

DE LA 'CONVERSIO AD PHANTASMATA' DE SANTO TOMÁS DE AQUINO AL 'PURO' SENTIR DE XAVIER ZUBIRI: UN PROBLEMA NO RESUELTO

FROM THE 'CONVERSIO AD PHANTASMATA' OF ST. THOMAS AQUINAS TO THE 'PURE' FEELING OF XAVIER ZUBIRI: A PROBLEM WITHOUT SOLUTION.

Recibido: 30/04/2012 | Aceptado: 29/07/12

JUAN PATRICIO CORNEJO OJEDA¹.

RESUMEN

La tradición filosófica había establecido una separación tajante entre el 'sentir' y el 'inteligir'. Sólo en Santo Tomás de Aquino surge una tesis fundamental que estableció una 'vinculación' o 'puente' entre el 'sentir' y el 'inteligir'. Es la tesis de la 'quaedam conversio' o 'conversio ad phantasmata'. Esta 'quaedam conversio' de la inteligencia hacia los 'phantasmata', es decir, hacia lo sensible en la imaginación, le permite a la inteligencia aprehender 'de alguna manera' el 'phantasma' y la facultad misma sensitiva que es el origen del 'phantasma'. De tal manera, que la inteligencia 'penetra' en el sentir y va a formar junto con él una unidad indisoluble en el 'supuesto' humano. Xavier Zubiri representa, en la historia de la filosofía, un intento único de superar esta escisión tajante entre sensibilidad e inteligencia establecida por la tradición. Para él, el 'sentir' y el 'inteligir' no sólo no se oponen, sino que pueden formar una 'unidad estructural', la 'inteligencia sentiente'. Intentar 'establecer' una 'conexión' en un punto capital de la inteligencia humana, es la investigación, lo que llevaremos a cabo en tres navegaciones: I. La "Conversio ad phantasmata". II. El sentir y la inteligencia. III. Problema no resuelto.

PALABRAS CLAVE: Tomás de Aquino, Xavier Zubiri, 'conversio phantasmata', intelecto, sentimiento.

ABSTRACT

Philosophical tradition has established a clear separation between 'feeling' and 'intellection'. Only in the writings of St. Thomas Aquinas there emerges a fundamental thesis that has established a 'link' or 'bridge' between 'feeling' and 'intellection'.

This is the thesis of 'quaedam conversio' or 'conversio ad phantasmata'. This 'quaedam conversio' of intelligence towards the 'phantasmata' i.e., towards sensible imagination, intelligence allows for a sense of apprehension. The 'phantasma' and the same sensory faculty is the source of 'phantasma'. Thus, intelligence 'penetrates' in feeling and forms an indissoluble unity in the 'alleged' human. In the history of Philosophy, Xavier Zubiri presents a unique attempt to overcome the traditional split between sensitivity and intelligence. For him the 'feel' and 'intellection' not only did not oppose, but also may have formed a 'structural unit', the 'feeling intelligence'. Trying to 'establish' a 'connection' in terms of human intelligence is research, then, that takes place in three parts: I. The 'conversio ad phantasmata'. II. The feeling and intelligence. III. Problem not solved.

KEY WORDS: Thomas Aquinas, Xavier Zubiri, 'conversio phantasmata', intellection, feeling.

¹Dr. Juan Patricio Cornejo Ojeda, Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Actualmente realiza estudios de Idioma en la McGill University, Montreal, Canadá. Correo electrónico: realidad.filosofia@gmail.com

Introducción

Según Santo Tomás de Aquino, de un lado, en el hombre se da el conocimiento sensible y del otro, el conocimiento intelectual. El conocimiento sensible recae sobre lo 'material' y 'singular'; el conocimiento intelectual, recae sobre lo 'universal' (1). Al sostener ciertamente esta doctrina, Santo Tomás se ve inexorablemente obligado a buscar, por decirlo así, una 'vinculación', un 'puente', entre esos dos 'mundos', puesto que 'la realidad' es concreta y singular. Es evidente que si la inteligencia conociera sólo lo universal, no conocería la realidad. Como esto va inevitablemente contra el alma misma de la filosofía tomista, que afirma en uno de sus puntos esenciales que la inteligencia conoce el ser real de las cosas, no puede la inteligencia quedarse en lo universal. Tiene que 'ir' a lo singular, porque lo singular es real, tiene que 'ir' a 'la realidad'. Así pues, no le queda otra vía que buscar un 'puente', una 'vinculación' entre lo universal y la realidad. Ahora bien, esta 'vinculación' la establece Santo Tomás diciendo que la inteligencia es espiritual, es decir, 'vuelve' sobre sí misma. A esta 'vuelta', la llama 'quidem reflexio' (2) (3) (4). La lectura de Santo Tomás tiene un engranaje problemático, porque hay una confusión del sentir con el 'puro' sentir. Y aquí radica todo el problema de 'conversio ad phantasmata'. "La filosofía clásica —afirma Xavier Zubiri— confundió el sentir con el puro sentir, con lo cual conceptuó que entre sentir y entender hay oposición. No es así. La prueba de esto es que hay impresión de realidad. Impresión de realidad en cuanto impresión es sentir. Pero en cuanto de realidad es entender. Impresión de realidad es formalmente sentir e entender" (3). Zubiri representa en la historia de la filosofía un intento único de superar la escisión tajante entre sensibilidad e inteligencia establecida por la tradición. Para él, el 'sentir' y el 'entender' no sólo no se oponen, sino que pueden formar una 'unidad estructural', la inteligencia sentiente.

Pues bien, esta investigación la llevaremos a cabo en tres navegaciones: I. La 'Conversio ad phantasmata'. II. El sentir y la inteligencia. III. Problema no resuelto. Pasemos, pues, a ver en detalle la 'Conversio ad phantasmata'.

I. La 'Conversio ad phantasmata'

Desenredando 'amarras'.

Uno de los textos fundamentales, en que Santo Tomás habla de esta 'cierta reflexión', se encuentra en la 1 q.86 a.1 de la Suma Teológica en el 'corpus articuli'. Aquí, Santo Tomás se pregunta "si acaso nuestro entendimiento conoce las cosas singulares". La respuesta será que nuestro intelecto no puede conocer primaria y directamente las cosas materiales singulares, porque el principio de singularización de las cosas materiales es la materia individual. Y el intelecto entiende abs-

trayendo la especie inteligible de la materia individual. Ahora bien, lo abstraído de la materia individual es universal. En consecuencia, el intelecto no conoce directamente más que lo universal. Tengamos presente que el conocimiento intelectual penetra hasta la esencia de la cosas. El objeto, pues, del intelecto es 'lo que' algo es, "cognitio autem intellectiva penetrat usque ad essentiam rei. Obiectum enim intellectus est quod quid est".(4) Leemos en otro lugar "...intellectus noster singulari non cognoscit..."(5).

