

POSIBILIDADES ESTÉTICAS DE LA INTELIGENCIA SENTIENTE COMO ACCESO A LA REALIDAD EN XAVIER ZUBIRI

Alfredo Esteve Martín^a

Fechas de recepción y aceptación: 19 de enero de 2015, 5 de febrero de 2015

Resumen: El realismo de Zubiri se sitúa en la superación del dualismo gnoseológico establecido por el realismo clásico y su crítica moderna. La superación pasa por su conocida inteligencia sentiente, con la que gracias a la *congenereidad* de inteligir y sentir o sentir e inteligir, tradicionalmente escindidas, se puede establecer una relación con la realidad y, consecuentemente, con uno mismo, radicalmente diversa.

Esta accesibilidad se apoya en lo sentiente, que no tiene que ver solo con lo perceptivo –que también– sino que es extensible a lo relacionado con el ámbito afectivo humano. No por ello hay que abandonar la inteligencia como tal, pues ello implicaría un irracionalismo totalmente ajeno al pensar zubiriano; todo lo contrario, hay que considerarla pero desde este nuevo cuadro de coordenadas establecido por la aprehensión intelectual-sentiente de la realidad, verdadero antídoto para evitar una *autorreferencialidad* en un uso *conciiente* de la inteligencia abandonada a sí misma.

^a Profesor en la Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir.

Correspondencia: Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir, Facultad de Filosofía, Antropología y Trabajo Social. Calle Guillem de Castro, 94. 46001 Valencia. España.

E-mail: alfredo.esteve@ucv.es



En sus obras Zubiri ha tratado más el momento intelectual, siempre incardinado en el seno de la inteligencia sentiente. Queda, pues, una tarea muy importante como es articular filosóficamente el otro momento, el sentiente, en el acto aprehensor de la realidad. En este sentido, su análisis estético puede presentar a mi modo de ver grandes posibilidades.

Palabras clave: realidad trascendental, estética filosófica, experiencia originaria, María Zambrano, verdad real, dualismo gnoseológico.

Abstract: Realism in Zubiri is located on the overcoming of gno-seologic dualism established by the classical realism and its modern criticism. The improvement passes by his well known sentient intelligence with which thanks to the congenialness of intellecting and feeling or feeling and intellecting, traditionally decoupled, a relation with reality can be established and, accordingly, with oneself, radically diverse.

This accessibility relies in the sentient, that has to be not only with the receptive –so too– if not that is applicable to the related to human scope of affection. Therefore not a reason to abandon intelligence as such, as this would involve an entirely unaware irrationalism to Zubirian thinking. Quite the opposite, must be considered but since this new coordinate frame established by the sentient-intellective apprehension of reality, reliable antidote to avoid a *self-referenceness* on a concipient use of intelligence abandoned to self.

In his works Zubiri has dealt more the intellective momentum, ever incardinated in the bosom of sentient intelligence. Remains, well, a very important task as it is to articulate philosophically the other momentum, the sentiente, in the apprehender act of reality. In this sense, its aesthetic analysis may present, in my view, great possibilities.

Keywords: transcendent reality, philosophical aesthetics, primary experience, María Zambrano, real truth, gnoseological dualism.



§1. INTRODUCCIÓN

Zubiri es un filósofo que destaca por su coherencia intelectual articulada alrededor de una constante y profunda inquietud: su anhelada búsqueda de la verdad. Búsqueda que en su figura adquiere unos matices de honestidad, rigurosidad y diálogo difíciles de encontrar con tanta radicalidad en otros autores –quizá solo en los grandes–, y que dotó a su producción filosófica de una compacidad estructural verdaderamente consistente. Destaca en él una capacidad singular para atender la realidad en todos sus planos y ámbitos, logrando encontrar elementos unificadores subyacentes desde los cuales organizar la diversidad de la realidad manifiesta. Las diferencias superficiales no son tanto dificultades para la comprensión del mundo, como expresiones de la unidad de lo real en la riqueza de su dinámico florecimiento.

Fruto de este anhelo de verdad no se conformó con ejercer en su plaza universitaria sino que, conseguida esta, interrumpió su docencia en 1928 para formarse en el viejo continente tanto filosóficamente de la mano de un Husserl ya anciano entre otros, como alternando cursos y conferencias de los grandes científicos en una época en que sus trabajos propiciaron un impulso a la ciencia verdaderamente espectacular. Este segundo aspecto de su formación dejó en él una huella profunda. Por lo pronto, le hizo familiar un concepto físico de naturaleza y de realidad que rompía con los planteamientos clásicos y modernos. Este hecho, unido a una generalizada actitud filosófica contemporánea que solicitaba un modo distinto de atender la realidad y la vida, provocó en nuestro autor una concepción filosófica en general y metafísica en particular verdaderamente novedosa y original.

La corriente española en la que se forja Zubiri presenta una alternativa seria ante la crisis de la metafísica tan extendida en Europa. Como nos explica J. Conill, el horizonte cultural y filosófico imperante era caracterizado por un generalizado pragmatismo nihilista, resultado de una renuncia a la búsqueda de cualquier tipo de fundamento. Consecuencia de ello, la sociedad derivó fácilmente hacia una *facticidad* horadada de nada, convirtiendo a sus ciudadanos en seres “fenoméricamente pragmáticos y nouméricamente nihilistas” (Conill, 2007). Este contexto refuerza sin duda el valor de la metafísica zubiriana, esfuerzo que nos da a entender que frente a toda renuncia metafísica hay efectivamente una esperanza de sentido, y que este no es ajeno a la realidad.



La alternativa española está planteada como sabemos desde parámetros vitales, desde una necesidad vital de salvación. El ser humano se encuentra viviendo, se encuentra con que le es dada una vida que no está hecha sino que está por hacer, que es tarea; una tarea cuya resolución depende de él y de sus circunstancias. Consiguientemente, el hombre no puede dejar de tener una preocupación metafísica, ya que está en juego resolver su propia vida. La originalidad zubiriana hay que situarla en su radicalidad a la hora de buscar fundamentos que den explicación a este gran problema antropológico. Fruto de esta búsqueda será una rehabilitación de un realismo metafísico-gnoseológico, de lo que dan muestra sus dos grandes obras: *Sobre la esencia* y la trilogía sobre la *Inteligencia sentiente*, con las que pretendió mostrar, por un lado, la estructura de la realidad metafísica en sí como fundamento y, por el otro, las posibilidades y vías para su aprehensión por parte del hombre. Su intención de volver a arraigar el pensamiento filosófico en la realidad es manifiesto, arraigo puesto entre paréntesis durante la modernidad y buena parte de la contemporaneidad.

