se constituye a sí mismo a través de la realidad que esta ante él, sino por medio de las representaciones y juicios que se elaboren de las cosas. Además, al asumir que el sujeto está separado de las cosas reales y que el único vínculo existente entre él y la realidad es la representación implica que él no se reconoce en las cosas del mundo, y por ello, no pueda constituirse como realidad, cuando el sujeto no es algo distinto de las cosas reales, porque el sujeto es las cosas reales en cuanto el sujeto es realidad ya que aprehende las cosas reales.

2.2 Pregunta de investigación

¿Qué sucede en la dinámica de la realidad que hace que la validez de la construcción del mundo de la vida (vivencia) se limite a la capacidad de logificar lo que se aprehende sensiblemente, impidiendo la reconstrucción de una concepción ética?

2.3 Antecedentes de la investigación

Durante el acercamiento al rastreo de investigaciones afines al problema planteado se encontraron dos investigaciones en las que se vincula la ética con la educación. Estas están centradas en buscar como fin construir valores para transformar realidades.

Estas son:

Antecedentes Locales

El cuerpo como elemento para la construcción del sujeto. Una aproximación desde Michel Foucault. Julián Fernando Gutiérrez Sabogal. Bogotá: Universidad Libre. 2014. Trabajo de grado.

Palabras claves: Cuerpo, Sujeto, Educación Física, Filosofía, Michel Foucault

Este proyecto de investigación fue desarrollado por el auxiliar de investigación del Grupo Con(s)-ciencia Bioética, Biopolítica y Ecología Humana Julián Fernando Gutiérrez Sabogal y versa sobre la relación que entabla el sujeto con el mismo a través del cuerpo, puesto que no hay nada que no pase por el cuerpo para ser pensado, reflexionado, construido y por esta razón, por medio del cuerpo se puede hablar de vida o de existencia independientemente de lo que pueda denotar el concepto en diversos contextos.

De esta manera, a partir de los conceptos de *Epimeleia heauton* – *Gnothi seauton* determinan la forma de pensar el cuerpo y por ende la construcción del sujeto. El cuerpo es inherente al sujeto dado que hablar de sujeto es remitirse al concepto de cuerpo de donde parte el autoconocimiento y el conocimiento y cómo se integran estos dos elementos constituyen el arte de vivir.

El cuidado de sí –*epimeleia heauton*-, o más precisamente, el cuidado del alma dada desde el autoconocimiento supone el cuidado del cuerpo, aunque desde la postura platónica de que el cuerpo es la cárcel del alma, es necesario brindarle cuidado a esa cárcel para equilibrarla con el alma. De ahí que la conversión de sí es la plena consumación de la inquietud de sí, y esta es el gobierno de sí mismo.

La *epimeleia heauton* le corresponde a todo individuo. Por medio del cuidado de sí mismo se puede pensar y llegar a vivir mejor en sentido interior y profundo la existencia. Independientemente de quien sea yo debo gobernarme y prestar

atención a lo que sucede dentro de mí y de mi alma¹, puesto que de lo contrario se es más vulnerable a lo externo y se está en un estado de existencia inauténtica².

El alma se vale del cuerpo y se convierte en el sujeto de sí mismo: el sujeto del cuerpo es el alma.

¿Por qué el alma es el sujeto del cuerpo? Para responder esta pregunta, vale la pena considerar que aunque el alma debe ser conducida por el autoconocimiento y la razón³, el cuerpo debe ser trabajado para que eso que es lo más inmediato (sentidos, percepción) pueda ser controlado y no altere la tranquilidad del alma⁴.

El cuerpo cumple un rol determinante en las prácticas de sí o tecnologías del yo.

El cuerpo es lo que permite llegar a estados de desujetación (ejemplo los pitagóricos o lo cínicos), al mismo tiempo puede llevar a estados de sometimiento y sujetación si las prácticas que se realizan con él no son adecuadas y no permiten que el individuo reflexione y haga el ejercicio de autoconciencia.

La Educación Física favorece las prácticas de sí. Por lo tanto, es una tecnología de sí

Así como en varias de las escuelas griegas de filosofía se acostumbraba a hacer ciertos rituales físicos para tener acceso a la verdad y aquietar las pasiones, la

¹ Alma también se refiere a mente o espíritu. Teniendo en cuenta que existen distintos significados para lo anterior, en este dado que se encuentra dentro del marco platónico alma también significa razón.

² Este concepto es trabajado por el maestro Martin Heidegger como el “estado de interpretado inauténticamente por el mundo”. Kant, en su texto *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* Utiliza el concepto de *Unmündigkeit* que puede llegar a ser similar y a significar lo mismo que la existencia inauténtica de Heidegger en la cual el sí mismo se pierde entre lo demás.

³ Se podría entender la cuestión del autoconocimiento como un ejercicio netamente de la razón pero no es así. En los griegos las prácticas de sí tenían un gran componente físico (incluso más que la razón), porque ese cuidado de sí también implicaba una disciplina del cuerpo, que se lograba a través de la gimnasia o distintas actividades “deportivas” y físicas. Un ejemplo de lo anterior puede ser la educación griega, la cual era entendida como un todo y no como el encasillamiento de saberes. Otro ejemplo puede ser el de alguna de las siete escuelas griegas, en donde después de una extenuante rutina de ejercicios los estudiantes eran puestos enfrente de un gran banquete, todo con el fin de que incluso teniendo una necesidad física controlaran el deseo y así fortalecieran su mente y por tanto su espíritu.

⁴ Sobre esta cuestión, la escuela estoica junto con el gran maestro Lucio Anneo Séneca hablan bastante, puesto que en la medida en que el alma esté más alterada será más complicado lograr acercarse a la verdad y a comprender aquellas cosas complejas de la existencia del hombre.

Educación Física debe valerse de ese mismo modelo no para aquietar las pasiones sino para a través de ellas llegar a la reflexión, al autoconocimiento y al cuidado de sí.

El profesor cuida de sí viendo-comprendiendo la necesidad de incitar a otros para que hagan lo mismo

El profesor de Educación Física cumple un rol en los distintos contextos en los que éste interactúe. El problema es que dicho papel no incita generalmente a un cuidado de sí desde el movimiento, las prácticas y demás asuntos propios de la Educación Física.

Se requiere reconocer-comprender cómo el cuerpo es el elemento para la construcción de sujeto

La Educación Física produce una clase o varias clases de sujeto, pero no sujetos con pretensión de desujecación sino sujetos productivos dentro de un sistema determinado para ciertos fines⁵.

Importancia para este ejercicio investigativo:

Tomando una de las conclusiones del mismo trabajo se puede comprender la necesidad de que la filosofía y la educación interactúen. Dice al respecto... “La Filosofía perfecciona el trabajo de la Educación Física” Partiendo del hecho de que no existe nada que no pase por el cuerpo, la Filosofía permite tanto al profesor como al estudiante el reflexionar profundamente sobre las distintas actividades que se puedan realizar con el cuerpo. Una Educación Física sin Filosofía carece de rigor y de trascendencia porque únicamente se queda la ejecución de movimientos con determinados fines (físicos o estéticos), pero cuando se hace Educación Física a partir de la Filosofía todo movimiento o

⁵ Al analizar el movimiento como manifestación exterior de la conducta emergen finalidades que no pueden estar disociadas de los demás aspectos de la misma. Son un significado para el individuo en situación, siendo soporte de su acción y motivación. Según lo anterior, las conductas se pueden clasificar en: pragmáticas o utilitaristas (trabajo), conductas lúdicas (juego, ocio), conductas estéticas con finalidad de expresión artística. LE BOULCH, Jean. Op. cit., p. 108.

actividad se transfigura y configura una nueva forma de ver la vida y ver el cuerpo en el ámbito de la Educación Física como tal.

Este ejercicio investigativo es compatible con lo que se quiere trabajar en este texto puesto que demuestra el ineludible vínculo entre sujeto y cuerpo, y como a través del cuerpo el sujeto existe; en otras palabras, el vínculo entre sujeto y realidad hace posible el gobierno de sí. La aplicación del arte de vivir a la educación física logra que toda actividad configure una nueva forma de ver la vida y de ver el cuerpo.

El ser *parresíastes* de un docente homosexual a la luz de Michel Foucault

Cristhian Albeiro Patiño. Auxiliar de Investigación: Grupo Con(s)-CIENCIA: Bioética, Biopolítica y Ecología Humana Bogotá: Universidad Libre. 2013. Trabajo de grado.

Palabras claves: Parresíastes, educación, filosofía

Resumen

En este ejercicio de investigación definió el discurso parresíastés como integrador de la relación entre discurso, ser y verdad, triada que se justifica en un contexto escolar como la posibilidad de un docente de cumplir con una labor más humana y social, desde el ejercicio de la ética y la política y a través del simple uso de las palabras.

Propone revalorizar la comunicación y rescata su carácter ontológico. Cada uno de sus apartes es un encuentro profundo con un entendimiento de la formación de los discursos y su incidencia en la consciencia de las personas. En consecuencia, esta elaboración es una muestra de la fuerza que tiene la parresía en potencializar la comunicación y la individualidad como transformadores sociales.

Para el desarrollo de la investigación se tomó como base los siguientes textos: Discurso y Verdad en la Antigua Grecia y la Arqueología del Saber; además de algunos textos biográficos y críticos del francés; pensamientos colombianos y latinoamericanos de la educación a partir de Foucault; la conceptualización de lo que es enseñar y aprender; aproximación al concepto de homosexualidad desde una mirada reflexiva.

La importancia de este ejercicio para la presente investigación radica en lo que explicita su autor cuando dice: “El desarrollo de este trabajo investigativo permite comprender lo siguiente: más que propuestas, se deben generar incidencias o motivaciones para que cada docente encuentre sus propios criterios de lo que significa su labor.

En las conclusiones presentadas lo que se busca es reflexionar sobre todas las posibilidades que existen y sobre los efectos que el trabajo de la parresía podría tener en el ser de un docente. El objetivo no es decir lo que se debe o lo que no se debe hacer para iniciarse en el mundo parresíastés; más que eso es mostrar como la parresía puede llegar a ser un medio para que los docentes colombianos retomen en su individualidad el uso que hacen del lenguaje como su mayor herramienta de trabajo.

Se deja al descubierto que hay muchas cosas que faltan por decirse; cada docente necesita saber que falta por decir, que objetos discursivos son insuficientes para describir lo que se es, siente y se ha vivido. El discurso parresíastés es el camino para reencontrarse con una comunicación ontológica que realmente exponga a la luz el ser de los individuos. Cuando se asume el hablar con la verdad como un compromiso político y como una satisfacción ética, como ocurre en la parresía, vendrán muchos cambios que favorecen las relaciones consigo mismo y con los demás”.

3. Justificación

Este proyecto de investigación parte de la necesidad de replantear el concepto de de realidad que se ha propuesto desde el dualismo metafísico y cuya deformación ha abocado a que el mundo quede reducido a una representación o a una evidencia de su existencia, en otras palabras, a un subjetivismo que separa al sujeto de la realidad.

Esta presunta separación entre el sujeto y la realidad hace que el sujeto no pueda constituirse a sí mismo a partir de la realidad que esta ante él. De ahí que sea urgente mostrar una propuesta en la cual a partir de un concepto de realidad en la que el sujeto sea real porque se siente en las cosas se redescubra el vínculo sepultado entre el sujeto y la verdad, y de este modo, la pertenencia del sujeto a la realidad. Igualmente, se puede redescubrir el acto empático no solo como la aprehensión de una vivencia ajena, sino como una condición necesaria para saber sobre las cosas del mundo.

Por esta razón, la reconstrucción de una concepción ética a partir del concepto de realidad que propone Xavier Zubiri es de suma importancia, puesto que el autor le da un viraje al concepto de realidad para mostrar una concepción ética que no solo ligue al sujeto con la realidad, sino que lo comprometa con la verdad que está contenida en la realidad, y desde ella se constituya como tal.

Asimismo, desde la constitución de sí mismo a partir de la instalación del sujeto en la realidad como realidad, es posible que el sujeto conozca el mundo porque en su aprehensión sentiente de las cosas reales se siente a sí mismo, y por esta razón, el sujeto entra en sí mismo. De esta manera siente las cosas reales y entra en sí mismo porque se reconoce en ellas.

4. Objetivos

4.1. Objetivo general

- Reconstruir una concepción ética a partir del análisis del acto de la inteligencia sentiente desde Xavier Zubiri

4.2 Específicos:

- Proponer a partir del concepto de inteligencia sentiente planteado por Xavier Zubiri una alternativa para replantear el dualismo metafísico y epistemológico que ha estado presente en la tradición filosófica y ha deformado el concepto de realidad.
- Establecer la aprehensión de realidad planteado por Xavier Zubiri como fundamento de toda concepción ética y epistemológica a partir del vínculo dado entre la ascesis y la realidad desde el discurso parresiasta.
- Develar la relevancia que tiene la empatía como condición de posibilidad tanto del actuar como del conocer porque sólo con el pleno reconocimiento del sujeto en la realidad es posible saber de sí mismo y de mundo.
- Determinar algunas reflexiones que aporten en la reconstrucción de una concepción ética a partir del análisis del acto de la inteligencia sentiente que propone Zubiri con el fin de redescubrir dimensiones del saber práctico.

5. Metodología

5.1. Enfoque metodológico

El método que se aplicó en la presente investigación, fue por una parte, la hermenéutica, dado que es de vital importancia interactuar con las ideas que han expuesto otros pensadores en torno al problema que se va a desarrollar en este proyecto de investigación sobre la presunta oposición entre sensibilidad e intelecto; la aparente separación entre esencia y sustancia donde se buscó lograr una postura personal y vivencial de ellas. Por otra parte, se aplicó el método fenomenológico dada la importancia de “volver a las cosas mismas” por medio de la experiencia; en este caso, volver a los conceptos mismos.

Ya que desde este punto, es decir, desde la comprensión de los conceptos de esencia, sustancia, intelección, sensibilidad es posible desentrañar el problema en torno a la ausencia de la empatía en el proceso de construcción de una realidad por medio del conocer y del aprender. Esto no significa que los métodos antes mencionados se usaron por separado, pues son constitutivos, no consecutivos. Considero menester explicarlos por separado para la comprensión del tratamiento de los conceptos e ideas que se exponen en este proyecto de investigación.

De hecho, es necesario sincronizar el uso de las dos metodologías porque es fundamental volver por medio de la experiencia a los conceptos mismos. Este ejercicio va de la mano con el método hermenéutico, dado que la interacción con los conceptos contiene implícitamente su interpretación.

Esta interpretación se encuentra en el lenguaje, dado que a partir del lenguaje no sólo se denotan realidades, sino que es una manera de emprender acción y de transformar nuestro entorno, de ahí la importancia del método hermenéutico, no

solo para la interpretación de los textos utilizados en esta investigación, sino para proponer a través de las estructuras lingüísticas una propuesta.

De ahí que se considerara el enfoque hermenéutico de Gadamer con la premisa de que no hay nada fuera del lenguaje, y es en este sentido que el lenguaje es un constitutivo de la realidad en cuanto al denotarla se actualiza y es posible adentrarse en ella.

En este caso, para comprender y adentrarse en los conceptos trabajados en esta investigación fue necesario ubicarlos dentro del lenguaje, porque solo de esta manera, el lenguaje permite el acceso a las realidades para tomar conciencia de ella.

Por esta razón, el primer momento – no lineal- de esta investigación fue la propuesta lingüística planteada a partir de conceptos claves como, por ejemplo, el concepto realidad para entender las consecuencias que trae consigo concebir la realidad desde el dualismo metafísico y epistemológico presente en la tradición de la filosofía. De este modo, se logra el glosario que anexo para esta investigación. Este fue fundamental, para establecer una postura hermenéutico fenomenológica como investigadora, situación que permitió construir las tesis y consideraciones.

Un segundo momento, en el que no solo estuvo implícito la comprensión y el acceso a los conceptos, sino que este partió de un darse cuenta del fenómeno realidad para mostrar que se manifiesta ante el sujeto, y a partir de esto, conceptualizarlo a través del lenguaje. Por esta razón, a partir de una nueva conceptualización del fenómeno de la realidad se pudo realizar una reconstrucción de una concepción ética con los conceptos de ascesis y de empatía, mostrando la relación intrínseca que existe entre ellos.

La relación entre estos conceptos fue fundamental, dado que a partir de ellos no solo se va a redescubrir una ética, sino que se va a establecer en vínculo inseparable entre la ascesis en cuanto constitución de sí mismo y la empatía como el acto que permite saber del mundo desde el sujeto como realidad.

Por esta razón, fue menester establecer las categorías que se van a mostrar en el presente trabajo, puesto que para acceder a ellas es necesario un darse cuenta de algo desde la problemática del realismo clásico que ha contribuido a que las categorías de la ascesis y de la empatía sean relegadas solamente a la razón práctica.

Esta es la faceta fenomenológica. Partir de un darse cuenta de algo, y en esto se fundamenta la conciencia desde la fenomenología. Estos dos momentos, repito, no consecutivos del enfoque metodológico determinaron la dinámica de esta investigación por cuanto el darse cuenta de una situación problémica y de los conceptos que se van a desarrollar solo fue posible plasmarlo en el lenguaje escrito mediante el escrito de borradores hasta llegar al documento final

6. Marco teórico

6.1. La aprehensión de realidad es la raíz nutriente de la inteligencia humana

A lo largo de los siglos los seres humanos se han hecho preguntas como ¿qué los distingue de los animales? ¿Cómo piensan? ¿Qué es lo que los hace humanos? ¿Es la inteligencia la que nos hace pensar, preguntarnos, y transformar el mundo? ¿la inteligencia nos hace conocer?

Estas inquietudes han promovido la formulación de teorías al respecto. Uno de los campos del conocimiento que han impulsado la fundamentación teórica en torno a la intelección humana es la filosofía y más específicamente, la metafísica⁶, sobre la que se han sentado las bases de lo que se entiende, desde la tradición filosófica, por inteligencia⁷. Lo que se entiende por inteligencia es el paso por la conciencia de estímulos externos y objetivos.

Sin embargo, el tema que ocupa este apartado no tiene que ver con una conceptualización del acto de la intelección desde la metafísica, sino con un acercamiento al análisis del acto intelectual, a su estructura formal. Y este es el primer paso toda vez que desde la metafísica y la epistemología no existe una definición formal y primaria del acto de la inteligencia, sino que se ha descrito y conceptualizado a partir de los modos de inteligir, v.gr., juzgar, concebir, de ahí que se patentice la necesidad de conceptualizar el acto intelectual desde la realidad y no desde lo que se halla allende la realidad, más allá de lo físico.

⁶. Es menester mencionar algo sobre la genealogía del término, porque de ello se desprende la discusión en torno a la concepción tradicional de realidad. El primero en acuñar el término *metà ta phisikà* fue Andrónico de Rodas, editor de la obra de Aristóteles que versa sobre la filosofía primera que conocemos como *Metafísica* cuyo significado es ultra-física, 'lo que está más allá de lo físico'.

⁷ Recordemos la célebre frase de Aristóteles al empezar su tratado de la *Metafísica* «Todos los hombres desean saber por naturaleza». *Aristóteles. Metafísica. Madrid, Alianza Editorial, 2010, p. 35.*

La primera puntada que hay que dar al respecto versa sobre la relevancia que tiene el concepto de realidad o «reidad» que plantea el filósofo español Xavier Zubiri como condición de posibilidad para el análisis del acto intelectual del que va a decir a lo largo de su trilogía de *Inteligencia sentiente* (1980) que «...es mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente», entendiendo esta actualización como un «estar», y este «estar» a su vez como un *érgon*⁸.