Pues bien, la tesis tomista afirma, pues, que el intelecto no conoce, 'directe', 'directamente' lo singular, sino sólo lo conoce en tanto que el intelecto vuelve reflexivamente sobre el acto de la sensibilidad, en el que el individuo es directamente encontrado. El intelecto conoce entonces, lo individual, las cosas singulares, y por eso nosotros tenemos una 'sacientia rerum'. Pero el intelecto conoce lo singular tan sólo 'indirecte', 'indirectamente', es decir, en tanto que reflexiona sobre el acto de la sensibilidad, y sólo ella conoce lo singular.

¿Qué significa en rigor este 'indirecte'? Esta es una tesis expresada de Santo Tomás: "Indirecte autem, et quasi per quandam reflexionem, potest cognoscere singulare...(6)", "(el intelecto) indirectamente y como por una cierta reflexión, puede conocer lo singular" ¿Cómo aclara Santo Tomás esta 'reflexio'? En el mismo texto prosigue Santo Tomás: "...quia, sicut supra (q, 84 a.7) dictum est, etiam postquam species intelligibiles abstrahit, non potest secundum esa actu intelligere nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit, tu dicitur in III "De Anima". Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit: indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata...", "... porque según lo dicho... aún después que el intelecto ha abstraído las especies inteligibles, no puede por ellas entender actualmente, sino convirtiéndose a los phantasmata, en los que entiende las especies inteligibles, como dice el Filósofo en el III De anima. Así, pues, directamente entiende por medio de las especies inteligibles el universal, e indirectamente los singulares, de los cuales son los phantasmata".

'Conversio ad phantasmata'

¿Qué es esta 'conversio ad phantasmata'? Para Santo Tomás, el 'phantasma' es una semejanza, una 'similitudo', con la cosa particular., "phantasmata est similitudo rei particularis". (7) Ahora bien, al 'uso', por decirlo así, que el intelecto hace del 'phantasma' ha llamado Santo Tomás 'conversio ad phantasma'. El problema de esta 'conversio ad phantasma' surge precisamente cuando intentamos comprender cómo 'sucede' esto que el intelecto en tanto que conoce lo universal, se 'repliega' sobre la sensibilidad. Es una grave dificultad. En efecto, Santo Tomás es categórico en afirmar, que el intelecto 'vuelve' al punto de partida en la 'conversio ad phantasma'.

Es necesario este 'camino de vuelta', esta 'conversio' sobre la sensibilidad para que la inteligencia pueda 'contemplar', de algún modo, lo universal en el 'phantasma'. Un primer texto tomado de *De memoria et Reminiscentia*, invoca a nuestra experiencia que, incluso aquél que ya ha adquirido la ciencia inteligible 'scientiam intelligibilem' por medio de las especies inteligidas, 'species intellectas', no puede considerar lo que ya sabe si no le sale al encuentro algún 'phantasma'.

Dice el texto: "Sed experimento patet quod ille qui iam acquisivit scientiam intelligibilem per species intellectas non potest actu considerare illud cuius scientia habet nisi occurrat ei aliquod phantasma"(8), "Pero, es evidente por experiencia que, incluso aquel que ya ha adquirido la ciencia inteligible por medio de las especies inteligidas, no puede considerar lo que ya sabe si no le sale al encuentro algún phantasma".

Ahora bien, la razón de esta necesidad viene expuesta de modo impreciso en otro texto donde el intelecto humano posible no sólo necesita del 'phantasma' para adquirir las especies inteligibles, sino también para 'verlas' de algún modo en el 'phantasma'. De ahí, lo intelectivo entiende las especies en el 'phantasma'. "Non ergo propter hoc solum indiget intellectus possibilis humanus phantasmate tu acquirat species intelligibiles sed etiam tu esa quodam modo in phantasmatis inspiciat. Et hoc est quod dicitur in Tertio De anima. Species igitur in phantasmatis intellectivum intelligit"(9). "Porque el intelecto humano posible no sólo necesita del phantasma para adquirir las especies inteligibles, sino también para verlas de algún modo en el phantasma. Y esto es lo que se dice en el III De anima. Lo intelectivo, pues, entiende las especies en el phantasma". Continúa diciendo Santo Tomás que lo intelectivo del hombre está en lo sensitivo, "...intellectivum hominis est in sensitivo,..."(10).

Un texto en el que se ha precisado más esta idea se encuentra en el III de las Sentencias. Lo nuevo de este texto es que el intelecto en su 'camino de vuelta', hace 'uso' del 'phantasma', como de un 'exemplum', en el que considera concretizadas las esencias que ya había abstraído, ya que la 'quidditas', la naturaleza de las cosas corporales, no existe sino en lo concreto y singular. En consecuencia, no podrá ser conocida por el intelecto, si no se 'vuelve' al individuo de donde procede, escribe Santo Tomás: "Unde secundum quod se habet intellectus ad phantasmata, secundum hoc se habet ad collationem. Habet autem se ad phantasmata dupliciter: Uno modo secundum accipiens a phantasmatis scientiam, quod est in illis qui nondum habent, secundum motum quod est a rebus ad anima. Alio modo secundum motum qui est ab anima res; in quantum phantasmatis utitur quasi exemplis, in quibus inspicit quod consideret, cuius tamen scientia, prius habeat"(11). "De ahí que, según el modo como el intelecto

se comporta respecto de los phantasmata, del mismo modo se comporta respecto de la ciencia comparativa. Ahora bien, respecto de los phantasmata se comporta de dos modos: uno como quien recibe la ciencia de los phantasmata, según acontece en los que aún no la tiene, por un movimiento que va de las cosas al alma; y el otro como el movimiento que va del alma a las cosas, en cuanto hace uso de los phantasmata como de ejemplo en los que mira lo que considera, y de lo cual ya tenía antes ciencia".