Lo que no quiere decir que tuviera intención de volver a una concepción clásica de esta, todo lo contrario. Su concepto de realidad, acrisolado por la crítica moderna, adquiere en él una connotación amplia. Aparte de las cosas reales,

(...) realidad es también el campo de posibilidades que las situaciones reales abren al agente moral; real es también la persona, sus facultades y capacidades; real es lo que hacemos, las transformaciones que producimos en nuestro medio físico y social; y real es, por último, la transformación que se opera en nosotros por la acción, por la forma de actuar (Hortal, 1996).

Efectivamente, el concepto zubiriano de realidad supone una modificación importante de lo que tradicionalmente se ha entendido como tal. La realidad tiene que ver con aquello cuyas notas poseen una suficiencia constitutiva que posibilita una autonomía en orden a su actualización en el mundo. Es una idea que se ve consolidada y enriquecida por sugerencias obtenidas al hilo de reflexiones de pensadores como Henri Bergson o Nicolai Hartmann, quienes se esfuerzan en la elaboración de una metafísica intramundana a la altura de los avances científicos de comienzos del siglo XX. Este es uno de los puntos que considero clave para el estudio de Zubiri: tener claro su concepto de realidad, concepto que aún sigue generando debates entre sus estudiosos.



Estamos, pues, ante una ampliación del concepto tradicional de realidad según dos direcciones. La primera y más allá de su consideración estrictamente física, para abarcar *realidades* de diversa índole, tales como entes matemáticos, ficciones literarias, proyectos humanos... , irrealidades que no por ser irreales dejan de ser reales en tanto que poseen el mismo carácter de realidad que las cosas físicas. La segunda y más allá de su aspecto cósmico, por su consideración como un ámbito trascendental, no meramente formal sino también físico, ámbito que si bien no se identifica con *lo* real tampoco se da sin ello. Su consideración no puede realizarse desde una aprehensión meramente empirista, sino que es preciso aprehender la realidad de un modo no cósmico o *talitativo*, sino como un ámbito poseedor de un relieve metafísico puesto de manifiesto precisamente en dicho modo de aprehensión.

§2. REALIDAD Y NOOLOGÍA

Su idea de realidad, por tanto, es innovadora tanto en lo metafísico (referido a la realidad en tanto que real) como en lo antropológico (referido a lo vital). Lejos de una desconexión entre ambas dimensiones, buena parte de su reflexión gira alrededor de la fundamentación metafísica de la antropología, pudiendo afirmar sin titubear que la antropología zubiriana es eminentemente metafísica (Pintor-Ramos, 2005). Porque en el ser humano convergen ambas, y no se puede estudiar adecuadamente al ser humano sin una cosmovisión en la que ubicarlo. En Zubiri, pues, el problema de la realidad ocupa un lugar central,

mientras que el hombre es estudiado dentro de este marco rigurosamente metafísico como modo y forma de realidad, la más eminente de todas, por ser suya o personal (Marquín, 1993).

La filosofía de Zubiri es una filosofía de la realidad, lo que significa que

‘realidad’ es la determinación primaria y fundante para todo nuestro saber y todas nuestras acciones (Pintor-Ramos, 1993).



No se debe explicar la realidad desde el ser humano, sino a este desde aquella, independientemente de que en esta explicación el propio ser humano tome parte activa de forma ineludible.

El idealismo moderno pretendió solucionar el problema del realismo clásico, sin llegar a lograrlo. Y es que ambos se movían en un ámbito que no era lo suficientemente primario y radical, lo que les imposibilitaba de partida alcanzar una solución satisfactoria. A la postre, los supuestos previos en ambos casos resultaron no ser tan sólidos como inicialmente se pensaba. Ello invitaba a retrotraerse a algo previo donde buscar ese apoyo, y desde donde incluso esos pretendidos supuestos fueran debidamente ubicados.

La aportación zubiriana hay que entenderla desde este cuadro de coordenadas, realizando una reflexión sobre la realidad en la que se trasciende todo dualismo gnoseológico situado en la esfera de lo que Zubiri denomina *inteligencia concipiente*. Cuando concebimos, estamos

entre un sistema de conceptos y un sistema de afirmaciones frente a unas cosas que, en principio, se declaran ajenas a estos conceptos y a estas afirmaciones (Zubiri, 2006a: 26).

Carácter ajeno que ha solido ser obviado. De lo que se trata, pues, es de descender más allá de lo conceptual y de lo lógico-científico hacia una relación diversa con la realidad, relación que, a la vez, fundamente el ejercicio conceptual y lógico-científico de la inteligencia. Ahora bien, si lo que se pretende es acceder a la realidad en su más radical profundidad y, por tanto, más allá de lo concipiente, no se puede realizar tanto desde una inteligencia discursiva como desde una inteligencia capaz de acceder a tales niveles de profundidad metafísica.

Pero ¿acaso la inteligencia no es concipiente? Sí, claro: la inteligencia efectivamente es concipiente pero... no solo concipiente. Este momento de la inteligencia que desborda lo meramente intelectual no es sino la otra cara de la moneda del encuentro diverso que este nuevo concepto de realidad precisa del ser humano. Porque este acceso es eso, un encuentro; un encuentro situado a otro nivel que la conceptualización o la abstracción, y que pasa por un compromiso del ser humano con la realidad para poder atenderla en y por sí misma más allá de todo interés antropocéntrico desvirtuado. Se trata de un ámbito que es prelógico y preconceptual y “que toda epistemología y lógica presuponen” (Conill, 1988),



lo que implica una nueva reflexión sobre la “estructura formal del inteligir”, una reflexión sobre lo que formalmente es la inteligencia o noología.

La cuestión es: ¿cómo hace la inteligencia para ir más allá de lo que tradicionalmente se ha considerado como su ejercicio específico, a saber, la conceptualización? Por lo pronto, Zubiri nos invita a recuperar una actitud filosófica similar a la del espíritu griego inicial. Solo recuperando la capacidad de asombro (una vez más) puede el ser humano adoptar una actitud para aprehender la realidad de modo novedoso (que no ingenuo), contemplarla en su dinamismo interno y permitir que se le automanifieste ya desde el momento de su primaria aprehensión. Es más: es desde este encuentro diverso, primario y radical del ser humano con la realidad que se encuentra situado de tal modo que está posibilitado para un auténtico conocimiento, porque es entonces cuando se halla situado verdaderamente en su seno.

