

## **Noología en tiempos de neurociencias e inteligencia artificial**

Jesús Conill  
*Universidad de Valencia*  
*Valencia, Spain*

### **Abstract**

This paper shows the relevance of Zubirian noology for metaphysics in the 21st century, which is marked by the rise of neurosciences and artificial intelligence. Zubiri's noological analysis, which is closely linked to neurobiology, contributes to offering a new conception of human reality and intelligence.

### **Resumen**

Se trata de mostrar la relevancia de la noología zubiriana para la metafísica en el horizonte del siglo XXI, que está marcado por el auge de las neurociencias y la inteligencia artificial. Pues el análisis noológico de Zubiri, que está estrechamente ligado a la neurobiología, contribuye a ofrecer una nueva concepción de la realidad y de la inteligencia humana.

### **Introducción**

En este V Congreso Internacional Xavier Zubiri en la Universidad de Bari se nos invita a reflexionar sobre la metafísica en el horizonte del siglo XXI. Agradecemos a Paolo Ponzio la organización y a la Fundación Xavier Zubiri su apoyo.

Un rasgo decisivo de la actual situación intelectual es el auge de las neurociencias y de la inteligencia artificial. A través de ambas innovaciones se está intentando sustituir los métodos tradicionales de la filosofía por el método de las ciencias naturales y la tecnologización de la inteligencia. Mi propósito es mostrar que la noología de Zubiri ofrece una fecunda alternativa a la neurofilosofía científica y reduccionista, porque, aunque está estrechamente ligada a la neurobiología, especialmente a través de las nociones de formalidad y formalización, el análisis noológico constituye la base de una nueva concepción de la realidad y de la inteligencia; en concreto, de una concepción de la

inteligencia que sirve también para descubrir los límites de la inteligencia artificial (véase al respecto la aportación de Thomas Fowler), abriendo un nuevo horizonte para la metafísica.

### **1. Metafísica en el horizonte del siglo XXI**

Vivimos tiempos en que se nos anuncia de nuevo la muerte de la metafísica e incluso de la filosofía en general. Al parecer, las ciencias estarían alcanzando un nivel y un estatuto suficientemente potente como para responder mejor a las tradicionales preguntas de la filosofía. Además, el actual desarrollo tecnocientífico promete satisfacer los más profundos deseos del hombre en la sociedad actual (el bienestar, la felicidad y la superación de la muerte).

La situación de la filosofía en nuestros medios se caracteriza por su disolución y el descrédito. Hay una actitud necrófila que conduce a la “muerte de la filosofía” y un clima cultural antifilosófico. Incluso en

las Facultades de Filosofía hay profesores que siguen transmitiendo a los alumnos que la filosofía se disuelve en las ciencias y algunos libros de filosofía afirman que la filosofía no trata de la realidad. Se agrava la situación, cuando no sólo no se favorece, sino que se impide en la práctica la reflexión, la meditación, la serenidad y se impulsa hasta exigir la respuesta inmediata, instantánea (mediante un “me gusta” / “no me gusta”). Se requiere que hagamos cosas, sin ninguna reflexión; hacer sin pensar. ¡Filosofía del *whatsapp*! (¿un oxímoron?). Toda comunicación ha de ser breve e inmediata, a modo de una acción-reacción, sin tiempo para reflexionar. Se ha creado un clima cultural antifilosófico, a pesar de la verborrea dominante.

La noción de horizonte de Zubiri cabe encontrarla desde “Sobre el problema de la filosofía” (1933)<sup>1</sup> y perdura hasta su filosofía madura<sup>2</sup>. Antonio Pintor y Diego Gracia muestran las raíces fenomenológicas de la noción zubiriana de horizonte en Husserl y Heidegger<sup>3</sup>. La noción de horizonte tiene la ventaja de ofrecer un sentido unificador, aunque Antonio Pintor cree que tiene el “inconveniente” de tener un carácter hermenéutico, más que historiográfico. Sin embargo, a mi juicio, es preferible la noción de horizonte para comprender mejor la situación que se desee considerar, porque las horizontes no mueren, sino que o bien se fusionan (Gadamer)<sup>4</sup> o se transforman (Apel, Ortega, Zubiri)<sup>5</sup>.

¿Cómo caracterizar el horizonte “contemporáneo”? ¿Al modo de una conversación con Hegel, una apertura de la experiencia, una transformación y progreso de la cultura y de la filosofía idealista? Cuando se transforman los horizontes, no todo queda “borrado”, sino que lo que cambia es su sentido último<sup>6</sup>. Por tanto, a mi juicio, se trata de creencias y de interpretaciones.

De hecho, en la obra del propio Zubiri hay una evolución en la determinación del horizonte contemporáneo, tras los dos primeros horizontes (el griego naturalista y el creacionista)<sup>7</sup>. Desde la fenomenología como base del nuevo horizonte filosófico

contemporáneo, Diego Gracia comenta la anotación de Zubiri en el índice de “Sobre el problema de la filosofía” del año 1933, donde se indica que el nuevo horizonte del filosofar es “la temporalidad”, pero a la que sigue un interrogante. Ahora bien, a mi juicio, se produce un cambio en la filosofía madura de Zubiri (en los años setenta) en favor de la inteligencia sentiente<sup>8</sup>. El trasfondo de la nihilidad, que Zubiri remite expresamente a Heidegger y Sartre (pero que también podría llegar a Nietzsche), no ha desaparecido, pero hay diversos modos de vivir la nihilidad en el mundo contemporáneo y el que aporta Zubiri tiene su peculiaridad, a partir de una nueva relación entre inteligencia y realidad. Porque los problemas fundamentales de la metafísica occidental se iluminan desde la inteligencia sentiente<sup>9</sup>.