Hay que tener presente, además, que Santo Tomás llama frecuentemente a la aprehensión de lo singular por el intelecto 'reflexio'(12). Esta 'reflexio' no debe ser comprendida como una 'reflexión' indiferente respecto a la aprensión de lo universal. Así pues, leemos en otro texto donde la 'mens' conociendo lo singular por medio de una 'quandam reflexionem', y en la medida que la 'mens' conociendo su objeto, que es de alguna naturaleza universal, 'retorna' al 'phantasma' desde el cual la especie ha sido abstraída, a saber: "...mens singulare cognoscit per quandam reflexionem, prout scilicet mens cognoscendo obiectum suum, quod est aliqua natura universalis, redit in cognitionem sui actus, et ulterius in phantasma a quo species est abstracta; et sic aliquam cognitionem de singulari accipit", (13) "...la mente conoce lo singular por una cierta reflexión, en la medida que, conociendo su objeto, que es alguna naturaleza universal, retorna al conocimiento de su acto; y más allá aún, en el phantasma desde el cual la especie ha sido abstraída. Y así recibe un cierto conocimiento de lo singular".

Ahora bien, donde se encuentra expresamente tratada esta 'conversio ad phantasmata' es en la S. Th. q. 84 a.7. c. Dice el texto que nos interesa: "Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem. Et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum obiectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, tu speculetur naturam universalem in particulari existentem". "Pero lo particular lo percibimos por los sentidos y por la imaginación. Por consiguiente, para que intelecto entienda en acto su objeto propio, es necesario que recurra a las imágenes de la fantasía, a fin de descubrir la naturaleza universal existiendo en lo singular". Aquí, el intelecto para poder llegar al conocimiento de su objeto propio, halla su posibilidad inexorable sólo en un encuentro 'en la cosa singular', 'in particulari existentem', mediante la sensibilidad y la imaginación. Pero esto sólo acontece por la 'conversio ad phantasmata', donde el intelecto puede contemplar, 'specular'(14), la naturaleza universal existente en la cosa singular. Pues bien, lo primero que llama la atención de este texto, es la doble vertiente de la afirmación: primero se habla de 'sensus', 'imaginatio', y luego del 'intellectus'. Como la naturaleza universal no existe sino en la cosa singular, en consecuencia, no podrá ser conocida por el intelecto, si el mismo intelecto

no 'vuelve' al singular, es decir, si no hay una 'conversio' al individuo de donde se origina la naturaleza universal. Cabe preguntarse entonces: ¿el intelecto al 'volver' al singular, de donde se origina la naturaleza, penetra enteramente en la sensibilidad? ¿Conoce o no conoce la inteligencia lo que conoce la sensibilidad? ¿Cuál es el papel, aquí, que cumple la 'imaginatio'?

No obstante, lo anterior, quiero volver al texto del *De veritate* q. 10 a.5 c. Me parece absolutamente luminoso para la cuestión que me propongo. Dice Santo Tomás que "la 'mens' por accidente 'se entremezcla', 'se immiscet' con las cosas singulares, en cuanto se continua, 'continuat' a las potencias sensitivas, que versan sobre las cosas singulares", "...mens per accidens singularibus se immiscet, in quantum continuat viribus sensitivis, quae circa particularia versantur"(15), "...la mente por accidente se entremezcla (se immiscet) con las cosas singulares, en cuanto se continúa a las potencias sensitivas, que versan sobre las cosas singulares".

¿Qué es esta 'continuat'? ¿Cómo es posible que la 'mens' se 'entremezcle' con las cosas singulares? De un lado, la 'mens', 'se immiscet' 'se entremezcla' inevitablemente 'con' lo singular. De otro lado, la 'mens' 'se' 'continúa', 'continuat', a las 'potencias sensibles', que son justamente las que versan sobre las cosas singulares. Pues bien, esta 'continuat', continuación, se da según Santo Tomás de dos modos.

El primer modo, se presenta, en cuanto el movimiento de la parte sensitiva se delimita con vista a la mente, así como acontece en el movimiento que va desde las cosas al alma, 'a rebus ad anima'. A saber: "Un modo in quantum motus sensitivae partis terminatur ad mentem, sicut accidit in motu qui est a rebus ad animam"(16). Y de este modo -afirma Santo Tomás- la 'mens' conoce lo singular por una 'quandam reflexionem'. "Et sic mens singulare cognoscit per quandam reflexionem,...". Ahora bien, en la medida que, la 'mens' conociendo su 'objeto' que es alguna naturaleza universal, "prout scilicet mens cognoscendo obiectum suum, quod est aliqua natura universalis,...". La 'mens' 'redit', 'retorna' al conocimiento de su acto, "redit in cognitionem sui actus,...", y más allá de éste, a la especie que es el principio de su acto, "et ulterius in speciem quae est actus sui principium,...", y más allá aún, al 'phantasma' desde el cual la especie ha sido abstraída. "Et ulterius in phantasma a quo species est abstracta;...". Y así la 'mens' recibe un cierto conocimiento de lo singular, "et sic aliquam cognitionem de singulari accipit".

El segundo modo, en que se da esta 'continuat', se presenta según el movimiento que se da desde el alma a las cosas, 'ab anima ad res'. En efecto, comienza en la 'mens', mente, y avanza a la parte sensitiva, "alio modo secundum

quod qui est ab anima ad res, incipit a mente, et procedit in partem sensitivam,...". Esto acontece, pues, en la medida que la 'mens' rige las potencias inferiores. Y así se entremezcla con las cosas singulares mediante una razón particular, que es cierta potencia individual que se llama, según Santo Tomás: 'cogitativa': "...prout mens regit inferiores vires. Et sic singularibus se immiscet mediante ratione particulari, quae est potentia quaedam individualis quae alio nomine dicitur cogitativa...", -aquí, esta 'cogitativa' 'podría' ser leída a la luz de la 'intelección sentiente' de Xavier Zubiri-. Ahora bien, veamos otro texto en donde esta 'cogitativa' viene designada, bajo otro concepto más amplio, dice Santo Tomás: "(intellectus)...habet quamdam cognitionem de singulari secundum continuationem quamdam intellectus ad imaginationem"(17), "(el intelecto)... tiene un cierto conocimiento de lo singular según una cierta continuación del intelecto en la imaginación". Ciertamente, aquí para Santo Tomás el intelecto tiene un cierto, 'quandam' conocimiento de lo singular según una cierta 'quandam' continuación del intelecto en la 'imaginatio'. Ahora bien, puedo decir que esta 'cogitativa' y la 'conversio ad phantasmata' coinciden.