Para ello es menester hacer algunas anotaciones previas sobre cómo se lleva a cabo el proceso sentiente con el fin de aclarar algunos términos específicos que se van a usar a lo largo de este ejercicio investigativo en *stricto sensu* y que complementan el concepto de realidad que plantea Zubiri.

La primera anotación tiene que ver con la manera en la que se desencadena el proceso sentiente, dado que tanto en el sentiente humano como en el sentiente animal el proceso sentiente es suscitado por algo de carácter exógeno o endógeno. Este primer momento del proceso sentiente Zubiri lo denomina suscitación y hace la salvedad de que en este sentido es distinto de excitación, ya que – dicho someramente- es el momento que desencadena un proceso fisiológico.

No obstante, el sentir no es un mero proceso fisiológico en la medida en que para realizar un acto el animal sentiente no solo está determinado por su fisiología, sino que el proceso sentiente constituye la vida en cierta manera entera del sentiente. En otras palabras, la excitación en cuanto proceso fisiológico es el momento de una función, y la suscitación es el momento de una acción⁹.

Otro momento –no es de carácter temporal, sucesivo- en el que se da la modificación tónica en el animal. Finalmente, el tercer momento parte de la

⁸ La aprehensión es un estar, un *érgon*. Podría pensarse que *érgon* tiene aquí el sentido de simple «acto», por tanto, de «actuidad» o actividad, en cuyo caso estaría intentando definir la aprehensión como activa, frente a la percepción y la conciencia, que serían pasivas. Pero no es así. No se trata de actuidad ni de actividad sino de «actualidad». Gracia, Diego, *Voluntad de verdad*, Editorial Labor, Barcelona, 1986: p.106.

⁹ Zubiri Xavier, *Inteligencia sentiente*, Alianza Editorial, Madrid, 1980, p.29.

modificación tónica que se suscitó en el sentiente ejecuta una respuesta. La respuesta es siempre distinta de los llamados efectores, puesto que la efección es solo un momento funcional y la respuesta es un momento de acción¹⁰.

La segunda anotación versa sobre la estructura formal del sentir, en términos de la aprehensión como acto, que, en efecto, desencadena el proceso sentiente. Hay que decir que la aprehensión sensible es en su virtud, aprehensión impresiva, y es la impresión lo que constituye el sentir¹¹. Ahora bien, en la tradición filosófica (v.gr Hume) ha reparado en la impresión solo para definirla desde los distintos modos de impresión, v.gr., el color, el sabor, la forma, etc., mas no desde su estructura formal.

En cambio, Zubiri define la impresión en tanto que sentir y muestra los tres momentos que contiene la impresión, a saber, el primero, la afección, como lo que padece el sentiente en términos de la impresión, el segundo momento, el que la afección hace presente el contenido que impresiona, esto es, la alteridad y esto «otro», este contenido que se hace presente Zubiri lo denomina nota¹², y el tercer momento, la fuerza de imposición con la que el contenido se impone al sentiente y es este momento el que suscita el proceso del sentir¹³.

Finalmente, la tercera anotación hace referencia al enfoque con el que se debe entender el «estar» presente en la intelección con un carácter «físico», porque en primera instancia, Zubiri lo entiende como lo que se opone a lo conceptivo¹⁴. En segunda instancia, para ir más a fondo, se debe entender como un modo de ser, y este modo de ser remite inmediatamente a la etimología de la palabra físico,

¹⁰ *Ibíd.* p.29.

¹¹ *Ibíd.* 32.

¹² ¹² El autor define notas como las propiedades pertenecientes a la impresión que se impone al sentiente cuyo contenido queda en el sentiente como «otro». *Ibid.* p.34.

¹³ Estos son los tres momentos constitutivos de la impresión que se exponen en el texto de *Inteligencia Sentiente* dado la ausencia de conceptualización de la impresión en cuanto estructura que determina el proceso sentiente. *Ibíd.* p.p. 31-33.

¹⁴ Además de hacer la salvedad de que por tener un carácter físico la inteligencia en tanto la estructura conformada por el sentir y el inteligir no tiene esencialmente un carácter intencional como lo entendió la modernidad, como un darse cuenta de. *Ibíd.* p .22.

proveniente del griego φυσικς, que es a su vez la sustantivación del verbo φυσω que significa 'brotar', 'nacer'¹⁵. Y este modo de ser hace que la cosa real tenga dentro de sus notas un carácter propio que brota de su estructura interna y hace que la cosa real tenga una identidad de ser tal cosa real y no otra.

Esta concepción se opone a lo artificial, en la medida en que lo artificial depende de una «inteligencia» extrínseca, externa a la cosa real. Físico y real – dice Zubiri- en stricto sensu son sinónimos, puesto que, por una parte, la φυσικς tiene una entelequia¹⁶ interna que hace que sea físico y por ello, aprehensible como «de suyo», de ahí que en términos de inteligencia sentiente más que brotar, lo físico se actualice, y por otra parte, la formalidad de realidad aprehende en alteridad la cosa real como algo «en propio», «de suyo». Es el tema del siguiente numeral.

6.2 La aprehensión de realidad es el prius del acto intelectual ya que una es condición de la otra»

Según Zubiri, la realidad es el carácter formal o momento del proceso sentiente con el que lo aprehendido es algo en propio, «de suyo». A este carácter se le denomina formalidad de realidad en cuanto es el mero quedar del contenido como independiente¹⁷. Por esta razón, la autonomía con la que queda el contenido en la aprehensión no debe ser entendida como una cosa aparte de la impresión (fue lo que los griegos y medievales creyeron), sino la forma en la que el contenido queda en el sentiente, de forma autónoma, independiente¹⁸ en el sentiente, determina los modos en los que puede quedar un contenido. Así pues, se puede decir que a

¹⁵ Zubiri en este sentido toma la acepción griega de φυσικς. Zubiri, Xavier, *Sobre la esencia*, Alianza editorial, Madrid, 1965, p.12.

¹⁶ Entelequia entendida en el vocablo aristotélico como fin u objetivo de una actividad que la perfecciona.

¹⁷ Zubiri introduce el tema con una delimitación estructural del momento de la formalización, porque es menester entenderlo como un «mero quedar», como la autonomización de un contenido que queda como «otro». *Óp. Cit. Inteligencia sentiente*, p.36.

¹⁸ *Ibíd.* p. 35.

partir de los distintos modos de formalización¹⁹ que están determinados a su vez por la habitud del sentiente, un mismo contenido, esto es, un color, un sonido) va a quedar de acuerdo a esta habitud, entendido inicialmente como modo de habérselas con las cosas.

Como se mencionaba antes, la realidad es un modo de aprehensión en el cual lo aprehendido es algo «en propio», «de suyo». El carácter «de suyo» de la realidad es un nuevo modo de formalidad en la que la nota posee una propiedad, de ahí que la impresión se aprehenda como algo en propio, «de suyo»²⁰. Por lo que, al tratarse de un modo distinto de formalidad, se puede afirmar que el contenido de la nota «en propio» que da en el aprehensor no solo queda como perteneciente al proceso sentiente sino que queda como «de suyo»²¹.

Por esta razón, el autor dice que la alteridad de esta formalidad no consiste en que pertenezca en términos del signo²² al proceso sentiente, sino que es una alteridad de la nota por sí misma²³. De ahí que esta alteridad intrínseca en la impresión constituya la realidad en cuanto formalidad. Y esta es la formalidad de realidad o el neologismo que va a introducir, reidad²⁴, dado que hace referencia a la formalidad de la aprehensión humana, por lo que el autor sostiene que reidad significa en este caso, simple realidad, simple ser «de suyo».

¹⁹ Se entiende como la forma propia de autonomía en la que queda el contenido como otro en términos de la habitud del sentiente. *Cfr. Inteligencia Sentiente p.p. 35-36.*

²⁰ El autor menciona que la propiedad denota la pertenencia a algo, es el caso del calor: el calor aprehendido en este modo de formalidad va a presentar uno caracteres que van a constituir el calor como «en propio». *Ibid. p.55.*

²¹ Zubiri dice que es lo que se expresa como «el calor es caliente», pero en este caso el verbo «es» denota la cualidad perteneciente al calor.

²² Signo entendido como la formalidad en la que los animales aprehenden los estímulos y condicionan sus actos vitales en términos de la autonomía del contenido de la nota, cuya formalidad se denomina por esta razón estimulidad y no como fue entendido en la filosofía medieval, algo que lleva al conocimiento de algo. *Ibid. p.50.*

²³ Con esta nueva formalidad, el calor, por ejemplo, deja de ser un signo de respuesta y pasa a ser calor «de suyo». *Ibid. p. 57.*

²⁴ De hecho, podría caerse en impropiedades conceptuales dado que la palabra realidad es equívoca en la medida en que puede entenderse de muchas maneras, además puede incurrirse en contradicciones dado que por ejemplo para Platón lo que tenía carácter de realidad era la Idea.

Con esta acotación, el autor afirma que en la aprehensión de realidad la nota no se aprehende como signo sino como «de suyo». De esto se puede decir que la nueva independencia del contenido es una formalidad de realidad en cuanto el contenido queda como algo «en propio», y es este en propio la manera en que la nota se presenta como una cosa real.

El autor hace la primera definición de este modo de aprehensión diciendo que realidad es formalidad, en la medida en que en esta formalidad el contenido de la aprehensión es anterior a ella, esto es, la nota «de suyo» es una cosa real y se va a presentar al aprehensor con tal.

Ahora bien, la formalidad tiene dos caras en la aprehensión de realidad; por un lado, la formalidad hace referencia al modo de quedar en la aprehensión y, por otra parte, el modo de quedar «en propio», por lo que se puede decir que la realidad tiene en su aprehensión dos caras; a saber; su aprehensión y la de propiedad en sí misma, igualmente , el autor dice que la formalidad de realidad hace posible llevar de la realidad aprehendida a la realidad allende la aprehensión de realidad.²⁵

Empero, lo que va a ocupar Zubiri en este punto tiene que ver con la acotación del «de suyo» en otra dirección y empieza por cuestionarse sobre que nosotros los humanos aprehendemos formalmente en el sentir, dado que se dice en la filosofía que se aprehenden cosas como paredes, puertas, mesas, etc. Zubirí va a decir al respecto que, en la aprehensión, se le presentan notas al aprehensor en términos de la impresión, por lo que nunca se va a aprehender o a inteligir una mesa, sino una constelación de notas que en la vida tiene la función de mesa. Porque no se puede decir que es «de suyo» una mesa, sino que esta es la denominación de la cosa real que forma parte de la vida. A cosas que forman parte de la vida Zubirí las denomina «cosa-sentido», y afirma que la cosa-sentido no es «de suyo»

²⁵ En este punto, Zubirí critica enérgicamente la postura del inmanentismo, dado que la realidad, al ser aprehendida como algo «de suyo» niega el carácter no real de las cosas que están allende la aprehensión, y afirma que «es un movimiento dentro de la realidad misma de lo real», porque la cosas pueden ser aprehendidas solo en la medida en que estén dotadas de realidad. *Ibíd.* p.59.

porque la mesa en sí misma no es una nota, sino que trae consigo notas como el peso, la dimensión, etc. Por lo que, en este punto se puede afirmar que, en la formalidad de realidad, el «de suyo» es el modo de quedar en la aprehensión.

En este punto se va a mostrar como el «de suyo» en cuanto formalidad va a modelar los tres momentos de la impresión; él dice que modela el momento de la afección, porque la afección en el hombre es distinta a la del animal, ya que este se ve afectado en realidad, porque lo afectante está aprehendido «en propio»; no se puede decir que el hombre aprehende una nota estímuloicamente, ya que no siempre la realidad aprehendida va a ser un estímulo²⁶. Esta afección «de suyo» es afección real porque el humano se siente afectado por las notas en realidad.

Ahora bien, las notas aprehendidas, se presentan como «otro», y este es el momento de alteridad. Pero en este caso, la alteridad es distinta porque el contenido se percibe además como «de suyo», es decir, los caracteres de la nota son aprehendidos como «propios» de ella²⁷. Por lo que, la nota es anterior a la misma aprehensión pero no porque esté determinando la aprehensión, sino en cuanto que la nota es real, «de suyo».

Esta anterioridad está dada por la formalidad. Cuando se dice del calor que calienta, es porque la nota calor ya es caliente. En este sentido, el filósofo muestra la anterioridad de la nota. Él va a denominar a esta anterioridad como momento del *prius*. Es *prius* en la medida en que la nota al reposar sobre sí misma como realidad funda formalmente su aprehensión. Solo en este sentido se puede hablar de una realidad allende al hombre que es en y por sí misma.

Como la formalidad de realidad es una nueva forma en la que el contenido queda en el sentiente como «en propio», de la independencia que ha asumido la aprehensión de la realidad, el contenido queda en el sentiente tan separado de él

²⁶ «Todo estímulo es aprehendido por el hombre como realidad, pero no toda realidad es forzosamente un estímulo: un paisaje no es necesariamente un estímulo, ni lo es tampoco un sonido elemental.» Ibid. p.60.

²⁷ Zubirí dice que el calor es caliente en la medida en que el calor se aprehende como otro y forma parte del proceso porque ya es calor, porque lo caliente es «suyo», le es «propio» Ibid. p. 61.

que se da una hiperformalización, porque al aprehenderse el contenido de una nota como «de suyo» la nota se vuelve tan autónoma que deja de ser signo para volverse una realidad autónoma. Y esta autonomía de realidad es el segundo momento de la aprehensión de la realidad en términos de la impresión, es decir, la autonomía es alteridad, en este caso, el autor la denomina *altera realitas*.

Y para finalizar la exposición de los momentos de la aprehensión de realidad Zubirí dice que la alteridad tiene una fuerza de imposición, pero esta fuerza es la fuerza de realidad; esto es, esta alteridad es, como se mencionaba antes, ser «de suyo». Ahora bien, en la medida en la que estos tres momentos de la aprehensión sensible están presentes se puede decir que la aprehensión de realidad es sensible.

Igualmente, se evidencia que la impresión de realidad es, ante todo, aprehensión primordial de realidad, toda vez que está aprehendida directamente, en concreto, sin representaciones. Asimismo, está aprehendida inmediatamente, ya que en la aprehensión de realidad se aprehenden las cosas realmente, por lo tanto, no se reproducen más actos aprehensivos. De esta manera, se aprehende unitariamente en la medida en que se aprehende lo real cuyo contenido puede ser diverso, pero la aprehensión está abierta a la realidad es unitaria (*pro indiviso*), en otras palabras, como formalidad de realidad. En estos momentos está presente la formalidad de realidad que está aprehendida en y por sí misma, por lo que el autor dice que la aprehensión primordial de realidad es unitaria en cuanto se instala en lo real y queda modalizada en distintas formas²⁸.

Con todo, dice que la tradición filosófica confundió la impresión con el contenido de la nota sin formalidad y esto tiene como consecuencia que se asuma que el contenido tiene además otra impresión, a saber, la de realidad. Por esta razón, se ha excluido el momento de formalidad de la impresión, pero esto es imposible, ya

²⁸ Por esta razón, Zubirí la denominó aprehensión primordial de realidad. Ibid. p. 65.

que el contenido es como tal contenido en la medida en la que hay formalidad²⁹, esto es, en cuanto la nota queda como algo otro.

De ahí que el momento de la representación del que tanto se ha hablado o a lo largo de la tradición filosófica evidencie en su estructura formal la confusión que ahora se patentiza entre contenido y formalidad dado que la representación además de aprehender sensiblemente el contenido, tiene además la impresión de realidad, sin formalidad.

Por esta razón, el concepto de representación disloca los tres momentos de la aprehensión sensible porque asume que el momento de afección no implica la alteridad, esto es, la manera en la que queda el contenido como otro. En otras palabras, la aprehensión sensible ya implica la aprehensión de la realidad porque, como se mencionaba antes, el contenido se aprehende como algo en propio, en este orden de ideas, no es posible pensar la representación en la aprehensión de realidad, porque esta no tiene alteridad.

Además, si se le suprime de la unidad estructural de la impresión la fuerza de imposición de la nota, dice Zubirí que la aprehensión de realidad se reduce a lo que se denomina un juicio. Pero esto no es así ya que la fuerza de imposición como momento de la aprehensión de realidad fuerza al hombre a afirmar las notas que se le han impuesto en términos de la impresión, así, la aprehensión de realidad no puede reducirse a un juicio, dado que la impresión de realidad es en primera instancia, un acto aprehensor

De esta manera, no sería posible hablar de intuición dado que la aprehensión se tomaría como un acto de conciencia, y esto sería afirmar que la aprehensión de realidad es la conciencia inmediata. Por esta razón, Zubirí va a afirmar que la aprehensión de realidad es una unidad de acto aprehensor en la medida en que

²⁹ Como se mencionaba antes, formalidad es la forma en la que queda el contenido de la nota como algo otro. Ibid. p. 35.

sea entendida como un estar por estar en lo aprehendido, como un ἐργον³⁰, y no como una unidad noético-noemática de conciencia, en virtud de que, como se mencionaba antes, no es un acto de mera conciencia, sino que es un acto aprehensivo, una noergia³¹, como un ἐργον. Así se puede decir que la aprehensión primordial es una noergia en impresión de realidad, porque el autor sugiere continuar con el análisis de la estructura de la impresión de realidad.

La impresión de realidad en su estructura formal e intrínseca se distingue de la del animal en cuanto posee una formalización distinta de la estimulidad, por lo que, en primer lugar, el contenido en la formalización se presenta cada vez con más independencia del sentiente, y es tal esta independencia, en cuyo límite queda despegado del sentiente, en otras palabras, deja de ser un estímulo, momento al que Zubirí va a denominar hiperformalización³².

Zubirí afirma que es el hombre el animal hiperformalizado, porque el contenido queda en él de un modo distinto de la signitividad, es decir, el contenido queda distanciado del sentiente. Este «distanciamiento» se entiende en este caso como un modo de estar en las cosas y, en consecuencia, de estar de cierto modo en lo sentido, pero con distancia, por esta razón el distanciamiento es un momento esencial de la hiperformalización, puesto que la realidad se constituye a partir de esta aprehensión como «de suyo».

En segundo lugar, al estar despegado del contenido en cuanto estímulo pierde su carácter unitario en la medida en que no está signando una respuesta, por lo que

³⁰Εργον significa 'trabajo', o entendido en términos aristotélicos como la función específica en términos de la naturaleza, como condición de posibilidad para que alcance su τέλος, en otras palabras, lo que le es propia a toda naturaleza, incluyendo al hombre, esto es, una actividad (ενεργεία), entendiendo ενεργεία como lo que el hombre ya está siendo, lo que es por sí mismo. Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Alianza Editorial, Madrid, 2001, p.p. 73-77.

³¹ Zubirí parte de la afirmación en la que sostiene que la aprehensión de realidad es ante todo un *ergón*, una *noergia*, dado que se opone a la idea de que la noema y la noesis no son momentos intelectivos primarios, porque el devenir está presente, y en la medida en que está presente, se actualiza lo aprehendido y por esta razón es posible hablar de *noergia*. *Op. Cit. Inteligencia Sentiente*. p.64.