Es manifiesto que nuestra filosofía se mueve en las posibilidades que nos ha legado el pensamiento griego. Lo que Zubiri se plantea es si hemos realizado una adecuada recepción, si ese elenco de posibilidades y herramientas filosóficas heredadas no se están utilizando para tratar cuestiones que permanecían ajenas a la mentalidad helena (Zubiri, 1994: 15). Según Zubiri hay que recuperar un hacer metafísico según sus orígenes clásicos, sí, pero atendiendo problemas contemporáneos. Así se podrán alcanzar los últimos fundamentos de la vida y de las cosas a la altura de los tiempos.

¿Con qué se encuentra el ser humano en primera instancia? Pues con aquello que comúnmente entendemos como *cosas*. Pero en esas *cosas* cabe distinguir dos aspectos. Hay un primer aspecto que es lo que primariamente aprehendemos de ellas: es lo obvio. Pero a poco que nos detengamos notaremos que esto obvio no es todo lo que nos presentan las cosas reales. Lo real presenta una riqueza mucho mayor de lo que se puede apreciar a primera vista, y que se encuentra *allende* lo obvio: es lo diáfano. Son los ámbitos de lo aquende y lo allende, de lo obvio y lo diáfano, de lo *talitativo* y lo *trascendental*. El esfuerzo metafísico pasa por ir allende aquello obvio que nos presentan las cosas y que, por no ser obvio, no nos sale al encuentro. Esto lleva a preguntarnos de qué estamos hablando exactamente, además de por qué eso de lo que estamos hablando no nos sale al encuentro al modo como lo hace lo obvio.

Este allende las cosas, que es hacia donde apunta el esfuerzo metafísico, no hay que entenderlo como un universo abstracto fruto de elaboraciones estricta-



mente intelectuales. No se trata de desentendernos de lo físico, sino de atenderlo de otro modo. Porque lo allende no es algo que no se encuentre presente en las cosas, sino todo lo contrario: es lo más presente; tanto que en su diafanidad carece de la mínima opacidad para provocar el encuentro por parte del hombre. Lo diáfano se caracteriza no por no ser obvio, sino por ser demasiado obvio, tanto que hace difícil su aprehensión. Es en este sentido en el que hay que entender la *trascendentalidad*: no en que se encuentre fuera de las cosas, sino que *en* ellas hay que ir más allá de lo obvio para acudir a lo diáfano. Por ello la metafísica es la ciencia de lo diáfano, lo que a la vez le hace ser lo más difícil. Porque se trata de tener una visión de la fuente de la que mana toda clarividencia y evidencia más allá de toda clarividencia y evidencia. La metafísica es la marcha hacia lo diáfano, hacia lo trascendental.

Ahora bien, en esto se plantea un doble problema, por lo que da a nosotros y por lo que da al *metá*. Por lo que da a nosotros, por nuestra dificultad para acceder a lo diáfano dada la tendencia a quedarnos en lo cósmico; y por lo que da al *metá*, porque en las cosas no está manifiesta abiertamente tal diafanidad trascendental, precisamente por su diafanidad. Por ello su aprehensión es complicada; y tratar de ver esa claridad —que no es obvia— sin salirnos de ella no deja de exigirnos un elevado esfuerzo. Y ya no de verla o aprehenderla, sino de articularla conceptualmente:

la dificultad, el problema de la metafísica no es sino la expresión intelectual de la violencia misma propia de la visión de lo diáfano (Zubiri, 1994: 32-33).

No se trata, pues, de ir más allá de lo *talitativo* para buscar otro tipo de cosas u otro tipo de realidad, ni de ir a otro ámbito de cosas diferente al que nos encontramos, sino de atender de modo diverso lo mismo que se nos ofrece a los sentidos; modo diverso que nos posibilita justamente aprehender lo trascendental. El objeto de la filosofía

no puede hallarse separado de ningún otro objeto real, ficticio o ideal, sino incluido en todos ellos, sin identificarse con ninguno (Zubiri, 2007: 149).

Desde la antigüedad se ha venido dando indefectiblemente una distinción entre las facultades empleadas en el conocimiento. Se ha supuesto que la función



de la percepción sensible era una mera aportación de datos, los cuales debían ser elaborados adecuadamente por la inteligencia para alcanzar la verdad de las cosas. Los sentidos eran así considerados como “siervos de la inteligencia” (Antolínez, 1989), dotándole de los *materiales* necesarios para que pudiera desempeñar sus distintas operaciones, tales como conceptuar, razonar, juzgar... Que la inteligencia realiza todas estas funciones es indudable; la cuestión es si solo realiza estas funciones e, incluso, si estas funciones constituyen su función primaria. A decir de Zubiri, la respuesta a estas dos cuestiones es negativa.

§3. MÁS ALLÁ DE LO SENTIENTE

Es difícil no caer en las garras de la cosificación, no caer en la trampa de los conceptos para desenvolvemos en la realidad; es difícil asumir ese contacto primario con la realidad por el que nos hacemos cargo y nos orientamos de modo originario en la existencia. Pero el caso es que desde esta nueva perspectiva propuesta por Zubiri se abre un modo diverso de entender no solo el acceso a lo real, sino el propio ejercicio *ulterior* de la inteligencia conceptual y lógico-científica. El primer paso para conocer la realidad es aprehenderla como tal, ser capaces de aprehenderla en su radicalidad, y algo en principio tan evidente ha sido descuidado o desvirtuado notablemente en no pocos momentos de la historia.

El *logos* predicativo no puede sino crear una escisión entre el decir y aquello de lo que se dice. De lo que se trata es de superar tal escisión, de trascenderla pero desde la consciencia de que estos elementos intrínsecos al acto gnoseológico no pueden ser olvidados ni obviados, porque

que tiene que haber una dualidad entre las cosas y el entendimiento para que haya verdad, de esto no hay la menor duda. Si no hubiese inteligencia, no habría verdad, aunque hubiera realidad (Zubiri, 2006a: 25).

No se trata de suprimir el uso lógico-científico de la inteligencia, sino de ejercerlo desde un cuadro de coordenadas diverso, de modo que la unidad entre intelección y realidad no sea problemática, sino el lugar en que la realidad se nos manifiesta como tal, en su obviedad y en su diafanidad.