Así pues, el intelecto 'posee' a la sensibilidad, la posee 'indirecte', en este caso inmediatamente a la 'cogitativa' como algo propio de él, y en la medida que ella es propia de él, él conoce por 'mediación' de la sensibilidad al singular. Pero el "intellectus noster singularia non cognoscere"(18). El punto está en que el intelecto en esta 'continuat' ha de conocer lo singular, y ciertamente el intelecto mismo; no sólo la sensibilidad de la 'cogitativa' considerada como facultad 'distinta' del intelecto, "...ita etiam non poseemus cognoscere comparationem universalis ad particularia, nisi esset una potentia quae cognoscere utrumque. Intellectus igitur utrumque cognoscit, sed alio et alio modo"(19), "así tampoco podemos conocer la comparación del universal con lo particular, a no ser que haya una potencia que conozca a ambos. Por consiguiente, el intelecto conoce a ambos, pero de uno y de otro modo". El problema está en que si el intelecto conociera lo singular de modo absolutamente 'igual' a como lo conoce la sensibilidad, quedaría, sin lugar a dudas, anulada la característica propia del intelecto, por la que conoce lo universal, y devendría sensibilidad. Y, sin embargo, el intelecto tiene que conocer lo singular, porque 'la realidad' es singular.

En el texto central, arriba citado, Santo Tomás hace una afirmación 'categórica'. El intelecto (anima) conoce lo singular, aunque no al modo como conoce la especie universal, pues si conociera el singular 'como especie', éste dejaría de ser singular. "Sed oportet quod alia potentia 'discernat esse carni', id est quod quis est carnis. Sed hoc contingit dupliciter: uno modo sic quod ipsa caro vel quidditas carnis cognoscantur omnino potentiis ab invicem diversis: puta quod potentia inte-

llectiva cognoscitur quidditas carnis, petentia sensitiva cognoscitur caro: et hoc contingit quando anima per se cognoscit singulare et per se cognoscit naturam speciei”(20) “Con todo, es preciso que otra potencia ‘distinga el ser de la carne’, esto es, la esencia de la carne. Y esto acontece de dos maneras: en un caso de tal modo que la carne misma o la esencia de la carne se conozca con potencias totalmente diversas entre sí. Por ejemplo: que la esencia de la carne se conozca con la potencia intelectual, y la carne con la potencia sensitiva. Esto acontece cuando el alma por sí conoce el singular y por sí conoce la naturaleza de la especie”.

Para Santo Tomás, hay otro modo en que se conoce la carne y la esencia de la carne, “cognoscitur caro, et quod est carnis”,(21) no con una u otro potencia, “non quod sit alia et alia potentia”, sino con una misma potencia, “una et eadem potentia”. Para Santo Tomás, de uno u otro modo esta potencia conoce la carne y su esencia. Santo Tomás recurre a un ejemplo, que no podemos percibir, la diferencia de lo dulce y lo blanco, a no ser que haya una potencia sensitiva común que conozca a ambos, así tampoco podemos conocer la comparación del universal con lo particular, a no ser que haya una potencia que conozca a ambos. Concluye, Santo Tomás que el intelecto conoce a ambos, pero de un modo y otro. Veamos el texto en cuestión: “Alio modo contingit, quod cognoscitur caro, et quod quid est carnis: non quod sit alia et alia potentia: sed quia una et eadem potentia, alio et alio modo, cognoscit carnem, et quod quid est eius: et illud oportet esse, cum anima comparat universale ad singulare. Sicut enim supra dictum est, quia non possemus sentire differentiam dulcis et albi, nisi esset una potentia sensitiva communis quae cognoscere utrumque, ita etiam non possemus cognoscere comparisonem universalis ad particulare, nisi esset una potentia quae cognosceret utrumque. Intellectus igitur utrumque cognoscit, sed alio et alio modo”(22) .

Más adelante, Santo Tomás sostiene que el intelecto conoce la naturaleza de la especie, es decir, la esencia, directamente prolongándose a sí mismo, ‘extendendum seipsum’. No obstante, para Santo Tomás el intelecto, -nuevamente nos lleva a la ‘conversio ad phantasmata’- conoce el singular por medio de una ‘quaedam reflexionem’, en cuanto que ‘vuelve’, ‘redit’ sobre los ‘phantasmata’, a partir de los cuales se abstraen las especies inteligibles. Dice el texto: “Cognoscit enim naturam speciei, sive quod quid est, directe extendendum seipsum, ipsum autem singulare per quamdam reflexionem, in quantum redit super phantasmata, a quibus species intelligibilis abstrahuntur”(23) . “En efecto, conoce la naturaleza de la especie, es decir, la esencia, directamente prolongándose a sí mismo (extendendo seipsum). Pero conoce el singular mismo por medio de una cierta reflexión, en cuanto que vuelve sobre los phantasmata, a partir de los cuales se abstraen las espe-

cies inteligibles”.

En consecuencia, esta ‘conversio ad phantasmata’, de un lado, puede que el intelecto conozca lo singular por una ‘continuación’, ‘continuatio’, esto es, adentrándose en la sensibilidad, ‘continuatio intellectus ad sensus’. De otro lado, la ‘quaedam reflexio’, no es un ‘acto’ ajeno a la ‘conversio ad phantasmata’. No hay una razón suficiente, por lo pronto, para pensar que Santo Tomás haya cambiado esta concepción de la ‘quaedam reflexio’, porque al examinar algunos de sus escritos, tanto en sus ‘primeros escritos’ como en los ‘tardíos’ se aprecia la misma concepción de la aprehensión reflexiva de lo singular: “...per reflexionem quamdam intellectus ad imaginationem et sensum, dum scilicet intellectus speciem quam a singularibus abstraxit, applicat formae singulari in imaginatione servatae”(24) , “...por una cierta reflexión el intelecto vuelve a la imagen y al sentido, y esto sucede así: en tanto que el intelecto abstraigo la especie que procede del singular, la aplica a la forma singular en la imagen de lo observado”.

Habiendo consignado abundantemente esta ‘Conversio ad phantasmata’, iniciemos nuestra segunda navegación en Xavier Zubiri.