³² En la hiperformalización se aprehende el contenido como real, como algo «de suyo». *Ibíd.* p.71.

se ha tornado en algo abierto; la estimulidad clausura y unifica el contenido, por eso es posible determinar una respuesta, en cambio la hiperformalización deja abierta la clausura del estímulo, en otras palabras, se da una formalidad no estímúlica.

En tercer lugar, el contenido, al dejar de ser aprehendido en términos de la estimulidad, presenta una formalidad distinta que rompe con la signitividad y esta ruptura se manifiesta con la presencia de algo «en propio». Esta formalidad Zubiri la llama reidad³³. Deja de ser nota- signo y se vuelve nota- real, y esta es la nueva unidad en términos de la impresión de realidad. La hiperformalización permite la transición de la signitividad a la reidad.

Con la reidad, al romper la unidad del estímulo en cuanto determinante de respuesta, el animal humano deja de tener respuesta aseguradas, por lo que, es viable que aprehenda el estímulo hiperformalizado como realidad. Por esta razón el animal humano no selecciona la respuesta a un estímulo en función de su biología, sino que la elige en función de la realidad, de acuerdo a su aprehensión de lo real; en otras palabras, lo elige intelectivamente. Esto obedece a que el momento de hiperformalización es un principio estructural, y esta tiene un aspecto orgánico que, si bien no constituye la aprehensión, deja abiertas las posibilidades para la aprehensión, hiperformalizada, constituye la impresión de realidad, que es formal y esencialmente el sentir humano.

En este orden de ideas, hay que exponer la estructura de la aprehensión de realidad, puesto que, como se dijo antes, el sentir humano es impresión de realidad, en la medida en que en el sentir se aprehende algo en impresión y a su vez, en esta impresión está presente el carácter de lo real, siendo este el primer momento del acto aprehensor del sentir, y en términos de realidad, el acto

³³ Zubiri maneja este neologismo como sinónimo de lo que él va definir como realidad, es decir, lo aprehendido como algo «de suyo» Ibíd. p. 57.

aprehensor de realidad es el acto denominado inteligir³⁴. Inteligir consiste en aprehender algo como realidad. Y este, en primera instancia, es el acto exclusivo de la inteligencia, dado que los estímulos están aprehendidos realmente, y esta es una formalidad esencialmente distinta de la estimulidad, ya que no está determinando una respuesta, sino que queda como algo «en propio».

En segunda instancia, la aprehensión de realidad es el acto elemental de la inteligencia porque todo acto intelectual³⁵ se cimienta en la aprehensión de lo real en cuanto realidad. Zubiri afirma que la filosofía clásica ha prescindido del momento de aprehensión de realidad y ha centrado su atención en conceptualizar los actos intelectivos.

Por último, aprehender la realidad es su acto radical, ya que la formalización del estímulo devino en hiperformalización, en otras palabras, el signo pasó a ser realidad. Esta nueva formalidad hace que en la aprehensión de realidad el estímulo no determine una respuesta dado que al aprehenderse como algo «en propio», rompe con la unidad de la estimulidad y por ello el hombre, suspende su respuesta, sin abandonarlo, sino que al conservarlo hace posible la aprehensión de algo con el carácter de real, «de suyo». De ahí que la superación del puro sentir (estimulidad) por la aprehensión de lo real sea el acto que constituye lo propio del inteligir.

Así, la impresión de realidad tiene dos caras como una moneda: la primera, que en cuanto impresión es un acto de sentir, y la segunda, en cuanto es de realidad es un acto del inteligir. Por consiguiente, se puede decir que el sentir y el inteligir son dos momentos de un acto unitario, la impresión de realidad. Esta es la razón por la que la aprehensión de realidad es el *prius* del acto de la inteligencia sentiente, porque a partir del acto aprehensivo real y su formalidad se da un nuevo modo de estar en las cosas reales, a saber, la intelección sentiente. Igualmente,

³⁴ Zubiri va a decir que, en efecto, la aprehensión de lo real es ante todo un acto exclusivo de la inteligencia. *Ibíd.*, p. 71

³⁵ Todo otro acto intelectual, tal como el idear, el concebir, el juzgar, etc., son maneras de aprehender la realidad». *Ibíd.* p. 77.

desde el acto intelectual es posible la aprehensión de realidad, y por tanto, constituir el carácter propio que les pertenecen a las cosas reales.

6.3 Habitudo es el fundamento de la aprehensión «de suyo»

« El modo de habérselas con las cosas es el fundamento de aprehensión de realidad puesto que cimienta los procesos vitales ».

Con todo, es menester entender en qué medida la habitudo está presente en la realidad, por lo que el autor afirma que en la vida de todo ser vivo deben considerarse tres estratos: el primero tiene que ver con la ejecución de los actos vitales determinados por la estructura suscitación-modificación tónica-respuesta³⁶, encontrándose entre cosas internas y cosas externas a el mismo. Este «entre» implica dos cosas: la primera que el viviente se halla colocado entre las cosas, por lo que tiene su *locus* entre las cosas y este carácter es esencial al viviente y la segunda, en cuanto el viviente tiene un carácter modal que solo está presente en el viviente está situado de cierta manera entre las cosas, y por esta razón tiene su *situs*³⁷.

Estos dos conceptos son radicales del primer estrato, aun así, no deben ser entendidos meramente como ubicación espacial, tampoco deben ser entendidos como idénticos o independientes, dado que de una colocación pueden derivarse muchas situaciones.

³⁶ Zubirí dice en páginas anteriores que el sentir es primeramente un proceso en el que hay tres momentos, a saber, suscitación en la que se constituye en cierta manera la vida del animal y no es un mero proceso fisiológico desencadenado por algo de carácter endógeno o exógeno, en otras palabras, es una acción. Y este primer momento va a determinar la modificación tónica y la respuesta, haciendo claridad en que estos momentos del sentir van a desencadenar una acción y no una función, como en el caso de la excitación, entendida en términos de un proceso fisiológico. *Ibíd.* p. 29.

³⁷ Cita textual: «La categoría del *situs* no desempeña ningún papel en la filosofía de Aristóteles porque la considero como género supremo del ser. A mi modo de ver, sin embargo, no es así: es una categoría metafísica esencial, pero tan solo del ser vivo». *Ibíd.* p. 93.

El segundo estrato muestra que el ser viviente tiene una manera primaria de «habérselas con las cosas» y consigo mismo, es, como se mencionaba antes, la habitud. La habitud la define el autor en este punto como el fundamento de la posibilidad de todo proceso vital. La habitud va a determinar la formalidad con la que quedan las cosas, puesto que este es un modo de habérselas. Y por esta razón, es una categoría esencial y exclusiva de los seres vivientes.

Las habilidades son muy diversas en un mismo viviente³⁸, con todo el autor afirma que hay una habitud radical en los vivientes de la que depende su vida, Por lo que el autor va a mostrar tres habilidades radicales: la primera, la habitud de vegetar para sostenerse (trófica), la segunda, la habitud del puro sentir (estímulos) y la tercera, la habitud de realidad (inteligencia sentiente). La delimitación de estas formalidades es el segundo estrato de la vida de todo viviente.

Por lo que se puede decir que las habilidades no son hechos, sino que están determinadas por sus estructuras. Aun así, el autor afirma que la habitud tiene dos caras porque, por una parte, está determinando el proceso vital, y por otra parte están determinadas por las estructuras del viviente; por lo que en la habitud hay una vía media entre la acción y las estructuras del viviente. Este es el tercer estrato de la vida del viviente. En efecto, cada animal tiene sus propias estructuras que determinan su habitud, en otras palabras, están dentro de la formalidad del estímulo³⁹. Así, en términos del estímulo, el viviente tiene lo que Zubiri denomina susceptibilidad⁴⁰.

³⁸ Él pone el ejemplo de las biografías caninas en las que se puede ver que son distintas, pero son caninas en la medida en que están determinados por su habitud. Ibid. p. 94.

³⁹ En palabras del autor, toda célula animal o vegetal es estimulable y está estimulada. Ibid. p. 95.

⁴⁰ Dicha susceptibilidad tiene un carácter propio en los animales, dado que, a pesar de que todos los vivientes son estimulables el animal ha vuelto el estímulo una función en la que el contenido sentido es autónomo y esto constituye el sentir. El sentir es un momento estructural del viviente animal en la medida en que volvió la susceptibilidad autónoma, y este proceso determina la habitud de estimulidad y esta es una potencia-facultad, ya que, como se mencionaba antes, una potencia solo es una facultad en cuanto esté facultada para ejecutar acciones.

Zubiri –apoyado en sus estudios sobre biología- dice que en los primeros animales hubo una manera de sentir difuso al que el autor denominó *sentiscencia*. Este sentir difuso obedecía a las estructuras propias de estos animales, dado que carecían del sistema nervioso, estructura fundamental para sistematizar la impresión y la impresividad hace de primer sentir sensibilidad. El sistema nervioso por su parte tiene una función específica: en cuanto centraliza la impresión, es el transmisor del estímulo, y esta transmisión culmina en la corticalización⁴¹, proceso que hace posible la formalización⁴².

En el hombre se da este proceso estímulo, sin embargo, tiene además la potencia de inteligir dadas sus estructuras del sentir. Como se ha dicho antes, esta potencia no es en sí misma una facultad, porque, como se mencionaba antes, no está facultada para actuar por sí misma, ya que necesita constituir una unidad estructural con la potencia del sentir para aprehender la realidad, y ese es su acto en cuanto facultad y determinante de la habitud en cuanto inteligencia sentiente.

Aun así, no se puede asumir enteramente que la intelección es un acto exclusivamente cerebral, pero en este caso, va a ser el órgano que hace posible la hiperformalización y esta determina exigítivamente la necesidad de intelección para que emita una respuesta adecuadamente. Igualmente, el cerebro tiene la función de mantener el estado de vigilia, además de, en calidad de sentiente, modular intrínsecamente la intelección misma. Estos tres momentos constituyen el momento estructural sentiente de la inteligencia sentiente.

Como se mencionaba antes, la habitud determina la formalidad con la que el contenido es aprehendido. En el animal, en cuanto a su habitud de estímulo, está abierto a un medio, que es el entorno en la medida en que quede formalizado como tal en el estímulo. En el caso del hombre, dadas sus estructuras, determina

⁴¹ Corticalización es el proceso en el que se involucra la evolución y formación de la corteza cerebral desde el punto de vista fisiológico.

⁴² Zubiri dice que el cerebro es primordialmente órgano de formalización, cuyo proceso culmina en la corticalización, en otras palabras, la formalización es una estructura estrictamente anatomo-fisiológica en cuya estructura está contenido un plan o un esquema relativamente homogéneo y común desde etapas filogenéticas. Óp. cit. *Inteligencia Sentiente*, p.46.

la habitud de realidad, y en ella está abierto a un campo y a un mundo. Este medio que es aprehendido humanamente es el campo de la realidad, y este está abierto trascendentalmente al mundo y el mundo es como tal en la medida en que esta sentido intelectivamente⁴³.

La estructura de la impresión de realidad no es más sino la inteligencia sentiente en términos de la alteridad de realidad, en otras palabras, la independendencia de las cosas reales con respecto a la aprehensión. En esta estructura hay dos aspectos: el primer aspecto versa sobre los distintos modos en los que la alteridad de realidad está impresivamente, y el segundo aspecto es el carácter de estructura trascendental que tiene la alteridad de realidad. Esta unidad en los que están contenidos constituye la estructura de la impresión de realidad.

La inteligencia sentiente es la aprehensión de las cosas en impresión de realidad, esta impresión de realidad está dada por los distintos sentidos, que son distintos y todos ellos constituyen una misma intelección sentiente de la realidad. Así, el autor aborda dos aspectos fundamentales a la hora de abordar el tema de los sentidos.

El primer aspecto tiene que ver con la diversidad de los sentires, es decir, en la diversidad de las cualidades que los sentidos tienen, verbigracia, color, sabor, sonido, temperatura, etc. Por esta precisa razón los sentires difieren entre sí, en la medida en que hay diversidad de cualidades sentidas. Hoy en día están clasificados por la distinción de los órganos receptores y se han enumerado unos once sentidos: la vista, la audición, olfato, gusto, sensibilidad laberíntica y vestibular, contacto presión, calor, frio, dolor, kinestesia, y la cenestesia o sensibilidad visceral.

La cuestión en este punto no tiene que ver tanto con la diversidad y especificidad de los sentires, sino en la manera como se aprehenden estas cualidades, porque son aprehendidas como realidad, de ahí que Zubiri afirme que toda intelección humana es primaria y radicalmente intelección sentiente, por lo que va a exponer

⁴³ Zubiri afirma que el mundo es la obra de la inteligencia sentiente como facultad. *Ibíd.* p. 97.

los modos de presentación de la realidad. Lo primero sobre lo que el autor apunta tiene que ver con dos errores fundamentales en los que ha incurrido la tradición filosófica.

El primer error tiene que ver con el aforismo que expresa el carácter de la inteligencia concipiente *nihil est in intellectus quod prius non fuerit in sensu nisi ipse intellectus*, porque como se mencionaba antes, la inteligencia es sentiente toda vez que es un momento del sentir en cuanto formalidad de realidad, en otras palabras, la inteligencia no está en sí, sino que es un momento formal de la impresión de realidad en cuanto sentir.

El segundo error versa sobre la preponderancia dada al sentido de la vista⁴⁴ en términos de la aprehensión de realidad y esto implica que lo que no se aprehenda por la vista se considere *eo ipso ininteligible*⁴⁵, por lo que el autor va a afirmar que todas las aprehensiones de lo real son intelecciones porque ciertamente el carácter propio y radical del inteligir es la aprehensión de lo real. Por lo que dice Zubirí que la aprehensión real corresponde a todos los receptores que tiene el hombre y no solo la vista, tal como sostiene la tradición filosófica⁴⁶. En efecto, la elección real que determina una respuesta en función de la realidad no solo se limita al sentido de la vista como lo afirmaba Aristóteles al comienzo del primer libro de la *Metafísica* en donde dice que al actuar o al determinar las intenciones

⁴⁴ En la *Metafísica*, Aristóteles le da preponderancia al sentido de la vista en cuanto que muestra más claramente la diversidad de la información. *Aristóteles, Metafísica, Alianza Editorial, 2010, p.35.*

⁴⁵ El autor pone como ejemplo las realidades particulares y corpusculares que expone la teoría cuántica dado que no son visibles, porque su forma en cuanto realidad son ondas y corpúsculos. *Óp. Cit. Inteligencia Sentiente, p. 105.*

⁴⁶ Zubirí dice que en efecto hay modos distintos de intelección, v. gr., al tratarse de la vista, el autor dice que tiene ese carácter de aprehender el eidos al que denomina *videncia*. En el caso de la audición, se entiende mediante la *auscultación* (respetando la etimología del término); en el gusto, la intelección es *fruitiva* (gustosa o disgustosa). Cabe aclarar que la fruición es un modo de inteligir, mas no es consecutiva a la intelección. Hay que recordar que etimológicamente saber y sabiduría corresponden a sabor. Los latinos tradujeron *sophia* como *sapientia*. En el tacto está el tanteo como modo de aprehensión; en el olfato se entiende el rastreo, la kinestesia el modo de intelección es una tensión dinámica, en otras palabras, es una realidad como un hacia que tiene al hombre tenso. Es un modo de aprehensión intelectual en «hacia». *Ibíd. p. 107.*

para la acción, se prefiere la vista porque es el sentido que aporta más información.

Empero, la intelección tiene modos propios. Por esta razón, el hombre entiende lo real atemperándose y estando afectado por ella y estos son modos de estricta intelección. Estando la realidad presente como centrada, la inteligencia es una orientación en la realidad. Hay finalmente un tercer modo de intelección propio de la presentación de lo real, la *cenestesia*: la intelección como presentación íntima en la realidad en cuanto sensibilidad visceral como modo de aprehender la realidad.

De este modo se puede decir que todos los modos de intelección en cuanto sentientes constituyen una unidad estructural por lo que se puede apreciar la unidad entre los sentires y las intelecciones. En efecto, los sentires difieren entre sí dados los modos de presentación de lo real, mas no en el contenido cualitativo de la nota y por esta razón el autor va a mencionar los caracteres peculiares de la unidad de los sentires.

El primero que se puede apuntar al respecto es que los sentidos no están yuxtapuestos, sino que se recubren total o parcialmente. Pero no es un recubrimiento cualitativo⁴⁷, sino, como se mencionaba antes, de los modos de presentación de lo real⁴⁸. Estos modos orientan al sentiente en la realidad por estar ya contenido en ella. Cabe anotar en este punto que hay un modo de presencia sumamente importante, a saber, aprehender la realidad en «hacia»,

⁴⁷ Pone como ejemplo lo absurdo que sería percibir el sabor de una estrella polar, dado que la realidad de una estrella polar tiene un modo de presentación real que no es fruíble, pero se puede asumir como fuente porque el modo de presentación de esta hace posible que recubra la fruíción. *Ibíd.* p. 107

⁴⁸ El ejemplo que pone Zubirí de los modos de presentación de lo real alude a casos de especial importancia como la vista, toda vez que da la realidad «ante» el hombre. Por su parte, el tacto da al hombre la «nuda» realidad. No se trata de una visión de la realidad añadida al tacto de la realidad, sino que los modos de presentación de lo real se hacen patentes en los ejemplos citados: «ante» es el modo en el que se presenta la realidad por medio de la vista y «nuda» la manera como se presenta por medio del tacto. Todos los modos de presentación de realidad se recubren entre sí, v.gr., el modo de presentación del tacto, del gusto. Al igual que los otros modos de presentación de lo real, no solo hacen presente la realidad al sentiente, sino que son en principio susceptibles de ser tanteados o fruíbles como realidad por ser realidad. *Ibíd.* p.101.

esto es, la presencia direccional de lo real. Con el recubrimiento de lo demás sentidos el «hacia» determina los modos específicos de intelección.

Así, el recubrimiento de todo lo aprehendido en todas sus formas la intelección en «hacia» lanza a lo real allende lo aprehendido. De ahí que el recubrimiento de la sensibilidad cenestésica dé la realidad como intimidad, en otras palabras, el sentiente aprehende dentro de su propio estar.

Y esto es lo que el autor denomina como reflexión , controvirtiendo las posturas que se han manejado a lo largo de la tradición filosófica, ya que se asume que la reflexión es acto primario de la intelección, y por sí mismo una reflexión, es decir, la reflexión es anterior a toda intelección, y de esta manera se asumiría que el acto reflexivo es solamente un acto de la inteligencia, excluyendo los sentidos, por lo que Zubiri va a decir que esto, de acuerdo a la idea de la inteligencia sentiente, es falso, porque en primera medida, toda reflexión supone un estar en sí, por lo que solo por este hecho, hay en el sentiente reflexión, amén de que la cenestesia es un acto de intelección sentiente, por consiguiente, la reflexión no es el acto primario de la intelección.

En segundo lugar, la reflexión no es un acto inmediato, ya que la entrada de la intelección en sí misma está fundada en un «hacia» de la intimidad del sentiente y no formalmente una entrada en el sentiente mismo. En último lugar, la reflexión no está separada del sentir, toda vez que uno entra a si mismo sintiéndose dentro de sí mismo. Uno se aprehende a sí mismo y vuelve sobre sí mismo, y al sentirse como realidad que vuelve hacia sí, y por esta razón es posible entrar en si mismo.