Entiendo que este es el sentido profundo de la inteligencia sentiente zubiriana, ya que es mediante ella que el ser humano puede *romper* la dinámica conceptiva al permitirnos acceder primariamente a *la* realidad profunda más allá de la realidad *cósica*. Por su propia índole, difícilmente desde una inteligencia conceptiva se podrá trascender lo *talitativo*. Es preciso una vía diversa, a saber: la fisiológica, sentiente. Consiguientemente, la función primaria de la inteligencia no es tanto intelectual como sentiente. Y el acto en que se pone de manifiesto esta función primaria de la inteligencia no es un acto ni estrictamente intelectual ni estrictamente sentiente, sino intelectual y sentiente. En este acto primordial la inteligencia no se encuentra sola sino acompañada de la percepción sensible y *a una* con ella, pues en esa aprehensión primaria de realidad se da la impresión sensible de lo real: es la impresión de realidad. No debe confundirse, pues, con la mera impresión sensible o empírica: se nos da la realidad en impresión.

La impresión de realidad es más que lo que se suele entender como *sensación*: es el acto en el que el hombre aprehende la realidad que como ámbito se le hace patente. Es más: es la impresión de realidad en tanto que impresión el lugar propio en el que la realidad se hace patente al ser humano, canalizándose a través de los sentidos perceptivos, y en el que la inteligencia puede actualizarla precisamente como *de suyo*. El ser humano se encuentra así instalado en la realidad no solo intelectual sino también físicamente. Y desde esta instalación su visión de la vida y de la propia realidad se ve modificada sustancialmente. Este cambio en apariencia tan nimio en el modo de entender el ejercicio de la inteligencia supone un modo de entender la realidad radicalmente diverso; y si se asume que la función primaria de la inteligencia es fisiológica, ello implica que la relación entre realidad y ser humano no sea en primera instancia meramente intelectual, sino a su vez fisiológica, sentiente.

Este acceso sentiente a la realidad conlleva un nuevo modo de hacer metafísica en tanto que posibilita al ser humano participar *ambitalmente* de la propia realidad. No se trata de hacer con la inteligencia otras cosas que las que se hacía anteriormente, sino de situarse en un modo de presencia radicalmente diverso que posibilita a su vez un modo diverso de ejercer esa inteligencia. Se trata de ir más allá de la búsqueda de certezas conceptuales para aventurarse por un camino metafísico hacia la realidad que, dada en toda su riqueza, solidez y *estar siendo* y precisamente por ello, le impide al hombre alcanzarlas (las certezas), aunque a la vez le impide que en su búsqueda se desvíe de su instalación en *la* realidad.



Los sentidos en Zubiri cobran así un gran valor no tanto por lo que tienen de sensaciones fisiológicas como por lo que tienen de acceso a lo metafísicamente allende. Un acceso no libre de cierta habilidad para, partiendo del dato sensible, poder aprehender todo el amplio ámbito de realidad.

Esta nueva dimensión de la inteligencia no tiene nada que ver con una supuesta irracionalidad; la superación de la *logificación* de la inteligencia no quiere decir que no sea preciso un uso lógico-científico de esta, sino que se precisa un modo diverso de ejercerla: el modo sentiente. No hay oposición entre razón sentiente y razón lógico-científica, todo lo contrario: lo problemático es el ejercicio lógico-científico desconectado de lo sentiente. Porque, de hecho, a decir de Zubiri es lo sentiente lo que subyace bajo el edificio racional lógico, y lo que posibilita por su parte una razón poética y creadora (fantasía). A diferencia de Hegel, para Zubiri no toda la realidad es racional, ni tampoco primariamente la razón es lógico-científica. La razón es sentiente. Ello implica que, en tanto que la labor primaria de la inteligencia es instalarnos en la realidad, en esto va de la mano con lo sentiente. El uso sentiente no solo no se opone al uso *conciopiente* sino que proporciona un antídoto para el riesgo de que este modo de inteligencia se desarraigue de la realidad, riesgo que consiste en dejar abandonada su referencia real para convertirse en una herramienta meramente autorreferencial.

§4. LO SENTIENTE NO ES SOLO INTELECTIVO

La inteligencia humana no puede ejercerse sino desde las estructuras impuestas por la fisiología del cuerpo humano; y en este modo de ejercerse subyace un elemento primordial con el que ha de contar en tanto que pertenece a su constitución, a saber: el aspecto afectivo. La consideración de este nuevo hilo conductor, mucho más amplio que el de lo meramente sensible, se erige en un tema delicado que tradicionalmente ha provocado cierto rechazo. Efectivamente, si bien lo afectivo puede establecerse como un acceso diverso a lo real, está lastrado negativamente por un rechazo tenaz a todo aquello no referido ni a lo inteligente ni a lo volente. Pero una vez superado este recelo, se abre un mundo nuevo de posibilidades. Todo ello pasa por conceptuar adecuadamente de qué se está hablando cuando se habla de sentimientos, emociones, etc., y su papel en el actuar humano. No se trata de sucumbir románticamente ante los encantos de



esta componente afectiva, pero tampoco de rechazarla frontalmente. De lo que se trata es de incorporarla orgánicamente para que en complemento con el resto de facultades humanas nos encaminen hacia la realidad de un modo novedoso y enriquecedor.

Porque el enfrentamiento del hombre con las cosas no es algo eminentemente intelectual, ni tampoco intelectual-volitivo, sino que compete al ser humano en su globalidad, con todas sus facultades. En este sentido, una teoría unitaria como la de Zubiri es ciertamente apropiada porque “nos enseña en todo momento a pensar de modo relacional” (López Quintás, 1996), de modo compacto, superando cualquier tipo de intelectualismo, voluntarismo e incluso sentimentalismo; compacidad que no deja de tener también un *lado oscuro* pues es complicado en ocasiones establecer diferencias para la reflexión y el análisis en el seno de tal compacidad. Quizá para adentrarnos en ella debamos recuperar la relevancia biológica de nuestras facultades.