II. El sentir y la inteligencia.

Zubiri hace notar que la filosofía ha distinguido siempre, desde sus orígenes griegos, la actividad del sentir y la del inteligir (25) . Lo podemos ver en Parménides (26) y, en forma expresa en Platón (27) . Esta distinción es esencial, porque efectivamente el sentir y el inteligir pueden ser cosas muy diferentes. Los animales sienten y no inteligir; en cambio, los hombres sienten e inteligir (28) . El problema está en saber cómo se junta el sentir con el inteligir en el hombre. Cartas de tintas han caído en la historia de la filosofía sobre este punto tan esencial de la inteligencia humana. Nosotros lo hemos visto en detalle en la ‘conversio ad phantasmata’ (29) .

Pues bien, Zubiri sostiene que el sentir no se opone al inteligir (30) , sino que ambos pueden formar en el hombre un acto único que llama ‘inteligencia sentiente’ (31) .

Para poder aclarar esto, Zubiri tiene que explicarnos qué es lo que debe entenderse por ‘sentir’, y luego, cómo es posible que el sentir cobre dos modalidades tan diferentes como son el mero sentir animal y el sentir intelectual del hombre. Es lo que Zubiri hace en su libro La inteligencia sentiente (Madrid, 1980-1983). Este libro consta de tres tomos.

En el Tomo I. Inteligencia y Realidad (32) , Zubiri intenta explicar lo que es el inteligir y cuál es su modo primario y radical. Se habla del acto fundamental de la inteligencia humana, que

Zubiri llama 'aprehensión primordial de realidad'. Pero la intelección humana admite dos modos ulteriores de intelección, que son objeto del Tomo II, y del Tomo III.

Así, el Tomo II. Inteligencia y Logos (33), está consagrado a la inteligencia sentiente como logos. Es la intelección de lo que una cosa real es 'en realidad', esto es, respecto de otras cosas reales.

En el Tomo III. Inteligencia y Razón (34), la inteligencia humana intenta conocer las cosas como son 'en la realidad'. La razón marcha, desde una cosa real a la pura y simple realidad -marcha es búsqueda de realidad. Es 'intellectus quaerens'. Es decir, la razón como 'búsqueda' del fundamento oculto de las cosas.

En breves palabras, en la aprehensión primordial (Tomo I), yo veo, por ejemplo, un color como real, y en el logos (Tomo II) lo afirmo como verde, y la razón (Tomo III) lo explica como onda electromagnética o fotón. No podemos entrar aquí en detalles. Sólo diremos lo más indispensable para nuestro propósito.

¿Cómo es posible que el sentir quede elevado en el hombre a la condición de sentir intelectual? ¿Qué es sentir? ¿Qué es entender?

A Grosso modo, hay, pues, dos formas fundamentales del sentir: el sentir estrictamente animal, el 'puro sentir', y el sentir intelectual del hombre. En el primero, las cosas quedan ante el animal como 'meros estímulos', como puras y simples 'llamadas' a responder de una manera determinada. En cambio, para el hombre, las cosas quedan como estímulos reales. El animal, verbigracia, aprehende el calor sólo como signo térmico de respuesta, hay un 'puro sentir'. El hombre, en cambio, siente ese calor como algo 'en propio', como algo 'de suyo'. Es decir: 'el calor es calor real'. "Pero podemos describir -dice Zubiri- la impresión de realidad partiendo del momento de realidad. Entonces el momento de impresión está estructuralmente 'en' el momento de realidad. En el ejemplo, aprehendemos lo real como siendo caliente. El sentir está así 'en' el entender. En su virtud, esta intelección es intelección sentiente. En la impresión de realidad siento calor real (sentir intelectual), siento realidad caliente (intelección sentiente). La impresión de realidad es así sentir intelectual o intelección sentiente. Ambas fórmulas son idénticas" (35).

Así, cuando el sentir aprehende realidades, tenemos un sentir intelectual o una inteligencia sentiente. Queda indicada esta última nota, la inteligencia sentiente y, en la cual no puedo ahondar más (36). Esto requiere otro estudio.

III. Problema no resuelto.

¿Conoce la inteligencia el singular, la 'sensibilidad'?

Volvamos a Santo Tomás de Aquino. ¿Permite esta 'conversio ad phantasmata' hablar de un 'sentir intelectual'? Hay una pregunta previa: ¿El intelecto, sí o no, conoce lo que conoce la sensibilidad? En primer lugar, si el intelecto conoce 'lo mismo' que conoce la sensibilidad, en toda su individualidad, ¿por qué Santo Tomás nos dice que el intelecto no conoce más que lo universal? (37)

Ahora bien, aquí, en esta 'conversio ad phantasma', el intelecto está conociendo un singular, más aún no puede conocer ningún universal sin conocer un singular, según la doctrina del mismo Santo Tomás. Si el intelecto conoce lo que conoce la sensibilidad, entonces, conoce lo singular y, 'penetra', por decirlo así, toda la inteligencia en el sentir mismo, de modo tal, que lo que siente el 'sentir' lo entiende la 'inteligencia'.

Por tanto, si es así, si ésta es, efectivamente, la 'conversio ad phantasmata', tenemos una coincidencia con la 'inteligencia sentiente' de Xavier Zubiri. Si el intelecto conoce 'indirectamente' a través de la sensibilidad, conoce lo singular. O sea, si ésta es la doctrina tomista, esa tesis equivale a la 'inteligencia sentiente' de Xavier Zubiri. Se dice no es la inteligencia la que sabe, sino que es el hombre. Da lo mismo, porque yo 'sé' con la inteligencia y con ella no 'sé' nada del singular. Con el sentir 'sé' del singular, pero eso no toca el conocimiento de la inteligencia. Hay una 'escisión' entre entender y sentir. Santo Tomás nos dice: "...non enim proprie loquendo, sensus aut intellectus cognoscunt, sed homo per utrumque" (38), "... en efecto, hablando con propiedad, no es que el sentido o el intelecto conozcan, sino que es el hombre el que conoce por medio de ambos". Escribía Rivera en 1967: "Es gibt nicht zwei parallele "Bewußtheiten" der Dinge mit Menschen, sondern eine einzige" (39). "En el hombre no hay dos 'conciencias' paralelas de las cosas, sino una única".