La salvedad que se debe hacer en este punto versa sobre el recubrimiento de los sentires sin prerrogativas de unos sobre otros, dado que en la aprehensión de lo real no siempre van a estar presentes todos los modos, mas no significa que no se recubran entre sí.

En otras palabras, a primera vista los sentires pueden parecer diversos, y asumirse que la aprehensión de realidad es una síntesis⁴⁹ de ellos, pero el autor va a decir que esto es falso, porque la unidad de los sentidos ya está dada en la medida en la que son modos de aprehensión de realidad, de ahí que Zubiri afirme que la unidad de los sentires no es una síntesis, sino una unidad primaria en la que hay aprehensores de la realidad. Por tanto, en cuanto aprehensión de realidad, son momentos de una misma intelección sentiente, porque la unidad de la facultad de la inteligencia sentiente hace posible este recubrimiento entre los sentires.

Los modos en los que lo real se presenta a los sentires y la instalación del hombre en la realidad tienen un aspecto en común, a saber, el «estar» presente en la medida en el que el estar expresa el carácter físico de la realidad. Este es el punto de partida para hablar de la estructura formal de la intelección sentiente, porque hay que entender el «estar» en términos del acto intelectual, en otras palabras, en que la cosa esté en y por sí misma. De este modo, se puede decir que en cuanto la intelección sentiente que es una *noergia*, en tanto que en la codeterminación de la potencia del sentir y la potencia del inteligir ejecutan un acto, y en este acto la cosa está presente, y este estar es mera actualidad⁵⁰, la esencia del acto intelectual sentiente.

En consecuencia, la habitud de realidad hace posible que el sentiente a partir de sus sentires y de los modos de presentación de lo real se sienta a sí mismo como realidad y por esta razón, el acto de intelección sentiente sea lo que determine los

⁴⁹ La escolástica sostenía que había un sentido común, por ello la salvedad que hace Zubiri en tanto que asumió que efectivamente había una síntesis en los sentires, un sentido común, pero no un recubrimiento entre ellos. Y esto representa un error en la medida en que el sentiente siente la realidad a través de sus sentires es un acto primariamente de aprehensión, no de intencionalidad en la que el sujeto tiende hacia los objetos. *Ibíd.* p.111.

⁵⁰ Lo primero que se puede afirmar de la actualidad como mero estar es que se ha presentado un equívoco en torno a lo que se debe entender como tal, dado que se ha entendido el carácter de lo real como acto, esto es, la plenitud de la realidad de algo (*energeia*), y esto fue lo que entendieron los escolásticos por actualidad (del latín *actualitas*). Pero esta denominación —dice Zubiri— es impropia, y por esta razón este carácter debe denominarse como *actuidad*. *Ibíd.* p.139.

procesos vitales del ser humano, porque él elige en función de la realidad su respuesta.

6.4 Actualidad es la condición de posibilidad de la conciencia

« La actualidad como modo de quedar fundamenta la conciencia ya que ésta es aprehensión».

Como se mencionaba antes, el «estar» de la actualidad es un *érgon* en la medida en que la función del acto intelectual es primariamente una aprehensión de realidad, antes que una percepción o un juicio, porque como se ha mencionado antes, lo actual se funda en la aprehensión «de suyo».

Por esta razón, lo actual no se entiende en términos del acto en el sentido aristotélico, sino en una especie de presencia física de lo real, mas no en el sentido de una nota física suya. La actualidad en cuanto carácter de lo actual cuenta con cuatro momentos: En un primer momento se puede decir que actualidad tiene como carácter más visible el estar presente de algo en algo⁵¹.

En un segundo momento, esta lo real haciéndose presente y esto implica un momento intrínseco de la cosa real, la persona en cuestión se hace presente. De este modo, la presencia de algo está determinado por la persona «desde sí misma», porque toda cosa real tiene el carácter de estar presente desde sí misma. Este estar presente desde sí mismo trasciende la presentidad y deviene en el estar de lo presente en cuanto está presente⁵².

El tercer momento consiste en estar presente desde si mismo por ser real, y esto es la esencia de la actualidad. En efecto, se nos presenta una cosa

⁵¹ Por ejemplo, se pueden decir que los virus en cuanto están presentes en el organismo tiene actualidad y estos siempre son realidades en acto, sin embargo, su estar presente a todos no es actualidad. He aquí la diferencia entre actuidad y actualidad. Ibid. p.138.

⁵² El autor pone como ejemplo un trozo de cera que está seco y es sumergido en agua fría, pero el agua no actúa sobre él mojándolo., pero crea la actualidad de lo no mojado, mas no la actuidad de lo seco. Ibid. p. 139.

impresivamente como real porque estamos sintiendo que está presente desde sí misma, desde su propio carácter de realidad. Ahora bien, en un cuarto momento se puede decir que la actuidad y la actualidad no son independientes aun cuando tengan un carácter distinto, ya que las cosas para ser actuales, tienen que estar presentes en la realidad, en la actuidad⁵³ en la medida en que son realidad, «de suyo».

Así, la actualidad debe entenderse en términos de las dos potencias del acto intelectual sentiente, puesto que a partir de su codeterminación se puede hablar de una actualidad común. En efecto, la actualidad es común porque en el acto de ver una piedra, se hace patente que la actualidad como piedra vista es la misma que la actualidad del ver la piedra, y en esta identidad se actualiza la diferencia entre la piedra y la visión de la piedra.

He aquí la esencia de la intelección sentiente: la intelección y lo inteligido como dos realidades distintas en cuanto la inteligencia sentiente es mera actualización de la cosa real y del inteligir de la cosa, por ello son idénticas numéricamente. Porque no solo las cosas reales se actualizan, sino el propio acto intelectual, ya que es una realidad. Y este acto se actualiza con la realidad de la cosa en la misma actualidad de esta.

Pero este estar no es volver sobre el acto intelectual después de haber inteligido la cosa. En otras palabras, el sentiente no vuelve sobre el acto intelectual porque está ya en él realmente. El sentiente está en él mismo porque esta inteligiendo sentientemente la cosa real. Además, no se puede estar en sí, si no es estando en la cosa. Por esta razón, la actualidad del estar en sí es la misma actualidad de la cosa.

⁵³ Zubiri dice que la filosofía clásica solo ha sido filosofía de los actos y de la actuidad, pero es menester hacer una filosofía de la actualidad dado la esencia de la intelección sentiente.

Zubiri señala que la co-actualidad es un carácter de la actualidad y esta a su vez tiene un carácter intelectual, porque al quedar inteligida sentientemente la cosa real, queda «co-inteligida» sentientemente la inteligencia sentiente. Igualmente, esta co-actualidad se puede expresar mediante el gerundio español «estoy sintiendo». Se suele llamar –aunque de forma inapropiada- al inteligir *scientia*, pero a tenor de la unidad de la actualidad común como «intelectiva» no sería tan solo *scientia*, sino *cum-scientia*, conciencia.

La conciencia es entonces es el entrar en sí mismo, pero para entrar en sí mismo es necesario el estar en sí mismo por medio del sentirse a sí mismo (cenestesia), y este sentirse a sí mismo solo es posible cuanto se sienten las cosas reales, por consiguiente, solo se está en sí mismo, en el propio sentir porque está sintiendo las cosas reales. Es actualidad común o conciencia porque por una parte, el sentiente entra en sí mismo porque aprehende sentientemente la realidad, y por otra parte, la cosa real es real porque es aprehendida por el sentiente.

6.5 La ascesis es el camino para unir al sujeto con la verdad

« La condición de posibilidad para que exista el vínculo entre el sujeto y la verdad real es la ascesis».

Como se ha esbozado antes, el concepto de realidad en la intelección sentiente tiene una relación en términos de respectividad con la verdad, dado que, todo acto intelectual está apoyado en la presencia de la verdad real⁵⁴. La verdad real es el principio del acto intelectual en cuanto que la realidad de las cosas se impone al hombre y en su aprehensión el hombre va en busca de la realidad allende en función de su direccionalidad «hacia».

⁵⁴ Con esto se pretende superar lo que Zubiri denominó la logificación de la inteligencia, o sea, la reducción de la verdad al logos, y por ello muestra la necesidad de inteligizar el logos dado el carácter fundante de la intelección sentiente con respecto al logos. Cfr. Zubiri 1980 p.p. 247-248. y Gracia 1986 p.242.

La verdad real efectivamente determina los modos de adentrarse en la realidad por medio del estar en sí mismo, sin embargo, el valor de verdad ha sido atribuido al juicio⁵⁵, por lo que en este caso es necesario trasladar el concepto de verdad a la realidad, porque la verdad es real, en cuanto lo que la cosa es aprehendida como real y es en sí misma de «suyo».

Lo primero que hay que apuntar al respecto es que verdad y realidad son aspectos de actualización, pero no son estrictamente lo mismo. Precisamente por ser aspectos de actualización no añaden ninguna nota a lo real, porque lo real ya es algo «de suyo» y por ello se actualiza en la intelección como verdad, y por esta razón la verdad es respectiva a la realidad, en la medida en que la realidad «verdadea»⁵⁶ en intelección. En consecuencia, en la medida en que la verdad es respectiva a la realidad y se actualiza en intelección sentiente, se ratifica.

Así, la verdad real no se equipara con el concepto de verdad que se ha sostenido a lo largo de la tradición filosófica, dado que se ha dicho que la verdad está contenida en el juicio, v.gr., Aristóteles, que define la verdad como la correspondencia del juicio con las cosas. No obstante, hablar de la verdad desde el juicio implica asumir la dualidad establecida entre el contenido objetivo de la cosa (noema) y el pensamiento sobre la cosa (noesis). Y como se ha dicho antes, la conciencia antes de tener una índole intencional, tiene una índole actual, puesto que la aprehensión de realidad es « de suyo ».

De suerte que al conceptuar la verdad real desde la inteligencia sentiente se establece por una parte, que la afirmación es un modo de intelección, mas no es constitutiva de la intelección sentiente, porque la realidad en cuanto es algo «de suyo» es anterior, un *prius* con respecto a la verdad real y, por otra parte, que el

⁵⁵ Esto se ha sostenido a lo largo de la tradición de la filosofía desde Aristóteles, cuando se habla de la verdad como la correspondencia de la cosa con el juicio. Los escolásticos afirmaron que la verdad era la *adaequatio rei et intellectus* (*adecuación de la cosa con el intelecto*). y en la filosofía cartesiana aparece la evidencia como referente de la verdad, en otras palabras, lo que es evidente basta para asumirse como verdad. Cfr. Brentano, Franz, Sobre el concepto de verdad, Editorial Complutense, Madrid, 1998, pp. 12-45.

⁵⁶ Verdadear lo define Zubiri como la actualización en la que la realidad da verdad en la intelección. Óp. Cit. *Inteligencia sentiente*, p.231.

acto intelectual es fundante de la afirmación y de la cualidad de la intelección en cuanto a su veracidad o su privación de verdad, por ello, la formalidad de realidad envuelve a la afirmación. Por consiguiente, la verdad es la presencia de la realidad en cuanto real en la intelección, por esta razón, la verdad real tiene como punto de partida la aprehensión.

Desde este ángulo se hacen patentes los efectos de concebir la verdad primariamente como contenido del juicio y no como la ratificación de la actualización de lo real en la realidad, puesto que, por un lado, la realidad se concibe como un ente, esto es, como un acto, pasando por alto la anterioridad de la realidad en cuanto el carácter de lo real es ser «de suyo», y, por otro lado, se asume que la afirmación sobre la cosa real es fundante de la verdad real. Lo cual aboca una confusión y sobre todo, una disociación entre la realidad y la verdad, dado que, como se mencionaba antes, la intelección sentiente es una facultad que consta de dos potencias unidas estructuralmente, a saber, la potencia del sentir y la potencia del entender. A partir de la aprehensión de realidad es posible dirigirse a sus profundidades, a la realidad allende, a descubrir la propia realidad⁵⁷ del humano.

En efecto, el carácter de la aprehensión de realidad hace necesario que la verdad sea vista de una nueva manera, porque siendo la realidad algo «de suyo» no puede reducirse la verdad a una verdad lógica o a una verdad ontológica, esto es, a la correspondencia o mensura de la cosa con el concepto⁵⁸, sino que el punto de partida es la verdad de la cosa real, porque al ser de «suyo» no solo implica que la cosa tenga un carácter físico, independiente de la aprehensión, sino que de este modo, la cosa misma posee verdad porque la cosa es algo «en propio». Por esta razón en la intelección primaria solo es verdadera, no admite el error, el error

⁵⁷ Se entiende en este caso realidad como el conjunto de cosas aprehendidas desde la formalidad de realidad.

⁵⁸ No es viable la verdad desde la correspondencia más específicamente porque exige dos términos, a saber, la «salida» de la cosa real hacia el concepto, y esto sería negar el carácter primario de lo real que es la aprehensión como de suyo, por esta razón el término de la verdad real es la cosa real, dado que ella se actualiza en la intelección. *Op. Cit. Sobre la esencia p. 137.*

es un respecto de las intelecciones ulteriores⁵⁹, como lo que de afirme de la cosa real.

Si bien es cierto que la actualización de lo real tiene dos momentos intrínsecos, no significa que la verdad real tenga dos términos. De hecho, como se había dicho antes, en la actualidad hay mismidad porque el término es la cosa real, pero en cuanto a la intelección sentiente hay dos momentos, El momento en el que la cosa queda en el sentiente como real (inteligir) y el momento en el que la cosa real es aprehendida por el sentiente (sentir). Desde esta actualidad común, es posible mostrar las dimensiones de la verdad real, dado su carácter independiente y anterior a la aprehensión⁶⁰.

De esta manera es posible afirmar que primero, la verdad real solo es posible en cuanto la actualización de lo real en la aprehensión sentiente, y segundo, a partir de la actualidad común se funda lo que se ha denominado sujeto, ya que la subjetividad parte del estar en sí. Por esta razón el sujeto está vinculado a la verdad real, porque en la actualidad común se constituye también el objeto, que es el ámbito de la realidad aprehendida, de ahí que el vínculo del sujeto y la verdad real sea posible a través de la conciencia. Y el camino trazado para vincular al sujeto y la verdad es la ascesis, porque desde la realidad, el sujeto transita por sus sendas.

El vínculo entre el sujeto y la verdad es mucho más profundo de lo que se ha entendido porque el hombre no tiene representación de la cosa real, sino que al estar instalado en la realidad por medio de su aprehensión sentiente forma parte de ella, y esta es la razón por la que el sujeto está ligado a la verdad, ya que al sentir la realidad se siente a sí mismo y por ello la verdad real llega a él y lo constituye a través de la entrada del sujeto en si mismo.

⁵⁹Por esta razón no existe el error, porque lo real se actualiza en la intelección como real, tiene un carácter «de suyo». Óp. Cit. *Inteligencia sentiente*, p.236.

⁶⁰ El carácter de lo real es independiente porque es real y es de suyo, y por esta razón la realidad funda lo verdadero, pero la realidad es indiferente a la posesión o no posesión de verdad. Óp.Cit. *Sobre la esencia* p.381.

« El sujeto para aprehender la verdad real necesita adentrarse mediante la ascesis en la realidad por ser el fundamento de toda verdad».

Lo primero que se puede decir en este punto es que la verdad real en cuanto actualización le da la posibilidad al hombre en el marco de su formalidad de realidad de adentrarse en la realidad allende. Esta realidad allende se entiende en términos de trascendentalidad⁶¹. En otras palabras, la trascendentalidad significa estar en la aprehensión, pero no es un momento meramente conceptivo como lo ha entendido la tradición filosófica en términos del ser⁶², esto encauza la exposición nuevamente al problema de la verdad real dada su dimensión para la realización del hombre en la realidad.

Por lo que se puede decir que el vínculo entre hombre y verdad real es imprescindible en cuanto que en su acto intelectual sentiente actualiza su realidad; de ahí que su realidad se ratifique y sea verdadera en su intelección. De este modo, el sujeto puede elegir qué respuesta dar de acuerdo a su realidad y a la realidad allende él, lo que lo lleva a descubrirse a sí mismo por medio de ella.

La verdad real es ante todo, la ratificación de lo real y esta ratificación de lo real tiene modos en los que lo real se actualiza en la intelección ulterior, y estas dimensiones asimismo muestran la manera cómo el hombre se dirige en la realidad.

⁶¹ Zubirí introduce el concepto de trascendentalidad como el momento estructural desde el cual algo trasciende de sí mismo, lo que constituye el termino formal de la inteligencia, esto es, la realidad. La aprehensión de lo real es trascendental en la medida en que lo real allende es en sí mismo real en cuanto es <<de suyo>>, aun cuando no esté presente en la aprehensión. Y lo real allende tiene como justificación la trascendentalidad. Óp. Cit. Inteligencia sentiente, p.116.

⁶² Por ejemplo, Platón habla de la coincidencia de todas las cosas como *koinonía*, por lo que nada es el ser, pero este participa de todo, dado que el ser es un género superior. Zubirí dice que las categorías de unidad, participación y género constituyen según el autor, el primer esbozo de lo que es denominado trascendentalidad. Aristóteles por su parte va a decir que la comunidad no es participación sino el concepto más universal común a todo. Kant conceptuó que lo inteligible es <<objeto>>, por lo que todo lo inteligido consiste en <<ser-objeto>>. El error consiste en pensar que es un momento meramente conceptivo, separado de la aprehensión. Ibíd. p.117.

La primera dimensión tiene que ver con la actualización de la cosa real en la intelección, porque sus notas al actualizarse en la intelección ponen la cosa real al descubierto, en otras palabras, ponen al descubierto la riqueza de la cosa real al quedar en la aprehensión. Este descubrimiento de la cosa real como riqueza, en términos de un sistema de notas, es el momento de «manifestación» de la realidad de la cosa.

Esta «manifestación» está relacionada con la palabra *aletheia*, que viene a significar 'sin olvido'⁶³; En otras palabras, esta primera dimensión fundamenta la actitud del sujeto en cuanto se descubre a sí mismo como realidad porque las cosas reales se le manifiestan en el acto intelectual. Por ello, la manera como se dirige en la realidad, es decir, la determinación de las respuestas de acuerdo a la realidad manifiesta es el qué de la cosa, v.gr. perro, hierro⁶⁴ y este es a su vez el momento de afección de la impresión de realidad, cuando el sentiente se ve afectado por la cosa real que se le presenta.

La segunda dimensión de la verdad real es el modo en el que la cosa real se actualiza en la intelección sentiente y este modo es justamente la ratificación de que la cosa real es real. En efecto, las notas de la cosa real se actualizan en la intelección y por esta razón, la cosa es de fiar, es sólida. Así, toda realidad es confiable, sólida. La solidez de la cosa no se sustenta meramente en el aspecto material, sino que se sustenta desde su realidad, es decir, es el «qué» de la cosa que despliega sus notas y hace confiable lo real. Esta confianza se denota por la palabra *uer, verum*⁶⁵, de la que se pueden derivar palabras como *se-verum*, y esta a su vez es el segundo momento de la impresión de realidad, porque lo aprehendido es aprehendido como real, esto es, el sentiente está afectado por un contenido que es otro.

⁶³ De hecho, Zubiri muestra la genealogía del término. Cfr. *Inteligencia Sentiente*, p.244.