El aspecto sentiente de la inteligencia nos lleva a preguntarnos por la particularidad de lo que es el proceso del sentir en el caso humano. ¿Qué es lo específicamente humano? Igual que cualquier ser vivo, el ser humano también es afectado por cosas que modifican su estado vital y provocan una respuesta. Pero en su caso hay un aspecto nuevo, a saber: su capacidad para aprehender aquello que le afecta como algo que *de suyo* es lo que es, y que más allá de su función como desencadenante del proceso sentiente no se agota en esta función sino que es aprehendido como algo que *de suyo* es lo que es, independientemente de su función desencadenante. El animal no es capaz de aprehender lo que le afecta como algo más allá de su presencia en el proceso sentiente, pero el ser humano sí.

La independencia que las cosas tienen frente a la inteligencia humana es la independencia de un *de suyo*, esto es, que aquello que nos está presente pertenece primariamente a la cosa y no a la inteligencia en la que está presente (Zubiri, 2006a: 31).

Aunque el *puro sentir* se da en numerosos procesos humanos es propio de los animales, los cuales si bien son afectados por las cosas que les rodean igual que nosotros, al ser incapaces de aprehender tales afecciones como reales estas se agotan en su función afectante, esto es, son aprehendidas como meros estímulos. La función de los estímulos se agota en desencadenar el proceso que es el puro sentir.



El ser humano, en cambio, es capaz de aprehender aquello que le afecta como algo real, como algo que es *de suyo* lo que es, más allá de su función afectante. En el primer caso, las cosas son aprehendidas con un carácter *estimúllico* (formalidad de *estimulidad*); en el segundo, real (formalidad de *realidad*).

El significado de formalidad para Zubiri (Zubiri, 2006b: 34-36) tiene que ver con el modo en que las cosas quedan ante el individuo aprehensor. Y tal y como hemos visto pueden quedar de dos modos: como mero estímulo, o como algo que no se agota en su mero estimular sino que es *de suyo*. ¿Cómo aprehendemos que la cosa es *de suyo*? No hay duda de que la presencia de la cosa es algo que nos patentiza la percepción sensible pero... ¿solo ella? Zubiri nos explica que ya en el acto aprehensivo primario formalmente real (la aprehensión primordial de realidad) hay dos momentos: un contenido que se aprehende (momento sentiente) como *de suyo* (momento intelectual). No son dos actos que se suceden, sino un único acto con dos momentos: el intelectual y el sentiente, el sentiente y el intelectual. Démonos cuenta de que aún no sabemos lo que la cosa es, simplemente la hemos aprehendido como que es *algo otro* a nosotros y que nos aparece como siendo *de suyo* lo que es.

Pues bien, con este cambio al parecer tan nimio e insignificante cambia radicalmente el panorama humano frente al animal, y se le abre un ámbito de realidades totalmente inalcanzable para este. No se trata de que aquello que afecte a un animal no sea una cosa real; pero el caso es que el animal, a diferencia del ser humano, no puede aprehenderlo como tal. La función primaria de los sentidos ya no es proporcionar datos a la inteligencia, sino situarnos en *la* realidad. Antes que cualquier tipo de ejercicio intelectual, antes que cualquier conceptualización, juicio, etc., hay un momento primordial, un *darse cuenta* mediante el cual el hombre queda situado en *la* realidad. Y este darse cuenta no es ni anterior ni posterior a la percepción sensible, sino que es algo que se da *a una* con la propia percepción sensible, congéneremente dirá Zubiri. Es la inteligencia sentiente o sentir intelectual, y es aquí donde hay que buscar lo primario y radical de la inteligencia (que no es estrictamente de la inteligencia, sino de la inteligencia sentiente).

El papel primario de la inteligencia no es formar conceptos o emitir juicios, sino sentir la realidad. La realidad es primariamente sentida. “La inteligencia no está abierta a la realidad por comprensión, sino sentientemente, por impresión” (Zubiri, 2005: 92). Es la impresión de realidad que hemos comentado, en la que



impresión es el momento de contenido que compete al sentir y *de realidad* es el momento formal que compete al inteligir:

como aprehender es inteligencia, y tener impresión es sentir, resulta que la aprehensión intelectual del hombre es sentiente: su inteligencia es inteligencia sentiente (Zubiri, 2012: 152-153).

Si esta afirmación es cierta, quiere decir que, en ese momento primario y radical, el ser humano es capaz de estar verdaderamente en contacto con la realidad, que la realidad está formalmente presente en la aprehensión humana.

Para conceptualizar esta presencia Zubiri nos habla de un modo de verdad que no tiene que ver con una verdad del tipo lógico o conceptual (aún no estamos afirmando ni negando nada de lo que la cosa es). Lo que está ocurriendo sencillamente es que la propia realidad se ratifica como real en aprehensión primordial: es lo que Zubiri denomina *verdad real*. Verdad real no es sino una ratificación de la realidad dada en aprehensión primordial, actualizada primordialmente en la inteligencia sentiente. A pesar de su aparente sencillez su importancia es enorme, pues la verdad real se erige así como una vía primaria y privilegiada de acceso a lo real. No es una vía lógica u ontológica, sino una vía sentiente.

La cuestión inmediata que surge es cómo recorrer esta vía. De este asunto se hace eco Pintor-Ramos (2005) cuando se pregunta que si bien efectivamente la verdad real puede erigirse como hilo conductor que nos lleva hacia la realidad en su profundidad, postulándose como alternativa a otro tipo de vías, ¿cómo dar el salto a las verdades ulteriores, a las verdades resultado de las *modalizaciones* ulteriores de la inteligencia?, ¿cómo acontece tal despliegue? La verdad real se caracteriza por su condición *noérgica*, como vía para aprehender la realidad en su más íntima *dinamicidad*, al modo de la *enérgeia* aristotélica; pero efectivamente ello no se puede erigir en un criterio gnoseológico válido que nos permita afirmar o negar algo sobre qué sea aquello que nos es presente en la aprehensión. La verdad real no puede servir de criterio para una verdad lógica, precisamente porque la índole de la inteligencia sentiente es diversa al de la inteligencia *concipiente*. Pero ello no quiere decir que no estén íntimamente relacionados. El problema es cómo articular esa íntima relación. Quizá este carácter *noérgico* pueda ayudarnos.



§5. ¿UNA INTELIGENCIA... ESTÉTICA?