El hombre conoce 'por' los sentidos lo singular y 'por' la inteligencia lo universal. ¿De qué sirve que estas dos cosas universal y singular se junten en la persona entera? Esto la 'inteligencia lo ignora'. Entendida así esta explicación no nos permite hablar de un 'sentir intelectual'. Porque habría un sentir material y un entender universal. Y un cierto 'contacto' en el sujeto. Pero este 'contacto' es 'inconsciente', a no ser que ese 'inconsciente' sujeto sea pura 'conciencia', o sea puro 'intelecto'. Pero si el sujeto es puro intelecto, el sujeto entero es intelecto, entonces también es intelecto su actividad sensible, y volvemos, nuevamente, a la 'inteligencia sentiente' de Xavier Zubiri. Ahora bien, se podría entender la 'conversio ad phantasmata' en esa forma en que el intelecto 'compenetra' toda la sensibilidad, de modo tal, que todo lo que conoce la sensibilidad lo conoce el intelecto a la vez. Pero, esto no está claro en Santo Tomás, él no lo dice así,

si lo dijera así, estaría perfecto para el propósito de nuestro estudio (40). Pero Santo Tomás nos dice: "...ipse idem homo est qui percipit se intelligere et sentire" (41). Es decir, soy 'Yo' mismo, (la persona), yo mismo sé que siento y que entiendo, soy el mismo yo que entiendo y que siento. Entonces, no cabe duda, de que todo el yo tiene un conocimiento de sí mismo, y que 'penetra' hasta el propio sentir, porque de otro modo no sabría que siente. El sentir es de lo singular. Si sabe que siente es porque la luz del propio yo 'penetra' hasta el sentir. Y, por consiguiente, hasta lo sentido en el sentir, porque no hay sentir sin lo sentido en el sentir. Por tanto, la luz del yo 'penetra' hasta el 'phantasma' y, de esta manera, volvemos a la tesis que esta explicación trataba de esquivar. La tesis de que la inteligencia conoce lo singular. No hay escapatoria, porque si no lo conoce, si no 'penetra' hasta él, tenemos un conocimiento intelectual, por un lado, y un conocimiento sensible, por otro, que se juntan en el yo, pero de esa 'unión' yo no sabré nada. Por consiguiente, no sabré del singular, y todo lo que diga del singular es irresponsable, porque no tengo conocimiento intelectual de él. Pero, se nos dirá, no es la inteligencia la que sabe, sino que es el 'homo'. Da lo mismo, porque yo 'sé' con la inteligencia y con ella 'no sé' del singular. Con el sentir 'sé' del singular, pero eso no toca el conocimiento de la inteligencia. Hay una escisión entre el entender y el sentir. Naturalmente eso es falso, es evidentemente falso. Aceptamos esta tesis de la 'conversio ad phantasmata'. Pero añadiendo que en esta 'conversio' la inteligencia 'penetra' totalmente el sentido, de tal manera, que todo lo que está sentido también está entendido. Por consiguiente, el sentir queda 'penetrado' por la inteligencia, y, esta conoce el objeto del sentido que es singular.

¿Accede la inteligencia al 'puro sentir'?

Zubiri en el Tomo I de la trilogía *Inteligencia sentiente: Inteligencia y Realidad* ha desarrollado un minucioso análisis del sentir (42). Aquí, Zubiri parte del 'sentir' (43). Pero en realidad no es ese el punto de partida, sino la intelección. Es decir: Zubiri, de un lado, materialmente parte del 'sentir'. Sin embargo, de otro lado, desde el orden en que lo pensó, no es así, pues, de hecho, parte desde la inteligencia. *Eo ipso*, debemos continuar nuestra navegación por el sentir (44). Zubiri está posiblemente 'estrangulando' el sentir intelectual, para quedarse, cosa imposible, con un 'puro' sentir. De ahí, que se vea forzado a elevar desde el inicio del libro una teoría sobre el sentir, anterior a un análisis del hecho de intelección.

Insistimos, la reflexión de Zubiri se inicia en IRE con el sentir. Pero el hombre no sabe nada de un sentir, de un 'puro' sentir. (45) Me explico: por ejemplo, al encender mi chimenea una gran llama envuelve repentinamente mi mano y abruptamente saco mi mano de la chimenea. ¿Ese acto es 'instintivo'? ¿Sacar la mano del fuego es un instinto, esto es, un 'puro'

sentir? ¿Puedo tener acceso desde mi inteligencia a la 'estimulidad'? Ampliando nuestro ejemplo: se ha dicho frecuentemente que el hombre arranca del fuego del mismo modo que los animales. Pero, ¿ése será un acto puramente animal? Se dirá que, todos los animales arrancan del fuego y como el hombre es animal, también arrancará del fuego. ¿Hay frente al fuego un mismo comportamiento instintivo? ¿Cómo se puede pensar que frente a un incendio forestal, por ejemplo, hombres y animales 'instintivamente' se comportarían de la misma manera? ¿Es la vida humana la misma que la vida animal? ¿Dónde está dicho que esa huida de los animales coincide con la ciega y torpe huida de un hombre?

El puro sentir se me escapa siempre. La inteligencia llega tarde. Zubiri habla de un análisis del hecho mismo de la 'impresión de realidad' (46). Pero no puede 'realizar' un análisis del hecho del 'puro' sentir. En su punto de partida, el sentir, es simplemente una teoría. No podemos con la inteligencia analizar en toda su pureza el puro sentir, La inteligencia se 'desintegra' al acceder al 'ambiente' de la pura 'estimulidad', pues, el mismo Zubiri es taxativo: "Jamás tendremos un sentir separado sin formalidad propia. Al no tener la formalidad de realidad (puesto que hemos separado el sentir de la inteligencia), el sentir tiene la formalidad de estimulidad" (47).

Ahora bien, Zubiri advierte que el sentir no se reduce a la 'aprehensión sensible', sino que es un proceso muy complejo, tanto en el hombre, como en el animal. Este proceso abarca tres inseparables momentos: suscitación, modificación tónica y respuesta. En el primer momento, la suscitación es todo lo que desencadena una acción animal. En el segundo momento, en la modificación tónica, la suscitación recae sobre el estado anímico en que el animal se encuentra, la suscitación modifica este tono vital. En el tercer momento, de respuesta, el animal responde a la modificación tónica así suscitada. Apreciemos lo dicho con un ejemplo: un gato echado en mi jardín, tiene un cierto tono vital, al caminar hacia él mueve una rama que, accidental y repentinamente suscita una modificación tónica y una respuesta en el gato, el cual huye. La respuesta es variable, pues, podría haber sido de ataque u otra respuesta distinta. Este proceso es estrictamente unitario (48).