⁶⁴ *Op. Cit.* *Voluntad de verdad*, p. 137.

⁶⁵ *Op. Cit.* *Inteligencia sentiente*, p. 244.

Finalmente, en la tercera dimensión de la verdad real, las notas que han afectado al sentiente como otras revelan el carácter real de la cosa. Dicho de otro modo, el estar siendo de la cosa al actualizarse las notas la constatan como tal. La palabra *esse* denota el carácter de lo real, dado que expresa el momento físico de lo real, lo que está siendo, y esta dimensión de la verdad real corresponde al tercer momento de la impresión de realidad dado que es la ratificación de la realidad en la inteligencia, la fuerza con la que la cosa real se le impone al sentiente y desencadena el sentir⁶⁶. Estas dimensiones de la verdad real son constitutivos de su unidad, sin embargo, el predominio de alguna de ellas ajusta la actitud intelectual.

En este punto es importante resaltar que este “ajuste” solamente lo que hace es evidenciar el vínculo existente entre el hombre y la verdad, ya que no es el hombre el que accede a la verdad, como lo sostiene Descartes en las *Meditaciones*; sino que la verdad envuelve al hombre, porque el hombre está instalado en la realidad; por consiguiente, la verdad real se le impone al hombre, modulando la actitud que asume el hombre en su realidad abocándolo a determinar intelectivamente una respuesta de acuerdo a la realidad.

En efecto, en la medida en que el sujeto ratifica su verdad por medio de su realidad, hace posible la modificación de sus respuestas con respecto a su realidad y puede constituirse a sí mismo como realidad dentro de la realidad que se le impone. Y esta constitución de sí mismo como realidad en la realidad se entiende en términos de la *ascesis*, ya que lo que se entiende en última instancia por *ascesis* es la constitución de sí mismo por medio del vínculo existente entre el hombre y la verdad. Pero ¿en qué consiste este vínculo?

⁶⁶ Cfr. Sobre la esencia, p.140; Inteligencia sentiente, pp.34-35.

6.6 La relación entre ascesis y realidad está dada en la *parresía*

«El sujeto se constituye como tal en la medida en que ratifica su verdad por medio de la *parresía*, ya que condición de posibilidad para construir un *ethos*».

Hay que mostrar en este punto cómo se constituye el sujeto a partir de la verdad real y la ascesis, que vendría siendo un modo ulterior de esta verdad real en la que se constituye el sujeto en cuanto ratifica en su intelección su propia realidad. En efecto, el sujeto es una realidad en cuanto el sujeto actualiza en su intelección la realidad, esto es, se sumerge en su realidad allende.

El sujeto se constituye como tal en la medida en la que ratifica su verdad por medio de la *parresia*. La *parresia*, en cuanto a la franqueza en el discurso, es un modo ulterior de intelección por cuanto actualiza la realidad en la intelección por medio del logos. Pero este logos es el logos en intelección sentiente, en otras palabras, es el logos constituido desde la aprehensión de realidad y ratificado con el estar de lo real en la realidad. En otras palabras, el sujeto se ratifica como verdad en la medida en que él se aprehende como realidad porque está aprehendiendo las cosas reales.

Asimismo, se evidencia que hay un vínculo primordial entre el hombre y la verdad real en cuanto se le impone al hombre y por ello está sumergido en la aprehensión de la realidad. .A partir de ella se desprenden los modos en los que el hombre va a desplegar y a ratificar su propia realidad a través de la verdad real. La verdad real posibilita asimismo el error real, puesto que, al imponerse la verdad en cuanto ratificación de la actualidad, hace posible incurrir y concienciarse del error real. Por tanto, la verdad en cuanto ratificación es la cualidad de la intelección en la medida en que está presente en lo real.

Este es el punto desde el que se despliega la cuestión del vínculo⁶⁷ de la ascesis con respecto a la realidad, porque desde este viraje del concepto de realidad es posible hablar de la realización del sujeto a partir de la aprehensión de realidad, de la actualización de lo real en la intelección sentiente. Así, la aprehensión de realidad en cuanto acto intelectual funda los modos en los que se actualiza la intelección en lo real, y la verdad real como ratificación de la actualización de la realidad, abre la senda entre el hombre y la verdad, porque el hombre solo puede constituirse como sujeto en cuanto aprehende realidad.

Se planteaba con anterioridad el tema de la trascendentalidad en la medida en que al hombre se le impone una realidad que el aprehende en alteridad como algo «de suyo» y por ello, es allende la realidad en cuanto formalidad. Este aspecto de la aprehensión de realidad es fundamental puesto que la trascendentalidad implica adentrarse por medio de la intelección ulterior en la que es el sujeto o la persona en cuanto realidad que aprehende cosas reales allende ella. Como se mencionaba antes, la actualización de lo real en la intelección remite inmediatamente al hecho de que el humano se sabe⁶⁸ una realidad porque está aprehendiendo la cosa real.

De ahí que se pueda decir que en la medida en que se ratifica la actualidad común el humano hace ascesis, por cuanto el humano al aprehender la cosa real está aprehendiéndose como realidad, y esto modifica el actuar humano en la realidad que se le impone. La ascesis en cuanto vínculo y construcción del sujeto⁶⁹ en la

⁶⁷ Recordemos que la palabra problema viene del griego pro- ballo que significa 'arrojar delante de' Vid. Gracia, 1986.

⁶⁸ Es preciso mostrar la unidad en el significado de la palabra saber. En este caso, el saber en cuanto sapiencia está estrechamente relacionado con el sabor en cuanto es fruíble en la medida en que el saber y el sabor son vivenciales, fenoménicos.

⁶⁹ En este caso entendamos el sujeto como sinónimo del concepto de personéidad que expone Zubiri que es la suidad del sentiente en cuanto realidad, en cuanto el sentiente, en este caso el hombre, es un *autós*, ya que está siendo su propia realidad en la realidad. En este punto hay que aclarar que la personéidad es el fundamento de la personalidad, la dimensión que se modifica mientras que la personéidad en cuanto sustantividad de persona, de lo que se es en la realidad, es formal. Cfr. Gracia, Diego. *Voluntad de verdad*. Editorial Complutense, Barcelona, 1986, p. 176. y Vid. Zubiri Xavier. *Inteligencia sentiente*, Alianza Editorial, Madrid, 1980. pp. 210-212

verdad se puede decir en primera instancia que es la posesión del hombre de su propia realidad, esto es, de un *autós*⁷⁰.

Pero no solo es un *autós* en cuanto que se posea; sino que el hombre es su propia realidad en cuanto realidad. De ahí que el sujeto en términos de persona, se pertenezca a sí mismo porque es realidad. Así que la persona en cuanto se pertenece como realidad, modifica su modo de dirigirse en la realidad en la medida en que la realidad se le impone, y por ello su propia pertenencia se vuelve un ejercicio, una prueba, en otras palabras, *ascesis*⁷¹.

En efecto, la *ascesis* es el ejercicio sobre sí mismo, porque, por una parte, el sujeto se aprehende a sí mismo por medio de la aprehensión de realidad, y, por otra parte, la posesión de la persona en cuanto realidad porque forma parte de las cosas reales por medio de la aprehensión. Este es un aspecto fundamental para hablar de *ascesis* en cuanto a la conquista de sí mismo implica la constitución del sujeto desde la aprehensión de la realidad que se le impone y que se actualiza ratificando su realidad. De ahí que se pueda vincular desde el ejercicio ascético al hombre en cuanto realidad con la verdad.

De manera global, Foucault va a decir que la *ascesis* es el saber del sujeto, cuya actividad es el ejercicio de sí sobre sí mismo⁷², es una práctica de la verdad, de estar ligado en tanto que sujeto a la verdad. Y esta verdad se expresa por medio de la *parresia*, porque es la objetivación⁷³ del sujeto con el saber, con la realidad.

Y es que el sujeto se conoce en cuanto que aprehende la realidad, puesto que, dentro de la actualidad común, se sabe realidad porque está aprehendiendo las cosas reales, y este conjunto de cosas reales en cuanto son actualizables están

⁷⁰ *Autós* es el modo de realidad distinto del tener notas en propio, y a este nuevo modo de realidad se le denomina vida. Óp. Cit. Inteligencia Sentiente. p.211.

⁷¹ *Ascesis* (en griego *ασκήσις*) es la sustantivación del verbo griego *άσκειω* que significa 'ejecutar', 'poner en práctica' 'trabajar artísticamente' 'ejercitarse atléticamente'. *Vox griego*

⁷² Refiriéndose a la actividad que implica la conversión de sí mismo. Foucault, Michel, *Hermeneútica del sujeto, Fondo de Cultura económica, México D. F., 2002, p.301.*

⁷³ Como se había mencionado antes, la distancia, entre sujeto y objeto se fundamenta en la actualidad común que se da en la inteligencia sentiente.

abiertas al mundo. La *parresia* en este caso es la ratificación del sujeto en cuanto verdad real por medio de la afirmación, dado que la realidad se le impone.

Por esta razón, la ascesis debe ser entendida aquí como la constitución de sí mismo por medio del estrechamiento de lazos consigo mismo mediante el ejercicio y la superación de pruebas, como el atleta. Esta es una manera de dirigirse en la realidad, para que el sujeto se constituya como tal desde la verdad real. Esta es la transfiguración, la plenitud de esta relación consigo mismo⁷⁴.

Aquí es pertinente mostrar la relación existente entre la transcendentalidad de lo real y la transfiguración, porque, por una parte, la transcendentalidad es un estar en la aprehensión de realidad, lo que hace que el hombre se aprehenda como realidad aprehendiendo las cosas reales y, por otra parte, la transfiguración del sujeto por medio de la ascesis, ya que se da por medio de la constitución de sí mismo y se consigue la conquista de sí. Y esta conquista de sí implica la aprehensión del hombre como realidad, donde el hombre es realidad porque se pertenece, es «de suyo».

Igualmente, se puede decir que en la medida en que la realidad se impone y las cosas reales están conexas entre sí por la aprehensión «de suyo», el carácter de realidad toma el carácter de la fuerza de las cosas, en otras palabras, la fuerza con la que la realidad se impone⁷⁵, con la respectividad⁷⁶ en las cosas reales, es respectividad expresada como transcendentalidad.

En este punto se puede hablar de las maneras en las que se manifiesta la transcendentalidad de la fuerza de imposición, dado que por ella algo acontece por la fuerza de las cosas. En torno a ella se han tejido nociones como la idea del

⁷⁴ Michel Foucault hace la distinción entre lo que tradicionalmente se entiende por *askesis*, esto es, la renunciación a sí mismo y la *askesis* en la Antigüedad como la actividad en la que se da la transfiguración que es la felicidad que se conquista consigo mismo. Óp. Cit. *Hermenéutica del sujeto*. p.306.

⁷⁵ Zubiri aclara que cuando habla de fuerza no se refiere a la fuerza como se entiende en la física, sino a la forzosidad, a la fuerza de imposición contenida en la impresión de realidad. Óp. Cit. *Inteligencia sentiente*, p 197.

⁷⁶ La cosa al ser real, está desde sí misma abierta a otras cosas reales, por ello es posible la conexión con otras cosas reales. *Ibíd.* p.197

destino⁷⁷. De ahí que sea posible enlazarlo con la ascesis en la medida en que el sujeto se descubre como realidad por la forzosidad de la realidad, y por esta razón se vincula a la verdad. Si bien es cierto que podría interpretarse como una contradicción el hecho de que la ascesis tenga como objetivo la transfiguración del sujeto por medio del ejercicio de sí para las pruebas de la vida, lo que está en sí, digámoslo en un término un poco impropio, destinado⁷⁸, es la manera en la que el sujeto se va a adentrar y a trascender en la realidad que se le impone.

Empero, si bien es cierto que la noción de destino se entiende desde la antigüedad como la determinación de las cosas por un poder trascendente, por ejemplo, la Moira o como la razón que lo rige todo, como lo plantearon Anaxágoras y después, los estoicos, no impide el hecho de hablar de trascendentalidad en términos de la aprehensión de realidad, dado que, la noción de destino en este caso, parte de la fuerza de la realidad que se impone en cuanto es trascendente y respectiva en las cosas reales, y por ello, la ascesis como práctica de sí mismo está sujeta a la elección⁷⁹.

Por ello la ascesis en cuanto vínculo del sujeto con la verdad destina al hombre a adentrarse en su propia realidad y a constituirse como verdad, por tanto, la actualidad común de la inteligencia sentiente (conciencia) es el ejercicio con el cual se logra la conquista de uno mismo por medio de la *parresia*⁸⁰, del discurso

⁷⁷ Zubiri cita las problemáticas que se han tratado en torno a la noción de destino v.gr, la *Moira* en la tragedia griega, la naturaleza como momento intrínseco de la fuerza de realidad, y finalmente, la noción de ley en la ciencia moderna. *Ibíd.* p.197.

⁷⁸ José Ferrater Mora expone en el *Diccionario filosófico* dos posiciones sobre lo que es el destino, por una parte, es la determinación de todos los acontecimientos por un poder trascendente, y, por otra parte, lo que está destinado a un ser por su naturaleza. El primero se asocia con la fatalidad y el segundo con la razón de ser de un ente y por ello se puede hablar del destino del hombre. Asimismo, sugiere no confundirla con el determinismo, dado que se remite a la causalidad fenoménica, mientras que el destino tiene que ver más con la causalidad que es inasible a los hombres, la trascendencia. *Ferrater Mora, José. Diccionario filosófico. 1964.* p. 340.

⁷⁹ Elección real, la entiende Zubiri como la determinación intelectual de una respuesta en la realidad y según la realidad, fundada en la hiperformalización. *Óp. Cit. Inteligencia sentiente, p.72*

⁸⁰ La *parresia*, en este caso, la entiende Foucault como la cualidad moral (actitud, ethos) y al procedimiento técnico indispensable para transmitir el discurso verdadero a todo el que necesite de él para constituirse como sujeto de verdad y no literalmente a su etimología, en la que significa 'decirlo todo', porque la *parresia* lo dice todo, pero en términos de la franqueza, de la *libertad*, de la

del sujeto ligado a la verdad, en términos de realidad, en la que no se excluye el logos, porque este es un modo ulterior⁸¹ de aprehensión de realidad. Ahora bien, la verdad real tiene como condición de posibilidad ante todo la conciencia, dado que a partir de la conciencia es posible no solo constituirse a sí mismo como realidad, sino acceder a la verdad real de las cosas, por cuanto las cosas reales tienen un carácter en propio, y asimismo una verdad real que les pertenece.

6.7. La empatía es la condición para que el sujeto se constituya como realidad a través del mundo

Empatía como saber del mundo. Como se mencionaba anteriormente, la conciencia en cuanto actualidad común es ante todo una *noergia*, es decir, es un modo de quedar en la aprehensión sentiente. Considerarlo hace posible trazar el viraje del concepto de empatía a partir de la transición de la conciencia intencional a lo que contiene la estructura noético- noemática, a saber, la actualidad común de lo real. Por esta razón, la forma en la que se concibe la empatía puede verse desde la perspectiva de la conciencia en términos de la actualidad común.

Como primera medida, hay que revisar nuevamente la definición de empatía a partir de la conciencia intencional, porque con ella es posible dar el segundo viraje a la descripción de la experiencia empática, ya que la aprehensión de la vivencia ajena en la propia conciencia ya no tiene carácter intencional, sino carácter real, en tanto lo real es fundante de toda aprehensión, por ser «en propio», «de suyo». En efecto, este carácter de lo real en la aprehensión está presente no solo en las

apertura para decir las cosas como y cuando se crea necesario. *Óp. Cit. Hermenéutica del sujeto., p.354.*

⁸¹ La ulterioridad la define Zubiri como inteleción lo que eso real es en realidad, en otras palabras, lo que algo es «en realidad» es enriquecimiento de lo que algo es «como realidad». *Logos* en este caso es un modo ulterior de intelección sentiente porque la afirmación y la aprehensión de realidad constituyen una unidad y no debe entenderse meramente como una proposición o un juicio, porque *no reposa sobre sí mismo.* *Óp. Cit. Inteligencia sentiente p. 276.*

cosas reales, sino en las realidades personales, en las que el contenido de las conciencias ajenas se aprehende como real.

Así que en primera instancia, la propia realidad personal se funda en la actualidad común que es impresiva, pues se conoce como realidad porque está aprehendiendo como realidad la conciencia ajena. En otras palabras, la realidad personal ajena actualiza la propia realidad, porque para que el sentiente humano se constituye como realidad, ya que aprehende la realidad como estando en sí mismo.

Ahora bien, el asunto que hay que tratar en este punto tiene que ver con la aprehensión de cosas reales en la experiencia empática, dado que, como se había mencionado antes, la experiencia empática parte de la conciencia intencional y tiene como *conditio sine qua non* para darse como tal el individuo psicofísico y las personas espirituales. Esta delimitación que hace Edith Stein⁸² es clave, puesto que para ella la conciencia intencional tiene dos caras, a saber, la primera, en la que se encuentra la estructura del individuo psicofísico y espiritual donde a partir del espíritu como correlato del mundo de objetos está presente la empatía como aprehensión de la vivencia ajena, y por lo tanto la constitución del darse ajeno. La segunda, en la que se da la reducción eidética en cuyo contenido noético-noemático está la aprehensión de los objetos externos.

Empero, como se ha sostenido enérgicamente, la conciencia no tiene un contenido primariamente intencional, sino físico, real. Por lo tanto, la actualidad común es lo constitutivo de la conciencia, en cuanto aprehende las cosas reales como «de suyo» no solo la propia se actualiza a través de las realidades ajenas y se sumerge en la realidad allende, sino que la realidad propia se actualiza en las cosas reales que constituyen el mundo.

⁸² De hecho, la filósofa señala que la condición de posibilidad para que se dé la constitución del darse ajeno es por medio del cuerpo vivo y del espíritu porque la vivencia en este caso es lo fundante de los actos de empatía. Cfr. Stein Edith. *Sobre el concepto de la empatía*. Editorial Trotta, Madrid. 2004.

En este punto cabe decir que la empatía como aprehensión de la conciencia ajena no solo constituye la constitución del otro en cuanto realidad, sino que es primordial para constituirse a sí mismo como realidad, porque como ya se ha dicho, la conciencia en términos de actualidad común, muestra que el sujeto solo se puede constituir como realidad y sabe que es realidad porque aprehende al otro, porque el otro actualiza el acto de conciencia del sujeto, y asimismo el sujeto actualiza en su aprehensión al otro.

Por ello, la empatía también es posible mostrarla no solo como la aprehensión de la realidad de otro sentiente, sino como la aprehensión de cosas reales como «de suyo», dado que la cosa real actualiza la intelección porque es «de suyo», amén de que la cosa real no es algo distinto del sentiente mismo; porque las cosas reales no sólo son las demás cosas reales, sino que es también el sentiente mismo como realidad⁸³. Pienso en lo que decía el Principito sobre la pertenencia, ya que él afirmaba que uno solo era dueño de las cosas si uno les era útil, como el caso de la flor que él regaba para que ella se mantuviera viva, porque el Principito era responsable de ella, de que el cordero que le había dibujado el piloto no se la comiera⁸⁴.