A raíz de lo visto, destacan dos importantes saltos cualitativos. Por un lado, el que supone la formalidad de realidad frente a la de *estimulidad*. La apertura a la realidad propia del ser humano le ofrece un modo de relacionarse con las cosas según el cual la respuesta no está dada por sus estructuras constitutivas sino que, suspendiendo la respuesta, se hace cargo de la realidad, esto es, se enfrenta con las cosas para habérselas con ellas desde el ejercicio de sus facultades. Ello hace que su relación con la realidad no sea únicamente sentiente sino también inteligente. Y, por el otro lado, hemos visto también la relevancia que supone este aspecto sentiente como incardinación física del ser humano en la realidad, independientemente del posterior desempeño de la inteligencia como actividad meramente conceptiva. Con lo que su relación con la realidad no es únicamente inteligente sino también sentiente.

Cuando utilizamos la expresión “incardinación física” reverbera en ella un modo de habérselas con la realidad en el que no destaca tanto la actividad que el propio ser humano pueda realizar como el mero hecho de *estar*. El verbo *estar* es un verbo interesante. Si bien parece que indique cierta pasividad, no es estrictamente pasividad sino una pasividad –digamos– activa; y tan activa como que desde esta aparente pasividad podemos entender aspectos de la realidad ajenos conceptivamente.

Decíamos que en la aprehensión primordial aprehendemos no tanto lo que son las cosas como su carácter de realidad: aprehendemos la realidad en impresión. No aprehendemos lo que las cosas son, no tratamos de averiguar lo que sean (que sería algo ulterior), sino que simplemente aprehendemos realidad. Y en esta aprehensión de realidad el aspecto sentiente es fundamental. Y lo es por dos motivos. El primero, este que estamos comentando: porque es uno de los dos momentos de la impresión de realidad. Y el segundo, que es el que más nos interesa aquí, porque permite actualizar la realidad desde esta clave física, lo que nos posibilita actualizarla en toda su profundidad y de un modo diverso. Se podría decir que podemos ‘tocar’ la realidad en su íntima dinamicidad, que podemos sentirla en su despliegue esencial. Esto es, nos encontramos en disposición de aprehender la realidad en su ‘*estar siendo*’. Si podemos aprehenderla de ese modo no es tanto por el carácter intelectual de tal aprehensión como por su carácter



físico. Porque el desempeño de la inteligencia sentiente como apertura a 'la' realidad no es tanto un desempeño intelectual como sobre todo sentiente, incidiendo más no en la conceptualización de lo que sea la realidad sino en el mero 'estar' en ella.

Este estar en la realidad tiene consecuencias tanto por lo que respecta a la realidad como por lo que respecta al estar. Veamos por lo que respecta a la realidad. Zubiri es insistente en el hecho de que el hombre se encuentra instalado en la realidad no únicamente de modo intelectual, sino también físicamente. "El hombre es una realidad sustantiva que gracias a su tipo de inteligencia vive sentientemente en la realidad" (Zubiri, 2012: 153), vive en el elemento de la realidad. ¿De qué estamos hablando cuando hablamos de una incardinación física del ser humano en la realidad? ¿Cuál es el alcance de esta incardinación?

La principal y radical función de la inteligencia es dejarse apoderar por la realidad sentientemente aprehendida, quedar apoderado por ella, de suerte que las demás funciones intelectivas se desenvuelvan desde esta radical implantación en la realidad. Así, esas funciones propias del logos y la razón no serán ya las que rijan el proceso intelectual, sino que ellas serán regidas por la aprehensión primordial de realidad (Antolínez, 1989).

En la relación con la realidad, ya no es únicamente el ser humano con su intelecto el que inquiere a las cosas, el que toma la iniciativa para *conquistarla*. La realidad es algo que se nos da, que se nos impone. El ser humano no puede no aprehender la realidad: es la realidad como poder, como fuerza de imposición... es la *noergia* de lo real. Ahora bien, ¿en qué consiste este apoderamiento, de qué tipo de poder hablamos? Cuando Zubiri nos explica en *Inteligencia y realidad* la estructura formal de la aprehensión primordial (Zubiri, 2006b: 31 y ss.), insiste en lo que tiene de impresión. ¿Cuál es el carácter de esta impresión? La impresión es lo que formalmente constituye el sentir y, según su parecer, la filosofía no se ha hecho verdadera cuestión de lo que es esta impresión de realidad; ha hablado de las impresiones, pero no del hecho de la impresión de realidad en cuanto tal.

Según nos explica, se pueden distinguir en ella tres momentos estructurales: *afección*, *alteridad* y *fuerza de imposición*. Normalmente se ha incidido en el primero de estos tres momentos, pero se ha *resbalado* sobre los otros dos. Efectivamente, hay un momento en que el ser humano es afectado por algo; y en ese momento de *pathos* inevitablemente se hace presente aquello que nos afecta,



y se nos hace presente como algo *otro*: es el momento de alteridad. Pero en la impresión hay un tercer momento, según el cual eso otro afectante se impone al sentiente, y es desde esta imposición que se desencadena el proceso sentiente: es la fuerza de imposición.

Este momento impositivo se da primariamente en la aprehensión primordial. Ya desde este momento primordial el hombre se encuentra intelectual y físicamente en el elemento de la realidad. Y en tanto que estar físico, la realidad sigue ejerciendo su poder. Obviamente, hay que entender bien este *poder*: no se trata de un estar a su merced, o de una fuerza física como tal...; se trata más bien de un *tener que* estar atentos a la realidad para el despliegue de nuestra propia sustantividad mediante el ejercicio de nuestras facultades. No es confinamiento, no es determinación... es que por su *poderosidad* la realidad se nos impone.

Veamos ahora por lo que compete al *estar*. Nos damos cuenta de que el desempeño de la inteligencia sentiente como apertura a *la* realidad primariamente no es tanto un desempeño intelectual como sobre todo sentiente, incidiendo más no en la conceptualización de lo que sea la realidad sino en el mero hecho de *estar* en ella. Este *estar* tiene que ver –como digo– con un dejarse hacer, con un permitir que la realidad se nos manifieste en este proceso en el que no podemos dejar de aprehenderla, porque se nos impone. Se trata de adoptar de algún modo una actitud pasiva; o mejor, receptiva. Porque no se trata de no hacer nada, sino de estar en una especie de escucha atenta, de espera activa.