Para Zubiri la 'suscitación' tiene dentro del proceso sentiente una función determinante. Es decir, cómo haya de ser ese proceso total, dependerá de cómo sea la suscitación. Sin embargo, lo que suscita el proceso sentiente es 'la aprehensión de lo suscitante' (49). Zubiri a esa aprehensión la llama 'aprehensión sensible' (50).

Este punto, no está claro en Zubiri. No hay claridad entre la unidad procesual del sentir y la estructura formal del sentir. Al parecer es 'en' la suscitación donde tiene lugar la modificación tónica y la respuesta: es el proceso del sentir, y, eo

ipso, es aquí también donde se articula la estructura formal. Esto es, la 'impresión'. Es un punto muy oscuro del libro *Inteligencia y Realidad*, y que todo lector advertirá tarde o temprano. No está desarrollado con la claridad que quisiéramos. Así, pues, vemos, por un lado, que tanto la 'Conversio ad phantasmata' de Santo Tomás de Aquino y, por otro lado, el análisis del 'puro' sentir de Xavier Zubiri se 'desintegran' cuando entran en contacto con el ambiente de la inteligencia -la cual se ha concebido tradicionalmente como una dimensión humana inscrita en lo espiritual e inmaterial-. En efecto, se levantan nubes de problemas cuando la filosofía quiere acceder, por una parte, al 'puro' sentir, como cuando, por otra parte, quiere 'elevarse' e inexorablemente acceder a Dios.

Referencias

- 1 cf. S. Th 1 q.86 a.1; S. Th. 1 q.14 a.11 corp.
- 2 De veritate., q.2 a.6 c.
- 3 Xavier Zubiri, *Inteligencia y Realidad*. Alianza Editorial/Sociedad de estudios y publicaciones, Madrid, 1980. IRE, 80.
- 4 S. Th. II-II q.8 a.1.
- 5 S. Th 1 q.14 a. 11 ad 1.
- 6 S. Th q.86 a.1 corp.
- 7 S. Th. 1 q.84 a.7 ad 2.
- 8 De Mem. et Reminisc., 1, n,4.
- 9 De Mem et Reminisc., 1, n,6.
- 10 De Mem et Reminisc., 1,n,7
- 11 III Set. Ds 14 q.1 a.3 ad 3.
- 12 Cf. S. Th. 1 q.86 a 4 c.; S. Th. II-II q.47 a.3 ad 1.
- 13 De veritate q. 10 a.5 c.
- 14 Hay otros textos en que Tomás de Aquino nos habla de: mirar hacia dentro, "in-spicere", cf. De Mem. et Remi., 1, n, 6.
- 15 De veritate, q. 10. a.5 corp.
- 16 De veritate, q. 10. a.5. corp.
- 17 De veritate., q.2 a.6 c.
- 18 Cf: S. Th. 1 q.14 ad 1; De veritate. q.2 a.5 ad 1; S. Th. 1

q.86 a.1 c; De anima a.20 c.

- 19 In III de Anima lect., 8, n, 712.
- 20 In III De anima., lect., 8, n, 712.
- 21 In III De anima, lect., 8, n. 712.
- 22 In III De anima., lect., 8, n, 712.
- 23 In III De anima., lect., 8, n, 713.
- 24 II Sent. Dist.3 a.3 ad 1.
- 25 IRE, 12; 19; 80.
- 26 IRE, 12; Dice Zubiri en *El hombre y la Verdad*: "Para entender qué es eso de la verdad, se le presentan a Parménides tres vías posibles: Una vía que él llama del 'es', decir que algo que es. Otra, la de entender que algo 'no-es'. Y otra, la de entender que algo 'es y no es'. La primera vía -dice- es la única que tiene verdad (...) Porque, efectivamente, es lo mismo tener inteligencia de algo que tener inteligido lo que la cosa 'es'. Esta frase de la célebre identidad entre $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ y el $\epsilon\iota\nu\alpha\iota$ * -entre inteligencia y el ser- no tiene, pues, ningún sentido tremebundo, sino un sentido absolutamente vulgar: la índole de la inteligencia es, efectivamente, poseer las cosas en lo que ellas son"(HV, 16. * Se refiere a la frase, "το γαρ αυτο νοειν εστιν τε και ειναι", Parménides, Poema, DK., fr. 3, v.1: "pues lo mismo es el pensar y el ser", (de, G.S. Kirk y J. E. Raven, *Los filósofos presocráticos*, trad. J. García, Gredos, Madrid, 3ªra reimp, 1981, p. 377). Véase: Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, Germany, 1974, p. 231; Jorge Eduardo Rivera, *Filosofía griega, de Tales a Sócrates*. Ediciones Universidad Católica de Valparaíso. 1985, pp. 38 y ss.
- 27 Rep, VI, 484b; 485b; 486e; 507c; 508c.
- 28 cf. OH; NIH; IRE.
- 29 Resumen de los textos trabajados de nuestra 'conversio ad phantasmata' de Santo Tomás de Aquino., cf. In II De anima lect. X. 350; S. Th. II-II q.8 a.1; I q. 84 a.6 y 7; q.86 a.1 ad 4; In Boet. de trin. VI a.2; De veritate. 2.2; S.Th. q.85 a.3; In De Anima. III lect. VII, nº 687; In III De Anima lect. 8, nº 713 De ver. q. 10 a.6 ad 2; De ver. q. 10 a.5; S. Th. I q. 14 a 11 corp; S. Th. 1 q. 86 a.4 corp; S. Th. II-II q.8 a.1; S. Th. I q. 14 a. 11 ad 1; S. Th. I q. 86 a.1 corp; S. Th. 1 q. 84 a.7 ad 2; S. Th. I q. 85 a.1 ad 4; De Mem. et Reminisc., 1, n. 4, n.6; II Sent. dist. 3 q.3 a.3 ad 1; III Sent. ds 14 q. 1 a.3 ad 3; De Pot. 7.3.
- 30 cf. IRE, 25; 80.