Así, a partir del acto de conciencia es posible la corrección de la vivencia, por precisamente porque las vivencias reales no se reducen a la representación, dado que el carácter de lo real es «de suyo», por ello se aprehenden directamente. Sin embargo, hay que entender esta corrección de la vivencia de la que habla Edith Stein como un modo ulterior de la aprehensión de realidad puesto que esta

⁸³ En efecto, la desintegración dada en la actualidad en la que se funda el sujeto y el objeto hace pensar que la cosa real está separada del sujeto, sin embargo no se puede obviar el hecho de que el distanciamiento que supone la aprehensión como de suyo es un modo de estar en las cosas y en sí mismo en cuanto realidad. Óp. Cit. *Inteligencia sentiente*, p. 273.

⁸⁴ Respuesta del Principito al hombre de negocios que cree que las estrellas son suyas porque las cuenta y guarda los papeles en donde lleva sus cuentas en un cajón bajo llave «Yo- dijo aún- poseo una flor que riego todos los días. Poseo tres volcanes que deshollino todas las semanas. Pues deshollino también el que está extinguido. No se sabe nunca. Es útil para mis volcanes y para mi flor que yo las posea. Pero tú no eres útil a las estrellas». Saint- Exupéry , Antoine . *El principito*. Alianza Editorial. Madrid, 2000. p.60

corrección de la vivencia implica la realización de un discurso sobre lo real, en otras palabras, hay discurso veraz sobre la vivencia, *parresia*.

Por consiguiente, se puede decir que la empatía en términos del acto de conciencia como actualidad común no solo hace posible la ascesis en cuanto el sujeto se constituye a sí mismo por medio de los demás sujetos, sino que a partir de ella el sujeto trasciende en la realidad allende, constituye el mundo de objetos, se sabe realidad porque está en la cosa real como realidad, sin pasar por alto que por esta razón el sujeto no es algo distinto de las cosas que aprehende, porque el sujeto al adentrarse en la realidad, se adentra en sí mismo, hace un acto de conciencia con y en las cosas reales.

Por lo tanto, la ascesis es el horizonte de la empatía dado que en primer lugar, la conciencia es el fundamento de la constitución de sí mismo, y esa constitución de sí mismo se logra a través de las cosas reales. En segundo lugar, el entrar en sí mismo implica ya sentir las cosas reales a partir de la propia realidad. De este modo, la actualidad común, como se ha mencionado, es el fundamento de la conciencia toda vez que las cosas reales se le presentan al sentiente ante todo, físicamente, antes que intencionalmente, es decir, está como real antes de estar como unidad noético-noématica. Por esta razón, la cosa real es actualizante en la intelección, puesto que la cosa real está actualizando la intelección porque el sentiente está inteliendo la cosa como «de suyo».

El carácter físico de las cosas reales determina la actualidad común de la cosa, y por ello, es posible adentrarse en la propia realidad y asimismo, en la realidad de la cosa real. De suerte que con las conciencias ocurre lo mismo porque, como ya se había mencionado antes, el «con» de la actualidad común es impresivo. El sentiente humano sabe que es real y que está aprehendiéndose a sí mismo porque está aprehendiendo la vivencia de la otra conciencia como real.

Por lo tanto, el carácter de la conciencia antes de ser intencional es impresivo y esto hace posible que las cosas reales no solo se remitan a un darse cuenta de algo, sino que tenga un carácter propio con el que se les aprehende, ya que en la medida en la que las cosas reales se aprehendan como de suyo, hace que el sujeto como sentiente forme parte del conjunto de cosas reales denominado realidad porque con su sentir ya está instalado en la realidad y por ello se envuelva en ella.

Ahora bien, es menester mostrar lo que postula Edith Stein en cuanto a la aprehensión de la vivencia del otro, dado que ella lo concibe desde el carácter intencional de la conciencia, en otras palabras, en un darse cuenta del otro⁸⁵. Y a partir de este carácter intencional de la vivencia empática ella construye la concepción del individuo psicofísico porque partir de él muestra qué camino se debe seguir para responder la pregunta fundamental sobre el problema de la empatía, a saber, la pregunta sobre cómo se constituyen en la conciencia los actos de empatía.

Por esta razón, ella se remite a aplicar el método fenomenológico para describir la esencia de los actos de empatía, que, como ya se ha mencionado, es esencialmente la aprehensión no originaria en la conciencia propia de la vivencia originaria de una conciencia ajena y por ello se distingue de otras vivencias que se experimentan de manera no originaria como el recuerdo, la fantasía y la espera, dado que todas estas vivencias se presentifican pero no por eso son vivencias *hic et nunc*. El ejemplo con el que ella lo ilustra muestra como el recuerdo de una alegría pasada, porque se hace presente en el ahora. Lo que tiene en común el recuerdo, la fantasía y la espera consiste en la mismidad de la conciencia que la vivencia⁸⁶.

⁸⁵ *Ibíd.* p. 56

⁸⁶ Ella quiere mostrar de qué manera la originariedad de una vivencia es viable para el concepto de empatía que ella plantea, y por esta razón se remite a vivencias no originarias en cuanto temporalidad, pero en las que hay mismidad en la conciencia porque en ella se presentifican. *Ibíd.*, p.24.

En el caso de la empatía, no ocurre lo mismo porque como primera medida, la empatía es una vivencia presente y por ello es originaria, pero no es originaria en cuanto a su contenido. No es originaria en cuanto su contenido porque el objeto⁸⁷de la aprehensión deja de ser un objeto propiamente dicho y se transfiere a la conciencia que aprehende la vivencia de la conciencia ajena, o, es decir, se pone en su lugar. Y una vez ejecutado el acto empático, se le hace frente a la vivencia ajena que se hace presente nuevamente como objeto.

En otras palabras -siguiendo a Edith Stein, la empatía primariamente consiste en una participación interior en las vivencias ajenas, y por ello, la conciencia propia cabe en el lugar de la conciencia ajena. Sin embargo, ella dice que si bien es cierto que ese cogito -ella lo entiende como el acto en el que el yo vive y se dirige al objeto- se puede transferir hacia el objeto de la vivencia, no son uno, sino que, como ya se había dicho antes, la vivencia originaria en el sujeto empatizado no comparte mismidad con la conciencia que empatiza, son fenómenos correlativos al acto experiencial de la empatía.

El acto empático es ante todo, reflexión, entendiendo la reflexión en este caso como la aprehensión de vivencias. Y esta aprehensión de vivencias se da absolutamente, esto es, sin representación, porque al aprehender la vivencia ajena, el sujeto se transfiere al objeto y por ello, se aprehende la vivencia como tal. El siguiente punto por tratar versa sobre el sujeto en el que se da el acto empático.

Para ello, Stein plantea como sujeto empático el individuo psicofísico y la persona espiritual ya que, por un lado, a partir del individuo psicofísico se desprenden dos constitutivos que lo componen: el cuerpo vivo, y dicha concepción del cuerpo vivo

⁸⁷ En este caso, entiéndase el objeto como la conciencia ajena que contiene una vivencia y es susceptible de ser aprehendida por una conciencia aprehensora, ella pone el siguiente ejemplo: «Cuando aparece ante mí de golpe, está ante mí como objeto (v.gr., la tristeza que “leo en la cara” a otros); pero en tanto que voy tras las tendencias implícitas (intento traerme más claramente de qué humor se encuentra el otro), ella ya no es objeto en sentido propio, sino que ella me ha transferido hacia dentro de sí.; ya no estoy vuelto hacia ella sino vuelto en ella hacia su objeto. Estoy cabe su sujeto, en su lugar». *Ibíd.*, p. 26

implica inmediatamente que exista un alma en la medida en que el alma no es una corriente uniforme de conciencia, sino que en las vivencias se da algo subyacente que se manifiesta y manifiesta en ella sus propiedades como su «portador». Ella enumera algunas de estas propiedades, v.gr. la agudeza de los sentidos, la fuerza o debilidad de la voluntad, la pasionalidad del carácter, etc. Estos elementos son peculiaridades individuales y constituyen un paralelo con las vivencias⁸⁸. Entre ellas también – dice la autora-, se encuentra la causalidad y la mutabilidad. Por esta razón la unidad psíquica es el alma del sentiente cuando las vivencias en las que se manifiesta son las vivencias de sentiente⁸⁹.

Igualmente, ella sostiene que el cuerpo vivo no puede constituirse de ninguna manera desde la percepción externa, sino que hay algo que hace que el cuerpo vivo le pertenezca al alma, a saber, una corporalidad propia de la que se sabe por medio de la sensación⁹⁰. En este punto, aclara que el cuerpo vivo percibido externamente y el que se percibe corporalmente es el mismo⁹¹ y por ello, el punto de partida para toda sensación es el cuerpo vivo, con respecto del cuerpo vivo como campo de sensación es el punto cero en cuanto punto de orientación porque posee partes móviles y sus expresiones, que son la repercusión de los sentimientos y de la voluntad le pertenecen⁹².

La percepción corporal se da por una parte, a partir de la sensación que se produce en el receptor o receptores que aprehenden la cosa y del propio receptor, y por otra parte, la percepción externa, que es análoga a la percepción corporal, tienen que ver con la percepción de las características de un contenido dado⁹³.

⁸⁸ El alma para Edith Stein es lo que subyace a las vivencias del portador, y esto se manifiesta en las propiedades ya enumeradas en el párrafo. *Ibid.*, p.58

⁸⁹ Y estas vivencias están en el yo puro, y este yo puro es el sujeto en el que están contenidas las vivencias. *Ibid.* pp. 56-58.

⁹⁰ *Ibid.*, p.60.

⁹¹ *Ibid.*, p.62

⁹² *Ibid.*, p.75.

⁹³ Ella pone como ejemplo una mesa que se está percibiendo por medio del tacto y de la vista de dos formas análogas: la primera tiene que ver con la percepción del receptor, en este caso el tacto

« La reflexión es un momento esencial del acto empático ya que permite lograr la transferencia de la vivencia del uno al otro».

El cuerpo vivo como percepción corporal se puede equiparar fácilmente con el sentido de la cenestesia, en cuanto que la cenestesia es la aprehensión visceral del cuerpo, del «de suyo» de la estructura anatómica que es el cuerpo. Y no solo eso, sino que la cenestesia en cuanto el sentiente se aprehende como estando en sí, en la intimidad de su propia realidad, se aprehende la realidad del sentiente como tal, con todas sus estructuras que determinan sus sentires.

La diferencia entre la concepción del acto reflexivo que plantea Edith Stein, como aprehensión de vivencias, y la de Xavier Zubiri, que se remite a la cenestesia como el aprehender lo real como estando en sí, parte de la intencionalidad, dado que en el primer caso, Edith Stein se ciñe al contenido intencional de la conciencia, mientras que Zubiri fundamenta la conciencia en el carácter impresivo de la actualidad común de lo real, con lo cual, se muestra la intencionalidad como un modo ulterior de actualidad.

Así, la índole de la empatía como acto reflexivo tiene cabida si y solo si se replantea la transferencia que se da del sujeto empático al objeto empatizado, puesto que la transferencia implica el carácter intencional de la conciencia y por tanto de la experiencia, lo cual a todas luces no se puede admitir, dado que, como ya se ha mencionado, el carácter de la conciencia es primariamente impresivo, y este carácter impresivo de lo real es el recipiente del darse cuenta de algo. Por tanto, más que una transferencia al objeto, es actualidad común.

Además, queda por resolver la cuestión de la originariedad contenida en la empatía, porque la originariedad del sujeto ajeno es primordial para entender la

y la vista, en cuanto ve la mano, sino que la mano es percibida como sentiente, y se ven los campos de sensación de la mano, además de tener una «imagen» de la parte correspondiente del cuerpo vivo. De manera análoga, la percepción externa se ve y se toca la dureza de la mesa. *Ibíd.*, p.62

experiencia de la empatía; ya que la vivencia ajena que se hace presente en la conciencia empática es originaria en cuanto su aprehensión es *hic et nunc*, aparte de que es fundamentalmente una aprehensión «de suyo» en cuanto se reconoce que la conciencia ajena es anterior a la aprehensión, es decir, tiene un carácter propio independientemente de la aprehensión, por lo que el carácter de la originariedad es igualmente impresivo.

Así, se puede hablar conciencia en términos de actualidad común, dado que lo constitutivo de la conciencia es que el hombre se sabe realidad porque está en la cosa real, no es que se transfiera como tal al objeto empatizado, sino que está en el objeto por medio de la aprehensión «de suyo». Y esto es lo que constituye fundamentalmente al sujeto en cuanto realidad, como primera medida sintiéndose a sí mismo como realidad y, se siente a sí mismo como realidad porque se aprehende a sí mismo, y es realidad porque aprehende la cosa real.

En cuanto a la perspectiva bioética, se hace patente la integración de la epistemología y la ética dada la importancia de hacer una reconstrucción de una concepción ética a partir del acto de la inteligencia humana y sus matices porque la vida humana se concibe a partir del saber del mundo y del saber de sí mismo, para que anclado en la realidad, el sujeto adquiriera un compromiso con su entorno dado que él mismo es realidad y por ello es responsable de él.

7. Consideraciones: reflexiones que aportan en la reconstrucción de una concepción ética

Dicho esto, estableciendo la conciencia como el punto de partida para la construcción de la realidad a partir de la aprehensión, es menester mostrar algunas reflexiones en torno, en primera medida al acto intelectual, y partir del acto intelectual, mostrar que la epistemología en cuanto el método por medio del cual se conocen las cosas del mundo no está separado de la ética ya que el conocimiento de las cosas del mundo y el conocimiento práctico que es la ética parte de la conciencia, de un estar en sí para estar en las cosas reales por medio de la aprehensión.

En otras palabras, sentirse parte de la realidad porque hay aprehensión de realidad y esta pertenencia viene por un lado porque el sujeto entra en su propio sentir a través de la realidad y por otro lado, se aprehenden las cosas reales porque el sujeto siente y por ello se compromete con la realidad

Una vez hecha la disertación en torno a la aprehensión de la realidad, verdad real y empatía, este apartado presenta siete tesis como aportes a la reconstrucción de una concepción ética a partir del análisis del acto de la intelección sentiente que propone Xavier Zubiri, puesto que por una parte, la intelección sentiente es el fundamento de la conciencia en cuanto lo real se actualiza en la conciencia, Esto le permite al sujeto como primera medida entrar en sí mismo por medio de su acto aprehensivo, y por otra parte, que las cosas reales se actualicen en el sentiente. Finaliza con una apuesta con el fin de afianzar esta reconstrucción de una concepción ética

7.1 ¿Inteligencia sentiente es lo mismo que inteligencia sensible?

La impresión de realidad tiene una estructura intrínseca dada su constitución interna de los momentos del sentir y del inteligir, y a partir de esta concepción de realidad es posible hablar de la inteligencia sentiente, acto que surge a partir de la aprehensión de realidad.

Este planteamiento de Zubiri se contrapone a la idea tradicional de inteligencia⁹⁴ en virtud de que en esta idea el momento sensitivo y el momento intelectual devinieron en facultades separadas. La primera inquietud que surge tiene que ver con que inteligir y sentir no son lo mismo, pero ¿se oponen? La tradición filosófica afirma que están opuestas.

Cuando Kant planteó en la analítica trascendental la síntesis entre sensibilidad y razón, habló siempre en términos de unificación, pero, en efecto, cuando se habla de unificación se está asumiendo de antemano la separación estructural entre el sentir y el inteligir; esto implica que se niegue de antemano que son momentos constitutivos de una misma estructura formal. Además, no hay claridad conceptual formal del acto de sentir ni del acto de inteligir, por lo que la presunta oposición se desvanece.

Así, hay que remitirse a conceptualizar formalmente qué es sentir y qué es inteligir. Como se mencionaba antes, sentir es la aprehensión de algo en términos de la impresión. Pero sentir puede entenderse como *puro sentir*. En efecto, en la estructura formal del puro sentir cabe esta definición primera, pero la formalidad de lo aprehendido impresivamente es estímulo.

Por lo que, el sentir no es sinónimo del puro sentir, sino que el puro sentir es un modo de sentir. Su diferencia esencial versa sobre la formalidad con la que queda el contenido; es decir, la formalidad del puro sentir va a ser en términos de la estimulidad, mientras que la formalidad del sentir va a quedar en términos de

⁹⁴ El comentario que hace Aristóteles en el primer libro de la Metafísica

realidad, de algo en propio. De este modo se puede decir que el *puro sentir* y el inteligir son dos modos de aprehensión sensible y, por lo tanto, están inscritos en el sentir.

Esta es la oposición esencial, puro sentir (estimulidad) e inteligir (realidad). La confusión conceptual entre sentir y puro sentir abocó a la tradición filosófica a pensar que el sentir y el inteligir están en oposición cuando, como se mencionaba antes, son momentos de un mismo acto, la impresión de realidad⁹⁵. Por esta razón, sentir e inteligir no se pueden separar, ya que, al separar el inteligir del sentir, lo que queda es el puro sentir, esto es, en términos de la estimulidad. Hay que recordar que lo que constituye lo propio del inteligir es lo real.

Ahora bien ¿en qué consiste esta unidad? Lo primero que se puede decir es que no es una síntesis, dado que se seguiría asumiendo una separación estructural entre sentir e inteligir, sino que el sentir y el inteligir ya entrañan una unidad estructural, porque el sentir siente la realidad y la inteligencia intelige lo real en términos de la impresión⁹⁶.

En este punto hay que aclarar que inteligencia sensible⁹⁷ e inteligencia sentiente no son idénticas. La diferencia radical entre ellas versa en que la inteligencia sensible contiene dos actos, a saber, la intelección y el sentir, en el que lo sentido va a ser dado a la inteligencia, por lo que el objeto primario de la intelección es lo sensible.

En cambio, en la inteligencia sentiente hay un acto unitario en cuya estructura reposan dos momentos de él: el sentir y el inteligir, dados ambos en términos de la impresión de realidad. Entonces el sentir, como se ha dicho antes, aprehende

⁹⁵ Zubiri dice que en la impresión de realidad el sentir y el inteligir son dos momentos de ella porque, la impresión de realidad en cuanto impresión es sentir, pero la impresión de realidad en cuanto realidad es inteligir. Óp. Cit. *Inteligencia sentiente*, p.80.

⁹⁶ *Ibíd.*, p. 81.

⁹⁷ Esta idea ha sido asumida y ampliamente difundida por la filosofía clásica, en la que el objeto está dado a la sensibilidad, y la manera de inteligir el objeto dado por los sentidos es por medio del juicio, por lo que se asume que la intelección es declarar sobre lo que la cosa es, y esto tuvo como consecuencia la logificación de la inteligencia, porque se reduce a un logos predicativo. *Ibíd.*, p. 87.

impresivamente la realidad y el inteligir entiende lo real «en» la impresión, lo que muestra en este caso que el momento de la intelección está presente estructuralmente dentro de la impresión de realidad. Por lo que el hombre va a aprehender el calor como algo «en propio», por lo que el calor es calor real.

Por otra parte, la intelección sentiente asume que el inteligir es un modo de sentir lo real, dado que, como se había dicho antes, la intelección entiende lo sentido como real en la impresión. Este «en» denota que hay una estructura en la que el sentir y el inteligir están incluidos en ella y codeterminan el acto de la inteligencia sentiente en la medida en que el sentir en términos de la impresión y el inteligir en términos de lo real constituyen la impresión de realidad como acto, como hecho.