Cuando decimos que la realidad se nos impone, esta *imposición* no quiere decir que no debemos realizar ninguna actividad *consciente*, pues es este atenuamiento físico a la realidad que “envuelve, en la forma que fuere, la necesidad de elaborar un concepto sobre esa realidad, y de afirmar algo de esa realidad” (Zubiri, 2006a: 29); sino que si bien es preciso y necesario este tipo de actividad, no se debe dar sino articulado con cierta capacidad receptiva para aprehender lo que la realidad nos da de sí misma en la aprehensión. En el momento en que la inteligencia *consciente* no mantiene esta íntima relación, cabe el riesgo de que en su ejercicio sobrevuele aquella realidad a la que pretende dar explicación. La verdad no es tanto una conquista de la inteligencia como un dejar que la realidad por sí misma *verdadee*. Es la realidad la que *verdadea*, la que nos da la razón o nos la quita.

Todo ello tiene que ver con un modo global y profundo de instalación en la realidad, con nuestra capacidad para adoptar una actitud adecuada –poética, al



decir de M. Zambrano— mediante la cual estuviésemos en condiciones de *permitir* a la realidad que resonara en nuestro interior, de permitir que *verdadeara* en nosotros. Como nos dice la filósofa malagueña, solo mediante una conversión interior se produce un verdadero encuentro con la realidad; si no se produce tal conversión, no hay conocimiento porque no hay encuentro, porque la existencia humana y la realidad se dan en planos separados sin elementos de conexión. Precisamente, el poeta zambrano es aquel que ha vivenciado esa experiencia intensa según la cual “ya él no existe, sino las cosas en él, llenándole tan por completo, que no le queda distancia suficiente para poder expresarlas” (Zambrano, 1971). El poeta es aquel que ha experimentado una relación originaria con la realidad, que le ha llevado a lo íntimo y profundo de la realidad y, a la vez, a su intimidad y profundidad propias; el que ha sido capaz de desbordar lo obvio para aprehender lo diáfano, para aprehender *la* realidad que en la intensidad de tal aprehensión dificulta su articulación conceptual. Porque cuando el poeta se expresa, se hace violencia a sí mismo. La pretensión de querer expresar lo inexpresable genera violencia, mas no hay otro camino pues el poeta sabe que no está solo, sabe que es intermediario de una verdad que le desborda, se sabe mediador que vive para los demás, no para sí mismo. El poeta precisa, pues, ser a la vez filósofo; pero a su vez el filósofo precisa también ser a la vez poeta.

El acceso a lo diáfano más allá de lo obvio hay que hacerlo a una entre lo inteligente y lo sentiente, pero no todo lo inteligente ni todo lo sentiente es igualmente válido. Es preciso *educar* los sentidos, es preciso *educar* al ser humano para un acceso metafísico a la realidad, para alcanzar un sentido de la realidad mediante el cual poder moverse en su elemento tanto intelectual como sentientemente. Porque este sentido de realidad no consiste en saber lo que es, conocerla, etc., sino que es otra cosa. Se trata de la posibilidad de establecer un contacto íntimo y vivencial con ella, tal y como ella es; se trata de poseer la capacidad de alteridad suficiente para poder atender más allá de nuestras inevitables subjetividades lo que lo otro es. Esto es lo determinante, poder ir más allá de lo conceptual para situarnos en disposición de atender la realidad y dejar que la realidad sea lo que es, y asistir al espectáculo magnífico que supone aprehenderla en su más íntimo despliegue.

Pues bien, el análisis estético que Zubiri realiza es a mi modo de ver muy enriquecedor y fecundo en este sentido. Aunque no es este el sitio de desarrollarlo, sabemos que Zubiri considera el sentimiento como una facultad más (junto a la inteligencia y a la volición) con la misma capacidad que el resto para actualizar



la realidad. El sentimiento no es un estado subjetivo sin mayor referencia a la realidad, ni un elemento molesto para un ejercicio auténtico de la inteligencia y de la voluntad. El sentimiento es una facultad más que hay que considerar en el quehacer humano, y con una referencia real: si procuramos inteligir verdaderamente la realidad y actuar bienamente en ella, mediante el sentimiento estamos atemperados a la realidad. O dicho de otro modo: si la realidad se actualiza verdaderamente en la inteligencia y bondadosamente en la voluntad, hace lo propio *fruitivamente* en el sentimiento. Del mismo modo que en la actualización intelectual se habla de verdad o falsedad y en la volitiva de bondad o maldad, en la sentimental se puede hablar de que todo sentimiento puede presentar la doble dimensión de gusto (fruición) o disgusto: es la dimensión estética de todo sentimiento en tanto que somos atemperados por la realidad.

Si decíamos que es la realidad la que *verdadea*, podemos decir también que es la realidad la que nos atempera, sin obviar el otro polo de la actualización, el humano. Porque si la realidad *verdadea* es porque es aprehendida por una inteligencia sentiente y, si atempera, es porque es actualizada por un sentimiento afectante. ¿De qué realidad estamos hablando? La novedad de Zubiri es que propone líneas de argumentación para lo que es un sentimiento estético no de la realidad *talitativa* sino de *la* realidad trascendental, tal y como la hemos estado comentando en estas páginas. Y en este aspecto, uno se da cuenta de que la fruición que proporciona *la* realidad va mucho más allá de lo agradable –que también criticaba Kant en su *Crítica del Juicio*– y del sentimentalismo moral. Esta experiencia afectiva de lo profundo va más allá incluso de lo estrictamente afectivo para englobar a todo el ser humano; “nos ayuda a desbordar el plano de los estímulos sensibles y el apego al tipo de gratificaciones que aporta la vertiente sensorial” (López Quintás, 1996) para acceder a un tipo de experiencia más profunda y englobante, en la que uno se siente arrastrado, absorbido por lo real que se le impone, y tras la cual difícilmente podrá mantener una relación con ello como la que poseía previamente a dicha experiencia.

§6. CONCLUSIÓN

Es paradójico que en la “era de la comunicación” uno de los rasgos comunes del ciudadano del siglo XXI sea la soledad, una soledad vivida en *compañía* de



los miles de personas que se encuentran a su alrededor. La comunicación no es sinónimo de verdadera compañía si no se da en el ámbito de un encuentro cálido y sereno. Pero a nuestro alrededor no hay serenidad. La falta de esta serenidad provoca que se viva a la deriva, como en témpanos de hielo flotando sobre el agua, con encuentros fortuitos, accidentales, sin ningún tipo de arraigo profundo. Soledad y superficialidad no son sino las dos caras de una misma moneda, que se retroalimentan en un proceso cuya salida consiste en una alienación hacia formas de vida inauténticas, hacia formas de vida que anhelan llenarse de cosas, sin darse cuenta de que en definitiva se están llenando de nada. Se hace preciso realizar un giro para poder alcanzar una forma de vida personal, forma de vida que solo puede darse desde un encuentro auténtico con la realidad. Solo desde un adecuado sentido de la realidad puede una persona desplegar una vida auténticamente humana.