31 IRE, 12.

32 Xavier Zubiri, *Inteligencia y Realidad*. Alianza Editorial/Sociedad de estudios y publicaciones, Madrid, 1980.

33 Xavier Zubiri, *Inteligencia y Logos*. Alianza Editorial/Sociedad de estudios y publicaciones, Madrid, 1983.

34 Xavier Zubiri, *Inteligencia y Razón*. Alianza Editorial/Sociedad de estudios y publicaciones, Madrid, 1983.

35 IRE, 83.

36 Por lo pronto, el lector puede observar la compleja idea zubiriana sobre la inteligencia humana en: SH; SE; HRP; OH; NIH; IRE; ILO; IRA; HD; Jorge Eduardo Rivera, Heidegger y Zubiri, Ediciones Universidad Católica de Chile, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2001, pp. 139-239; Juan Bañón Pinar, *Metafísica y noología en Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia Salamanca, 1999; Antonio Ferraz, "Inteligencia y razón en Zubiri", Anuario del Departamento de Historia y de la Filosofía de la Ciencia, Universidad Autónoma de Madrid, 1995, pp. 1-37[31-67]; Thomas Fowler, "Introduction to the philosophy of Xavier Zubiri", *The Xavier Zubiri Review*. A publication the Xavier Zubiri Foundation of North America. Volume 1, 1989, pp. 5-16; Diego Gracia, *Voluntad de verdad*, Editorial Labor, S.A. Barcelona, 1986, pp. 101-210. Alfonso López Quintas, "La inteligencia sentiente y el estar en realidad". *Filosofía Española Contemporánea*, Temas y Autores, BAC, Madrid MCMLXX, pp. 196-266.

37 cf: S Th. 1 q.86 a 1 c.

38 De veritate. q.2 a.6 ad 3.

39 Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, *Konnaturales Erkennen und vorstellendes Denken.*, Freiburg/München., 1967, p. 82.

40 "Nuestro entendimiento podría alcanzar el singular, si fuera material como los sentidos; pero desde el momento que es inmaterial, no puede tener por objeto a lo que principia en la materia. Ahora bien; el principio de individuación de las cosas materiales, las únicas que directamente se ofrecen a nuestro conocimiento, es la materia, luego nuestro conocimiento no puede dirigirse directamente a ningún ser individual y singular". P. JANET, *Traité de Philosophie*, pág. 61. Tomada la cita del P. Eduardo Hugon, o.p. *Principios de Filosofía*. LAS VEITICUATRO TESIS TOMISTAS. Editorial Poblet, Buenos Aires 1924. De otro lado, Carlos Boyer, S.J. Nos dice: "De conversione ad phantasma. Ex dictis in thesi sequitur quod intellectus noster in conditione praesenti nihil intelligit nisi convertendo se ad phantasmata. Quod quidem manifestum est in ipsa acquisitione scientiae, cum viderimus iudicium de rebus

compleri per reflexionem completam, in qua conversio ad phantasma. Includatur. Sed etiam idem valet in usu scientiae iam acquisitae, sicut ex experientia constat, nam recolendo scientiam iam habitam imaginibus et exemplis sensibilibus sponte et necessario utimur; sicut etiam ratione docemur, nam cum proprium obiectum intellectus nostri sit quidditas rei materialis, quae non potest exsistere nisi in hoc singulari sensibili, cognitio huius obiecti perfici nequi vere et complete nisi attingatur tu in hoc singulari sensibili existens...". CURSUS PHILOSOPHIAE. AD USUM SEMINARIUM. Paris. Typis Desclée De Brouwer et Soc. 1937. Páginas. 107-108.

41 S. Th. 1 q.76 a.1.

42 cf. IRE, 27-41; ver además NIH.

43 cf. IRE, 28-30.

44 Zubiri nos dice en *El hombre y Dios*: "La vida ha desgajado aquí la función de sentir. Es lo formalmente esencial del animal: sentir es tener impresiones. Ahora bien, toda impresión tiene dos momentos: un momento de afeción al viviente, y un momento de remisión formal a algo otro, a lo que afecta al animal. Por el primer momento decimos que la impresión tiene un contenido: color, peso, sonido, etc. Por el segundo momento decimos que ese contenido es lo otro que el viviente: es el momento de alteridad. La unidad intrínseca de estos dos momentos es la impresión: la afeción nos hace sentir impresivamente lo otro. Cada sentido tiene su forma propia de alteridad. La vista presenta, el oído notifica, la kinestesia orienta, etc. Hay pues distintas formas de alteridad en un viviente animal. Pero todas estas formas se inscriben en una forma radical de alteridad que llamaré formalidad" (HD, 31-32).

45 Rivera dice: "El momento de suscitación, en el caso del mero estímulo, es inseparable del momento de modificación tónica y de respuesta, porque el mero estímulo es, precisamente, mero estímulo en la medida que sólo se hace presente como determinante de esos otros dos momentos (...) Si quisiéramos un ejemplo tomado de nuestra experiencia humana, lo que no es fácil, porque en nuestra experiencia humana los estímulos están elevados a estímulos reales, podríamos poner el caso de alguien que, caminando distraído por la calle, está a punto de darse un cabezazo contra un poste del alumbrado, pero a último momento alcanza a esquivarlo echando 'instintivamente' -como decimos- la cabeza hacia atrás. Aquí el poste ha comparecido (en el acto descrito, no ahora que hablamos de él) sólo como suscitante de la respuesta de huida. Su aprehensión se ha agotado en apelar a esa respuesta. Ha sido un mero estímulo, y nuestro acto, un acto puramente animal del que sólo tenemos 'conciencia' gracias al acto retentivo que lo mantiene ante nosotros y en el que, luego, lo

percibimos intelectivamente”, Jorge Eduardo Rivera C, “Acerca de la inteligencia sentiente en Xavier Zubiri”, publicado en el volumen colectivo Filosofía contemporánea, Universidad de Valparaíso, Valparaíso, 1983., p. 138. Este artículo está también recopilado en el libro de Jorge Eduardo Rivera C., Heidegger y Zubiri, Ediciones Universidad Católica de Chile. Editorial Universitaria, Santiago de Chile, agosto de 2001, pp. 185-198.

46 IRE, 14; 82.

47 IRE, 81.

48 Señala Zubiri: “...sentir es un proceso. Este proceso sentiente es estrictamente unitario: consiste en la unidad intrínseca y radical, en la unidad indisoluble de sus tres momentos (...) los tres momentos en su esencial e indisoluble unidad son lo que estrictamente constituye el sentir” (IRE, 30).

49 IRE, 31.

50 IRE, 31.