De esta forma, a poyada en el autor, hay que decir que un objeto no está dado a la inteligencia sino en la inteligencia, por lo que el sentir es un modo de inteligir y es a su vez, un modo de sentir. La inteligencia sentiente es la impresión de realidad, y esta constituye el inteligir y tiene un objeto formal propio: la realidad, en oposición con la inteligencia de lo sensible o concipiente, cuyo objeto formal y primario es lo sensible del que se dice y a partir del juicio se conceptúa sobre lo que la cosa es. Apartarse de esta dualidad subyacente en la inteligencia concipiente no es apartarse del concepto, dado que, como dice Zubiri, el concepto es una función inexorable de la inteligencia, la cuestión es que el concepto deb ser entendido en términos de los modos de sentir intelectivamente la realidad en la inteligencia, de ahí que se concluya que la unidad estructural de la impresión de realidad sea en concreto intelección sentiente.

En efecto, la intelección sentiente en su unidad es una facultad y no como lo asumió el dualismo, que planteó el inteligir y el sentir como facultades opuestas y por ello, los conceptuó como facultades. La conceptualización que Zubiri va a ser de la inteligencia sentiente tiene dos fines: el primero tiene que ver con lo que es la inteligencia sentiente como facultad, y el segundo, que es esta facultad dentro de las estructuras de la realidad.

La inteligencia sentiente como facultad se expresa en primera medida que el hombre puede inteligir y sentir. «Poder» en este caso, es lo que expresa el vocablo griego *dynamis*⁹⁸, pero tiene muchos matices, por lo que se va a delimitar.

Zubiri dice que, por una parte, Desde Aristóteles⁹⁹, *dynamis* significa potencia, algo sobre lo cual puede recibir actuaciones del actuante o actuar sobre el mismo, pero en cuanto es distinto de su actuación. Por otra parte, los latinos convirtieron la palabra *dynamis* por *potentia seu facultas*¹⁰⁰, que se traduce como potencia o facultad.

Pero Zubiri no acepta esta equivalencia dado que no todas las potencias están facultadas para realizar actos. En otras palabras, no todas las potencias son facultades, porque, en los casos en que las potencias no ejecutan actos por si mismas tienen la necesidad de estar unidas estructuralmente a otra para poder realizar un acto. Y solo de esta manera pueden actuar. Por consiguiente, es una facultad y esta facultad en cuanto unidad de dos potencias, realiza un solo acto.

Actúan solo en unidad estructural, dado que por sí misma no están facultadas para actuar de manera unitaria, y por esta razón, codeterminan el acto de la intelección sentiente. Por lo que el acto real está en la codeterminación de sus potencias. Y estas dos potencias constituyen los dos momentos del acto real, id. est, de la inteligencia sentiente.

Por esta razón, la inteligencia sentiente es una facultad, porque contiene dos potencias, que son esencialmente distintas, a saber, la potencia de inteligir y la

⁹⁸ Etimológicamente, *dynamis* o *δύναμις*, es la sustantivación del verbo *δύναμαι* que se traduce como 'poder', 'ser capaz', 'facultad', 'tener fuerza'. *Vox griego*.

⁹⁹ La cita textual en la que Aristóteles delimita el concepto de potencia con relación al acto: «En cuanto a las potencias relativas a la misma especie, son todas principios y se denominan así por relación a una potencia primera, la cual se define como el principio del cambio producido en otra cosa o en la misma en otra». Óp. Cit. *Metafísica*, p.271.

¹⁰⁰ José Ferrater Mora muestra en su Diccionario filosófico las acepciones que ha tenido el concepto de potencia y en este caso se remite a la concepción medieval porque que se vuelve un sinónimo de facultad puesto que se asume que las potencias son actos, porque asimismo se asume que existe un acto puro que es infinito y único –acepción proveniente de la filosofía de Parménides- y este acto puro en cuanto existencia diluye por completo la distinción entre acto y potencia. Óp. Cit. Diccionario filosófico

potencia de sentir lo real. Hay que aclarar que la potencia intelectual como tal no está facultada por sí misma para producir un acto de intelección sentiente ya que no puede hacerlo sin la potencia del sentir y recíprocamente. Es esencial y estructuralmente una facultad compuesta de dos potencias, que se codeterminan y hacen posible el acto de intelección sentiente.

Igualmente, se puede decir que la intelección sentiente es facultad de las estructuras que constituyen la realidad humana, por tanto, es un momento que constituye estructuralmente la realidad humana. Por esta razón, la inteligencia sentiente es una facultad, porque contiene dos potencias, que son esencialmente distintas, a saber, la potencia de inteligir y la potencia de sentir lo real. Hay que aclarar que la potencia intelectual como tal no está facultada por sí misma para producir un acto de intelección sentiente ya que no puede hacerlo sin la potencia del sentir y recíprocamente. Es esencial y estructuralmente una facultad compuesta de dos potencias, que se codeterminan y hacen posible el acto de intelección sentiente.

De esta manera se puede decir que la inteligencia sentiente en cuanto está constituida por dos potencias, a saber, la potencia del sentir y la potencia del inteligir, es el primer viraje para hacer una reconstrucción de una concepción ética desde la realidad, es decir, desde la constitución misma del sujeto como realidad, dado que la primera dificultad para articular el conocimiento del mundo y el conocimiento práctico es precisamente que se piensa en la realidad a partir de una correspondencia lógica entre la cosa y lo que se dice de ella, y no desde el acto mismo de la aprehensión de realidad, en el que el sujeto entra en sí mismo y por ello sabe que él es una realidad en la realidad, y por ello tiene conciencia.

7.2 Conciencia no es lo mismo que «darse cuenta de»

La conciencia es, en efecto, la co- actualidad intelectual de la intelección en su propia intelección, y es la que permite al humano constituirse como realidad en

aprehensión de realidad. No es lo mismo que intelección, pero toda intelección es consciente dada la co-actualidad de la intelección, empero esta intelección es sentiente, en otras palabras, la realidad se integra en la impresión. Por esta razón, la conciencia es formalmente sentiente.

La filosofía moderna al partir de la concepción de «conciencia-de» cometió dos errores fundamentales: el primero tiene que ver con la identificación entre conciencia y conciencia de, sin embargo, la conciencia es conciencia y solo por medio de la «conciencia-en» se constituye la «conciencia de». Otro error versa sobre el equiparamiento entre intelección y conciencia, afirmación con la que se asumiría que la intelección es un «darse cuenta de», y esto es falso porque hay conciencia si y solo si hay actualidad común, es decir, si se aprehende sentiente mente algo como real, hay conciencia porque el sujeto entra en sí mismo al sentir las cosas reales.

He aquí el primer paso para evidenciar las implicaciones de este viraje que da Zubiri a la filosofía primera, porque al darse una definición formal de la inteligencia a partir de la aprehensión de realidad derrumba cualquier atisbo de dualizar los procesos del saber en cuanto que el saber y la realidad son inseparables, se codeterminan, son dos caras de una misma moneda, amén de proponer la superación del dualismo metafísico por medio del concepto de inteligencia sentiente, ya que a partir de él sienta sus bases para demostrar que la intelección sentiente en cuanto actualización de lo inteligido, es por una parte, el decreto de la disolución del concepto de realidad formulado a partir de la metafísica en el que está inscrita la dualidad ser y ente, dado que la actualización de lo inteligido en la intelección¹⁰¹ funda la conceptualización de lo que ha sido llamado de manera imprecisa sujeto y objeto y no al revés; por otra parte, la fundamentación de la verdad desde el saber de la realidad, en otras palabras, la unidad existente entre

¹⁰¹ Zubiri dice que, en cuanto actualidad de lo inteligido, la actualidad conduce a un descubrimiento más pleno de lo que suele llamarse tan impropriamente objeto y en cuanto actualidad de la intelección se descubre lo que ha sido llamado tan impropriamente como sujeto. Óp. Cit. Inteligencia sentiente. p.165

la aprehensión de realidad y la verdad, debe entenderse en términos de la inteligencia sentiente y no solamente en términos de juicio o logos, como se ha sostenido a lo largo de la tradición de la filosofía¹⁰².

Por esta razón, se puede afirmar que la aprehensión de realidad en cuanto actualidad es la raíz nutriente de la facultad de la intelección sentiente dado que, como se ha dicho *ad nauseam*, la facultad de la intelección sentiente es primariamente aprehensiva, por lo que la formalidad de realidad en cuanto alteridad en la impresión es la que entiende la realidad como «de suyo», por esta misma razón, la verdad real es primordialmente la presencia de lo real en la intelección y no solo se remite a ser el contenido predicativo de una afirmación.

Por tanto, es la inteligencia sentiente en cuanto aprehensión de realidad fundante del logos y no al revés. Por esta razón no es viable afirmar que la verdad es meramente lógica, es decir, ir en conformidad con las cosas, sino establecer el vínculo inmediato entre la realidad y la verdad, porque la verdad real ante todo pertenece a la cosa real, porque la cosa real tiene un carácter independiente de la aprehensión, un carácter real, «de suyo».

7.3 Hay un vínculo entre parresia y consciencia

Uno de los aspectos fundamentales de la ascesis filosófica –menciona Foucault– tiene que ver con la *paraskeue*, una especie de equipamiento que no se posee por naturaleza para proveer al sujeto para los acontecimientos posibles de la vida. Asimismo, tiene como principio ligar al sujeto con la verdad por medio del discurso veraz, parresia, mas no con la ley, en términos de la evidencia cartesiana¹⁰³, es decir, de la intuición cargada del valor de verdad que llega al pensamiento.

¹⁰² Se remite a la primera formulación formal del juicio, dada por Aristóteles que sostuvo que la verdad está contenida en el juicio porque, ciertamente los juicios son verdaderos o falsos. Óp. Cit. Sobre el concepto de verdad., p. 12.

¹⁰³ Alude a la herencia escolástica que Descartes plasma en su filosofía, porque desde la noción de evidencia (*adaequatio rei et intellectus*) desvincula la ascesis de la verdad, porque basta lo que sea evidente para acceder a la verdad. Cfr. *Dits et Ecrits 4*, p.630 y Foucault Michel, *Hermeneùtica del sujeto*, Fondo de cultura económica, Mèxico D.F. p.p. 15 -16 y 19, 29.

Foucault va a decir al respecto que con la noción de evidencia, la ascesis queda reducida al *gnothi seauton* y deja de lado la *epimeleia heautou*, en otras palabras, la ascesis quedo reducida al darse cuenta del acto de pensar y deja de lado la constitución de sujeto desde la verdad¹⁰⁴. En otras palabras, la modernidad estableció que evidencia es el único camino para acceder a la verdad. Por lo que, la ascesis en cuanto vínculo entre el sujeto y la verdad quedó sepultada por la evidencia.

Ahora bien, hay que observar con detenimiento los aspectos que ya se han mencionado, porque a partir de ellos se puede ver de qué manera se adquieren los discursos de verdad por medio de la práctica y el ejercicio sobre sí mismo, y por ello se da una subjetivación del discurso, en el sentido en que el sujeto se liga a la verdad apropiándose de las cosas que sabe, de los discursos que el sujeto asume como verdaderos¹⁰⁵.

Así, el sujeto se constituye como realidad en cuanto que el carácter de lo real es algo «en propio», «de suyo», y por ende, la ascesis es la condición de posibilidad en la que el sujeto se apropia de los discursos y de su saber y lo vuelve algo «de suyo», y en esta suidad, el sujeto es real en cuanto realidad, y por ello, se pertenece.

Y esta conquista de la pertenencia de sí mismo que emprende el sujeto se da en cuanto el hombre aprehende las cosas y a él mismo, estando en su realidad «distanciadamente»¹⁰⁶. Es en la medida en que el sujeto se ligue a la verdad por medio del discurso, de la *parresia*, se pertenece, se puede apropiarse de sí mismo, y

¹⁰⁴ Recordemos la sentencia délfica de *gnothi seauton* en el sentido socrático de 'ocuparse de sí mismo' y todo acto gnóstico se asigna la soberanía de acceder a la verdad. Ibid., pp. 25-35.

¹⁰⁵ Recordemos que lo que definió Zubiri por persona consiste en la suidad, esto, es en asumirse como realidad en la realidad.

¹⁰⁶ Este distanciamiento no debe entenderse en términos de alejamiento, sino como un modo de estar en las cosas, y está fundado en la hiperformalización y por ello, dice Zubiri que el hombre es el animal del distanciamiento, por ello es posible la aprehensión de realidad, ya que el contenido aprehendido se pertenece, es de «suyo» v.gr. el calor es caliente. *Óp. Cit. Inteligencia sentiente*, p. 70

por qué no decirlo, proveerse de su saber y de los discursos de verdad haciéndolos «de suyo».

Asimismo, se puede decir en este orden de ideas que la parresia en cuanto apropiación del logos en términos de la inteligencia sentiente es un modo de asumir el distanciamiento entre el hombre y su realidad. De suerte que se patentice el hecho de que la parresia en cuanto discurso veraz y real de sí constituya el vínculo entre el sujeto en cuanto conciencia y la realidad.

Es menester ahondar un poco más en la cuestión que planteó Foucault en sus cursos sobre la relación existente entre la parresia en cuanto decir veraz y la práctica del sujeto, dado que es fundamental establecer un vínculo entre el conocimiento de las cosas con la práctica de sí.

La parresia como decir veraz de lo que el sujeto piensa – dice Foucault- es lo que va a establecer el vínculo constitutivo entre en el habla y lo que se dice¹⁰⁷, pero es riesgoso para los interlocutores, puesto que al expresarse una verdad va a inducir una serie de conductas y a establecer un sistema de creencias.

Por esta razón, se puede decir que la parresia más que un oficio¹⁰⁸ es una actitud, un modo de hacer. De esta manera, se puede hablar de la parresia como el logos que se actualiza en la conciencia, puesto que el logos en cuanto unidad entre la aprehensión de realidad y lo que se dice de ella enuncia la verdad del sujeto en cuanto realidad en la realidad.

Y esto es clave a la hora de ligar la conciencia en cuanto actualidad común de lo real y la parresia en cuanto discurso veraz, en la medida en que el sujeto va a enunciar su verdad en su nombre y –como lo ejemplifica Foucault- no en nombre

¹⁰⁷ Y por ello, al tomarse el riesgo de hablar de la verdad que el sujeto concibe, está provisto del coraje de la verdad, porque cree en lo que dice y por ello se opone a la retórica, dado que el retorico dice cosas muy distintas de su verdad. Cfr. Foucault , *El coraje de la Verdad, Fondo de cultura económica, México,2010, p. 32*

¹⁰⁸ Y por ello, al tomarse el riesgo de hablar de la verdad que el sujeto concibe, está provisto del coraje de la verdad, porque cree en lo que dice y por ello se opone a la retórica, dado que el retorico dice cosas muy distintas de su verdad. Cfr. Foucault , *El coraje de la Verdad, Fondo de cultura económica, México, p. 32.*

de Dios, como el profeta, que enuncia verdad en nombre de Dios, o el sabio que posee el discurso de la sabiduría, pero considera que no necesita hablar porque reserva su discurso para él mismo¹⁰⁹.

En cambio, el parresiasta, tiene como obligación, o más bien, en función de pertenecerse a sí mismo como realidad, de la fuerza de realidad que se le impone¹¹⁰, elige hablar, y es una tarea que no abandonará, aun cuando esté en peligro de muerte¹¹¹. Por consiguiente, se puede decir que el vínculo primordial de la conciencia y la parresia consiste en expresar verdad real por medio del logos, teniendo en cuenta que este logos es ulterior en la medida en que la conciencia constituye al sujeto, porque se sabe realidad aprehendiendo lo real, y por ello, funda el discurso veraz.

Finalmente, haciendo una delimitación primordial del concepto de ascesis en cuanto expresión real de la conciencia, es menester apuntar el tema de la finalidad del discurso del parresiasta y su vínculo con la constitución de sí por medio de los demás como realidad, porque a partir de los otros sujetos en cuanto realidades personales, y por lo tanto, conciencias, le es posible constituir su realidad personal.

Esta realidad personal tiene un carácter aprehensivo y por esta razón el sujeto ya forma parte de la realidad porque el mismo es una realidad, y anclado en el mundo, el sujeto determina su vida a partir de la realidad que lo envuelve. Por esta razón no es posible separar al sujeto de la realidad, y por lo tanto, como la realidad se le impone al sujeto, tiene una responsabilidad inexorable consigo mismo y con la realidad, porque él está en la realidad, y la realidad está en él.

¹⁰⁹ Lo que muestra con estas distinciones es que la parresia es definitivamente una actitud, una elección que el sujeto hace con el fin de hablar de su verdad. *Ibíd.* P.p. 35-36.

¹¹⁰ Recordemos que Zubiri habla de la fuerza de la realidad en términos del destino.

¹¹¹ Un ejemplo que cita Foucault es el caso de Sócrates en la *Apología*, dado que él era el interpelador incesante que lo cuestionaba todo y este ejercicio de parresiasta le costó la vida. *Ibíd.* p.37.

7.4 Empatía y realidad son dos caras de una misma moneda

Una vez el humano está inmerso en la realidad y se pertenece como realidad, está abierto al mundo y a los modos de presentación de realidad que se le imponen, de ahí que sea posible reconocerse en las cosas reales dado que solo es posible que se hagan presentes las cosas reales porque el sujeto las aprehende sentientemente.

Desde esta perspectiva se puede decir que el hombre se reconoce como realidad en cuanto aprehende realidad. Sin embargo, lo que queda por mostrar es la manera en la que el hombre trasciende en su realidad y se constituye a sí mismo a través del mundo. Por ello hay que recapitular sobre la aprehensión de realidad como condición de posibilidad para constituirse como realidad y en la realidad.

Para ello, es menester remitirse inmediatamente a la cuestión de la conciencia en cuanto actualidad común puesto que desde este punto se evidencia el vínculo entre el hombre y el mundo, y asimismo, la constitución del hombre como realidad, porque como se ha dicho hasta la saciedad, lo constitutivo de la conciencia en el hombre no es un darse cuenta de, sino sentirse parte de la realidad.

En efecto, la aprehensión de realidad en cuanto fundante de la elección real-entendida como la determinación intelectual de una respuesta de acuerdo con las cosas reales- constituye la conciencia en términos de la actualidad común, porque ese «con» es ante todo impresivo. Así que, ese darse cuenta de algo solo es posible si está fundado en la actualidad común, dado que este sentido, esta intencionalidad que postularon Husserl y Brentano¹¹² como fundamento de la conciencia solo es posible si hay conciencia «en», porque para «darse cuenta de» la cosa, hay que estar «en» ella sentientemente.

En este punto es posible remitirse a la experiencia en la que primariamente hay un objeto «de suyo» que se presentifica y se actualiza en la conciencia y

¹¹² De hecho, Brentano toma el concepto de intencionalidad de la tradición escolástica y esta intencionalidad está en el intelecto, *id quod apprehendit, ordinat aliquid aliud cognoscendum*. S. Tomás de Aquino, S. Th. I, q. 79 a. 10 ad 3. Óp. Cit. *Voluntad de Verdad*. p. 41.

proviene de una aprehensión no originaria del sentiente de una vivencia ajena, a saber, la empatía. La originariedad debe entenderse en este caso como la entiende Edith Stein, todas las vivencias propias presentes como tales ¹¹³, en otras palabras, las vivencias *hic et nunc* del yo.