Hemos visto cómo para Zubiri la razón es algo más amplio que la razón lógico-científica. Para que esta pueda ser ejercida adecuadamente precisa de un uso sentiente mediante el cual el ejercicio racional de la facultad intelectual se encuentre instalado en la realidad. Es difícil que se dé esta incardinación física en la realidad si a la vez no se da una conversión personal mediante la cual el ser humano se predisponga a ese encuentro íntimo con lo real, a esa experiencia profunda que no solo le permita ejercer de modo diverso su inteligencia, sino también y a una con el resto de sus facultades *estar* de modo diverso en la realidad; de un modo más verdadero, bueno y *fruento*. Este *estar* diverso no es algo improvisado, y en él coinciden felizmente una realización sustantiva del ser humano con el hecho de que simultáneamente a tal realización se propicia una relación actualizada con lo real que, en dicha actualización, *verdadea*, *bondadea* y *atempera*.

El hombre no solo siente, sino que al sentir puede aprehender el *sentido* de las cosas, no tanto a nivel de significado lógico como significado de la propia realidad, de lo que la realidad propiamente es. Se genera así gracias a ese sentir profundo un nuevo modo de sentir las cosas: se siente lo mismo pero de modo diverso; lo que se hace es “*dar sentido a los sentidos*” (Zubiri, 2007: 85), adquirir una especie de *sentido de realidad* que nos pone en contacto con lo íntimo de las cosas. Y este sentido, puede embotarse o ejercerse fluidamente. La realidad de las cosas es la que es; la del hombre, no. Por lo tanto, el ser humano debe atemperarse para acceder a lo profundo allende lo talitativo, y configurarnos así *realmente*.

Se plantea D. Ridruejo si la filosofía zubiriana no está más cerca de lo que pudiera parecer de la poesía. “El poeta –nos dice– es el filtro más sutil que se conoce



para la depuración de la verdad” (Ridruejo, 1953). Y continúa: “y es en aquel ir directamente a la médula de lo real (...) donde yo veo el punto de contacto”. Una realidad a la que no se llega únicamente por vía intelectual, conceptual, sino sentiente, fisiológica.

La novedad radical de toda la filosofía de Zubiri, si alguna tuviese, es que lo trascendental no es algo a lo que se llega a través de un fatigoso esfuerzo de conceptualización, sino que es algo dado, es algo sentido como cualquier contenido concreto, pero precisamente es la forma por la que lo sentido como realidad excede siempre los contenidos concretos en que aparece realizada (Pintor-Ramos, 2005).

Si el problema de la filosofía contemporánea es una vuelta a la realidad, la filosofía zubiriana ofrece una metafísica sistemática trabajada y rigurosa, una metafísica intramundana desde la cual se fundamenta un ejercicio compacto de las facultades en el doble aspecto intelectual y fisiológico. Y aquí *lo sentiente* tiene mucho peso; porque aunque pese y mucho lo racional en el ejercicio intelectual y volitivo, ni mucho menos estas facultades se ejercen estrictamente de un modo puro, sino que se ejercen con todas aquellas *impurezas* que dotan de riqueza y originalidad a una vida humana... de carne y hueso.

No obstante, *lo sentiente* no puede ser abandonado a sí mismo, ni hay que confundirlo con aquello que no es. La dimensión afectiva del ser humano es una dimensión que cada vez está cobrando más relevancia en el estudio de la persona, relevancia que nos indica que es una dimensión necesitada de cuidado y atención. Únicamente desde este cuidado y atención podrá servir para contribuir a una sana configuración de la sustantividad humana, configuración en la que participa a una con lo intelectual y lo volitivo. No se trata de lo uno o lo otro, sino de lo uno y lo otro. Una inteligencia ágil y un modo de comportarse razonable para nada significan una vida sana, si no van acompañados de un estado emocional adecuado.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Antolínez, R. (1989). ¿Por qué es importante educar los sentidos? Una respuesta desde el pensamiento de Xavier Zubiri. En VV. AA., *Ponencias del V Congreso*



- Internacional de Filosofía Latinoamericana I*. Bogotá: Universidad de Sto. Tomás.
- Conill, J. (1988). *El crepúsculo de la metafísica*. Barcelona: Anthropos.
- Conill, J. (2007). *El poder de la mentira*. Madrid: Tecnos.
- Hortal, A. (1996). El realismo moral. En D. Gracia, *Ética y estética en Xavier Zubiri*. Madrid: Trotta-Fundación Xavier Zubiri.
- López Quintás, A. (1996). El sentimiento estético y la fruición de la realidad. En D. Gracia, *Ética y estética en Xavier Zubiri*. Madrid: Trotta-Fundación Xavier Zubiri.
- Marquénez, G. (1993). Ética, estética y pedagogía desde Zubiri y más allá de Zubiri. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* (56-57), 13-34.
- Pintor-Ramos, A. (2005). *Nudos en la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia.
- Pintor-Ramos, A. (1993). *Realidad y sentido*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia.
- Pose Varela, C. (2009). Intelección, sentimiento, valor. En A. Pintor-Ramos, *Zubiri desde el siglo XXI*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia.
- Ridruejo, D. (1953). Xavier Zubiri y el estilo. En VV. AA., *Homenaje a X. Zubiri*. Madrid: Revista Alcalá.
- Zambrano, M. (1971). Pensamiento y poesía en la vida española, en M. Zambrano, *Obras Reunidas I*. Madrid: Aguilar.
- Zubiri, X. (1994). *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial & Fundación Xabier Zubiri.
- Zubiri, X. (2005). *El hombre: lo real y lo irreal*. Madrid: Alianza Editorial & Fundación Xavier Zubiri.
- Zubiri, X. (2012). *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial & Fundación Xavier Zubiri.
- Zubiri, X. (2006a). *El hombre y la verdad*. Madrid: Alianza Editorial & Fundación Xavier Zubiri.
- Zubiri, X. (2006b). *Inteligencia y realidad* (6.^a ed.). Madrid: Alianza Editorial & Fundación Xavier Zubiri.
- Zubiri, X. (2007). *Naturaleza, Historia, Dios* (17^a ed.). Madrid: Alianza Editorial & Fundación Xavier Zubiri.