En efecto, en la originariedad de la vivencia empática no hay mismidad de conciencias, es decir, están separadas en la medida en que la vivencia originaria de la «otra» conciencia se presentifica en la conciencia del yo de manera no originaria. Esta separación es fundamental entenderla en términos de la intencionalidad, dado que, como primera medida, la empatía para Edith Stein parte de la conciencia intencional, y por ende, la intencionalidad supone un distanciamiento entre el sujeto aprehensor y el objeto hacia el cual se tiende.

Igualmente, el distanciamiento hay que comprenderlo no como sinónimo de alejamiento, sino como un modo de estar en las cosas, en este caso, como un modo de estar en la otra conciencia, en el otro yo. Así, es posible hablar sobre la empatía como aprehensión de la vivencia ajena en términos no solo de un «darse cuenta de», sino ante todo, de la aprehensión de realidad.

Por ello es fundamental entender la empatía no solo como aprehensión de la vivencia ajena como propia, sino como la constitución de la conciencia misma, dado que la actualidad común de lo real es lo que hace posible que el hombre sea realidad por estar en las cosas reales. Estas son las dos caras de una misma moneda: la actualidad común es la condición de posibilidad para que el sentiente humano se dé cuenta de sí mismo porque está en la cosa real por medio de la aprehensión.

¹¹³ Óp. Cit. Sobre el problema de la empatía. p.23

7.5 Para que exista una concepción ética hay que ligar la verdad con la realidad

Definitivamente, una concepción metafísica dualista ha abocado a que las concepciones éticas construidas en torno a ella se propongan a partir de la fragmentación del acto de conciencia, porque se ha asumido que el pensar y el sentir son actos independientes entre sí.

No obstante, como ya se ha dicho antes, la realidad no puede reducirse a la mera representación por medio del juicio, o solamente a la existencia de la cosa en mí, sino que la realidad en cuanto el acto de intelección sentiente es la aprehensión como «de suyo».

De este modo, se puede decir que desde el acto intelectual como la aprehensión de realidad, lo real queda como real en el sentir porque a partir de los sentires el sujeto se siente a sí mismo como realidad porque siente las cosas reales, y por esta razón es posible denominar a este momento de la intelección sentiente, conciencia.

Por ello, es posible que el sentiente humano determine intelectivamente una respuesta ante una realidad que se le haga presente y por esta razón, actuar en función de esa realidad. De ahí la importancia de ligar una concepción ética entendida como la elección que hace el sujeto de una respuesta con la realidad, porque solo se puede determinar una acción si hay una realidad presente ante el sujeto.

Por esta razón, apoyada en el concepto de inteligencia sentiente, es posible afirmar que la verdad no puede estar separada de la realidad porque el valor de verdad está presente antes que nada en la aprehensión de realidad. Como se decía antes, la realidad no tiene pretensión de verdad porque tiene un carácter independiente y anterior de la aprehensión, y precisamente por eso el valor de verdad está presente en la aprehensión.

En este orden de ideas, hay que decir que no se tiene acceso a la verdad, sino que la verdad envuelve al sujeto con su carácter real, y el sujeto determina sus respuestas a partir de las profundidades del propio sentir.

7.6 La inteligencia sentiente es raíz no solo del acto de conocimiento, sino que es el motor de una concepción ética

El sujeto, al estar instalado en la realidad por medio de sus sentires, se adentra en sí mismo porque siente la realidad, y por esta razón, el sujeto se constituye como realidad. Asimismo, la cosa real se constituye como real porque se actualiza en el acto intelectual, en otras palabras, la cosa real es real porque queda en la intelección sentiente como «de suyo».

Así, la actualidad común en tanto intelección sentiente tiene dos caras: la aprehensión de sí por medio de las cosas reales (sentir) y la manera en la que queda la cosa real en la aprehensión (inteligir), y estas dos caras muestran los modos en los que el sujeto aprehende la realidad, y por lo tanto, accede a la verdad real. Esta verdad real, no es la verdad lógica, sino la verdad que les pertenece a las cosas reales por ser «de suyo», y a partir de esta verdad real se puede decir que la verdad antes de ser un predicado, es la ratificación de un acto de intelección fundado en la aprehensión sentiente.

De esta manera es posible decir que a partir de las dimensiones de la verdad real se remiten a la manera como el sujeto instalado en la realidad accede a ella, por lo que se puede decir que el conocimiento entendido como el acceso a la verdad desde la realidad no puede estar separado de la constitución de sí mismo como realidad, dado que el acceso a la verdad de las cosas reales solo es posible a partir del estar en sí mismo como realidad, en otras palabras, a partir del acto de conciencia.

Por esta razón, las dimensiones de la verdad real son absolutamente necesarias e indivisibles puesto que ellas muestran los modos en los que se ratifica lo real en la intelección sentiente.

7.7. La ética no debe estar separada de la epistemología porque la razón práctica y el conocimiento de las cosas del mundo se fundamentan en la conciencia

Después de recorrer este entramado conceptual propuesto en esta investigación se pueden plasmar las reflexiones que quedan al enlazar estos conceptos que de alguna manera habían sido relegados de la epistemología al ser delimitados meramente a la razón práctica.

Sin embargo, se hace patente el hecho de que la epistemología requiere de una concepción ética puesto que la epistemología en cuanto indaga por los métodos por medio de los que se adquiere conocimiento y la ética como razón parten de un mismo acto, a saber, el acto de conciencia que hace posible en primera instancia, que el sujeto se constituya a sí mismo como realidad y en segunda instancia, que el sujeto al adentrarse en la realidad que está ante él se le impone porque la realidad no es algo distinto del sujeto, sino que es definitivamente el mismo como realidad.

Por esta razón, la epistemología, que plantea la pregunta sobre el conocimiento humano y una concepción ética, que se desprende a partir de una elección que se hace estando inmersos en una realidad, no se pueden excluir entre sí, por el contrario, el conocimiento en cuanto acceso a la verdad es una unidad en la que está contenidos estas dos disciplinas, son como las dos caras de una misma moneda: sin una de ellas, el conocimiento no estaría completo, porque no se llevaría a cabo el acto de conciencia. En efecto, las dos disciplinas parten del acto de conciencia sobre el mundo que está abierto ante él y con él.

8. Conclusiones

A ser la intelección el acto por excelencia del ser humano, el concepto de inteligencia sentiente exige replantear y reestructurar el entramado conceptual en torno a él. Por tanto, es menester revisar todo lo dicho por la tradición filosófica sobre el tema para lograr proponer una alternativa frente al dualismo en el que se sustenta el concepto de inteligencia. Ya que este es asumido tradicionalmente como la presunta oposición entre el acto del sentir y el acto del inteligir. Ello permite anclar a la inteligencia sentiente no solamente como una descripción de realidad en cuanto aprehensión, sino que permite llegar a una ética basada en la realidad y no en el juicio.

Es decir, la importancia del concepto de inteligencia sentiente radica en que a partir del acto de la aprehensión de realidad se fundamenta una ética desde el sentir y no desde el juicio. Debido a que el vicio en el que se ha incurrido es concebir una ética a partir del dualismo metafísico. En este sentido, se asume que la esencia de las cosas solo puede ser captada por la facultad del juicio; cuando en realidad lo que ocurre es que no solo la aprehensión de realidad es el fundamento del juicio, sino que es la que determina la conducta humana.

Por lo tanto, entender la conciencia como el modo de adentrarse en sí por medio del sentir evidencia que el conocer las cosas del mundo y el saber de si mismo parten de un mismo acto primario, a saber, la aprehensión de realidad. En consecuencia, se puede decir que la epistemología y la ética no están separadas, sino que se correlacionan, en la medida en que el sujeto solo puede saber de si mismo por medio del entramado de la realidad.

Por consiguiente, esta reconstrucción ética exige la transición del concepto del inteligencia sensible al concepto de inteligencia sentiente. Pues es de vital importancia, mostrar el vínculo indisoluble entre el saber práctico y las cosas

reales. Ya que la dualidad establecida entre sentir e inteligir, sustentada a su vez en la dualidad entre ente y esencia, no solo ha negado el nexo primordial entre la epistemología y la ética; sino que ha impedido que el sujeto se apropie de su realidad y se construya a sí mismo a través de las cosas reales y los otros sujetos que lo rodean.

Esta reconstrucción ética implica concebir la empatía no solo como fundamento de lo que exige la ética en sí, sino como principio epistemológico, ya que el acto de intelección sentiente implica además de sentir la cosa real como real, el reconocimiento del propio sentir en las cosas reales.

9. Recomendaciones

Con este ejercicio investigativo se ha logrado no solo redescubrir en el conocer los conceptos de empatía y ascesis que solo estaban relegados al saber práctico, sino que a partir de esta reconstrucción ética se pueden proponer algunas recomendaciones para el quehacer vital:

- Tener en cuenta que el sentir es lo que determina la manera en la que el sujeto se enfrenta a su propia realidad, por lo que, para transformar la conducta humana es necesario reconocer el sentir propio en las cosas y sujetos que lo rodean.
- Replantear el papel que desempeña la empatía para conocer las cosas reales ya que solo es posible conocer el mundo en la medida en que el sujeto está vinculado con las cosas reales.

Anexo

GLOSARIO

Par elaborar este glosario se consideraron los conocimientos adquiridos durante los estudios de filosofía, la consulta de los términos en el diccionario de Ferrater Mora, el diccionario de la Real Academia y los aportes específicos de los autores centrales de esta investigación.

Actuidad: Zubiri dice que lo que Aristóteles y los escolásticos entendieron por actualidad se llama en realidad actuidad; se entiende como la plenitud de la realidad de algo, un movimiento, una *energeia*; el movimiento de lo posible en tanto que posible. Es la conversión de una posibilidad en realidad.

Actualidad: para Zubiri es la presencia física, real de la cosa en la aprehensión. No debe confundirse con actuidad, ya que la actuidad se remite a la concepción del ser en acto.

Aprehensión: es lo que constituye el sentir. Ese sentir es el proceso en el cual el sentiente padece un estímulo cuyo contenido se le hace presente. Este estímulo queda en el sentiente como algo otro. Esto otro que se hace presente en el sentir se le impone al sentiente. Esto suscita el proceso del sentir.

Ascesis: se define como la práctica en la que el sujeto se “ejercita” con el fin de hacerle frente a las pruebas de la vida. A partir de esta práctica, articula un discurso que se denomina *parresia*.

Conciencia: tradicionalmente, es la facultad interna en la que están contenidas las representaciones y las valoraciones que se emiten a partir de los estímulos externos. Zubiri redefine la conciencia como el adentrarse en sí mismo por medio del proceso sentiente; solo es posible adentrarse en sí mismo cuando el contenido está presente en los receptores como algo real, “en propio”.

Dualismo: es la idea que sostiene que hay dos posturas distintas y opuestas para lograr un fin. Por ejemplo, al conocer, en unos casos se le da predominancia a la facultad de la razón, y en otros, a la sensibilidad. En la metafísica esta por ejemplo presente la dualidad entre la esencia y el ente.

Empatía: Edith Stein define la empatía como la transferencia de la propia conciencia a otra conciencia. A partir de esta transferencia, es posible vivenciar lo que otra conciencia externa al sujeto siente.

Epistemología: es la disciplina que estudia el conocimiento y las condiciones en las que se adquiere.

Esencia: es el carácter de la cosa que pasa por los sentidos para ser interpretada por el intelecto, en otras palabras, es el qué de la cosa. Por ello, se puede decir que es lo que es verdaderamente la cosa. De este modo, es la patentización de la existencia misma, de ahí que se desprenda el papel del juicio para determinar la diferencia entre el ser verdadero y el ser falso.

Ética: es la disciplina de la filosofía que indaga sobre la conducta humana. Con ella se formulan máximas para regular el comportamiento humano.

Fenomenología: doctrina filosófica que estudia los hechos del mundo a partir de la conciencia intencional, esto es, desde el darse cuenta del fenómeno para elaborar su relato.

Formalidad: es la forma autónoma en la que queda un contenido (color, temperatura, etc.) en el sentiente. Zubiri dice que la independencia con la que queda el contenido no es independiente de la impresión, sino que esta independencia es una propiedad de ella.

Habitud: es el modo en el que el viviente en sus distintos estratos (tráfico, estimulación y realidad) desarrolla su proceso vital, al estar determinado por la estructura suscitación-modificación tónica- respuesta. Ese modo de habérselas con las cosas es algo intermedio entre la acción y las estructuras del sentiente.

Hermenéutica: disciplina de la filosofía que estudia la interpretación de los conceptos por medio del lenguaje.

Intelección: acto en el que queda grabado un estímulo en la mente una vez haya pasado previamente por los sentidos.

Inteligencia sensible: es el acto de valoración que se hace cuando un estímulo externo ha sido recibido por los sentidos del sujeto. Es la idea general que gravita en la tradición filosófica, por ejemplo, Santo Tomás, con su aforismo *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu nisi ipse intellectus*, sostiene la postura de la representación, al asumir que el intelecto la genera una vez el objeto pasa por el filtro de los sentidos. Para Kant cuando en Crítica de la razón pura habla de la síntesis de la estética trascendental (sensibilidad) y la analítica trascendental (razón); es decir, se asume que hay síntesis entre esas dos representaciones. Asunto que admite de antemano una separación estructural entre ellas.

Inteligencia sentiente: es un acto de aprehensión en el que las notas quedan como algo “en propio”, “de suyo”. En este punto es necesario aclarar que por esta razón, los actos del inteligir y del sentir son tan solo momentos de la inteligencia sentiente porque además de sentir un estímulo, este estímulo queda en los receptores como algo que tiene un carácter propio.

Logificar: es la reducción del proceso de intelección sentiente al logos.

Metafísica: es una disciplina de la filosofía que estudia el ser y sus atributos esenciales. Como la palabra metafísica la usó Andrónico de Rodas para denotar una parte de la obra de Aristóteles que estudia lo que está más allá de la física, de la naturaleza; fue lo que Aristóteles denominó la filosofía primera, dado que su estudio versa sobre una sustancia primera, un *Theós*, que está separada de la *physis*.

Noergia: es en lo que consiste la aprehensión de realidad. En ella convergen las cosas reales con su carácter “de suyo” y su estar en la aprehensión como reales.

Noología: el neologismo fue utilizado por primera vez por el escolástico luterano Georg Gutke y la definió de esta manera: disciplina de la filosofía que estudia el acto de la inteligencia, la mente y los principios que la fundamentan. Zubiri la enfoca a partir del análisis formal del acto de la intelección, el cual exige reconocer que la intelección es el acto por excelencia del ser humano.

Nota: es la propiedad que le pertenece a la impresión en cuanto el contenido se le presenta al sentiente como algo “otro”. En otras palabras, es lo que se hace presente en la impresión.

Parresía: es el discurso en el cual se hace patente la verdad del sujeto, esto es, sus prácticas en cuanto los modos de dirigirse en la vida.

Persona: Zubiri va a definir persona como la posesión del sujeto en cuanto realidad. Es la instalación del sujeto en la realidad ya que él se siente a sí mismo pues lo real está presente en su sentir.

Prius: palabra que denota la anterioridad de la cosa real con respecto de la aprehensión ya que el carácter de la cosa es algo “de suyo”. “de suyo”.

Realidad: es la formalidad en la que el contenido que se hace presente queda con un carácter “en propio”, “de suyo”, es decir, no solo la nota afecta al sentiente, sino que la nota misma tiene un carácter que le pertenece. Por ejemplo, el frío, el frío no solo está enfriando, sino que es frío “de suyo”. No se debe confundir con lo que se ha entendido como realidad dado que lo real en Zubiri es un modo de estar de las cosas en la intelección sentiente, mientras que, desde la metafísica, lo real es un modo de ser, y ese modo de ser se denomina ente.

Reconstrucción: es el movimiento que surge de la necesidad de ajustar ya sea un conjunto de ideas o cosas con el fin de llevar a cabo un objetivo.

Reflexión: para Zubiri es la entrada del sentiente en sí mismo por medio de la cenestesia, es decir, por medio de la aprehensión como estando en sí mismo.

Sensibilidad: acto en el que se reciben estímulos externos por medio de los receptores que posee el sujeto.

Subjetivismo: es la reducción que se hace de la relación del sujeto con el mundo en la cual se concluye que el modo de conocer es por medio de la representación.

Sujeto: para Zubiri es en lo que reposa el estar de la cosa real a partir de la intelección. Su raíz es la conciencia, entendida como la entrada en sí mismo por medio del sentir.

Sustancia: es la cosa material que está dada en el mundo y está expuesta a los sentidos. Es el soporte de las cualidades que le son inherentes y que permanecen invariables después de los cambios.

Sustantivar: considerar algo, especialmente un concepto, como sustancia, (realidad que existe por sí misma) o tratarlo como si lo fuera.

Transcendentalidad: Zubiri la entiende como la presencia de lo real en la aprehensión. Esta presencia en la aprehensión está abierta dado que la misma cosa real que se hace presente se actualiza en la intelección. Por ello, la transcendentalidad aquí no denota una separación de la cosa real, sino la posibilidad de adentrarse en ella por medio del sentir.

Ulterioridad: la define Zubiri como lo que eso real es en realidad. Es enriquecimiento de lo que algo es «como realidad».

Verdad: en un primer momento se puede definir como la definió Aristóteles, es decir, la correspondencia de la cosa con el juicio. Es el fundamento de la idea de que la verdad es un valor meramente lógico. Zubiri va a decir de la verdad que es la ratificación de lo real en el acto de intelección sentiente, dado que lo real solo adquiere un carácter veritativo cuando está presente en la intelección y se ratifica como real en ella.

Bibliografía y webgrafía

Referencias bibliográficas

ARISTÓTELES, *Ética a Nicomaco*. Alianza editorial, Madrid, 2008

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Alianza Editorial, Madrid, 2010

BRENTANO, Franz. *Sobre el concepto de verdad*. Editorial Complutense, Madrid, 1998.

HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Traducción de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.

FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad*. Fondo de cultura económica. México, 2010

FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto*, Editorial Altamira. La Plata, Argentina, 1996.

GRACIA. Diego. *Voluntad de verdad*. Editorial Labor, Barcelona, 1986

STEIN, Edith. *Sobre el problema de la empatía*. Editorial Trotta, Madrid, 2004.

ZUBIRÍ, Xavier. *Inteligencia Sentiente*, Alianza Editorial, Madrid, 1983.

ZUBIRÍ, Xavier. *Sobre la esencia*. Alianza Editorial, Madrid, 1965.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

ARISTÓTELES, *Física*. Editorial Gredos, Madrid

CAMUS, Albert. *El extranjero*. Alianza editorial, Madrid, 1986.

CICERÓN, Marco Tulio. *La República*. Editorial Orbis, Barcelona, 1985.

DESCARTES, René. *Discurso del método Meditaciones metafísicas*, Espasa-Calpe, Madrid, 1984.

FERRATER Mora, José. *Diccionario filosófico*. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1964

SAINT-EXUPÉRY, Antoine. *El principito*. Alianza editorial, Madrid, 2000.

VOX GRIEGO. Diccionario manual griego. Editorial Vox. Barcelona, 1967.

Web grafía

MONTEAGUDO, Cecilia. Actitud fenomenológica y actitud hermenéutica en la filosofía de Hans-Georg Gadamer. Fecha de consulta: junio 13 de 2016. Disponible en: <http://textos.pucp.edu.pe/pdf/1639.pdf>.