En su libro *Estructura de la metafísica*, publicado en marzo de 2016, Zubiri se instala en un tercer horizonte de la filosofía, que ya no es el de la movilidad, ni el de la nihilidad, sino el de la factualidad intramundana, donde “lo” metafísico”, es decir, la trascendentalidad, depende de la inteligencia; por tanto, hay que aclarar la idea de realidad “al hilo de una idea de la inteligencia sentiente”.

El orden trascendental es “abierto”, por la “función trascendental” de la talidad, que determina un modo de realidad induciendo. La talidad induce un modo de realidad. Las estructuras inducidas son modos inducidos en que la realidad puede presentarse (como cosa, corpúsculo, subjetividad...). A mi juicio, inducir una cierta estructura es interpretar desde la experiencia, ya sea científica o de la vida cotidiana; por consiguiente, también la función trascendental es “horizónica”. Hay una emergencia dinámica de estructuras y una apertura dinámica de la interpretación (por ejemplo, mediante una aportación interpretativa desde la fe cristiana)<sup>10</sup>.

En el momento actual de renovado auge de las tecnociencias, la metafísica podría ocupar un nuevo lugar a partir del enfoque noológico de la filosofía madura de Zubiri. Desde su Noología cabe respon-

der al reto que suponen las neurociencias, cuando intentan fundar una neurofilosofía reduccionista, y al de la Inteligencia Artificial, en la medida en que, como expuso Thomas Fowler<sup>11</sup>, se detectan importantes “limitaciones de la inteligencia artificial a la luz de *Inteligencia sentiente* de Zubiri”.

## 2. La aportación de la Noología zubiriana

Un enfoque alternativo a la actual neurofilosofía reduccionista se encuentra en la Noología de Xavier Zubiri, porque precisamente está basada en una concepción del cerebro, la cual está intrínsecamente unida a su innovadora concepción de la realidad y de la inteligencia, sustentada por su peculiar análisis noológico<sup>12</sup>.

La Noología zubiriana constituye, a mi juicio, una vía excelente para aprovechar filosóficamente, hasta con sentido metafísico, el nuevo impulso que proviene del avance de los conocimientos científicos en el campo de las neurociencias. Pues el enfoque neurofilosófico zubiriano no se reduciría a una neurociencia, sino que podría mantener su especificidad filosófica, aunque inspirada en los conocimientos neurobiológicos. Lo cual no es nada extraño en el proceder de Zubiri, quien desde siempre ha sido un pensador atento al conocimiento científico y ha tenido una elevadísima valoración de la ciencia moderna. Recordemos que, junto a los tres productos más gigantescos del espíritu humano (metafísica griega, derecho romano y religión de Israel), coloca a la ciencia moderna, a la que equipara en grandeza a aquellos tres legados<sup>13</sup>.

A pesar de su vinculación con las ciencias, la filosofía de Zubiri aporta su propia metodología, que además supone, a mi juicio, una transformación de la filosofía en dirección hacia una analítica de la facticidad de la experiencia, más allá del idealismo y del positivismo<sup>14</sup>. La posición filosófica de Zubiri constituye una vía alternativa a la hermenéutica genealógica (Nietzsche) y a la hermenéutica ontológica

(Gadamer), por aludir de modo ejemplar a dos tendencias muy significativas de la filosofía contemporánea. Radicalizando la fenomenología y la hermenéutica mediante un análisis noológico puede descubrirse una facticidad peculiar, más básica y profunda que a la que se accede mediante los análisis fenomenológicos y hermenéuticos. Además Zubiri no tiene ningún inconveniente en conectar explícitamente su análisis noológico con las ciencias naturales, además de con las ciencias humanas. Y, por otra parte, esta peculiar noología (vinculada también con las ciencias naturales) está asimismo conectada sistemáticamente con una conceptualización filosófica de carácter metafísico.

Por tanto, la analítica noológica de la facticidad (que tiene carácter filosófico, en cuanto constituye una transformación superadora de los enfoques fenomenológico y hermenéutico) está conectada con las ciencias (también las naturales) y con un posible pensamiento metafísico, de tal manera que, más allá del análisis del orden de la experiencia del sentido, analizará y conceptuará el orden de la experiencia de la realidad<sup>15</sup>.

De este modo la filosofía de Zubiri puede ofrecer un camino alternativo a las propuestas hoy preponderantes de neurofilosofía reduccionista y acrítica. Pues en Zubiri encontramos un enfoque neurológico, pero que combina el conocimiento científico del cerebro con los métodos filosóficos: con un análisis noológico y una transformación conceptual de la metafísica. La neurofilosofía, pues, dependerá del tipo de filosofía que se esté desarrollando, es decir, de los métodos filosóficos que se pongan en marcha y asimismo de la concepción que se tenga de la relación entre filosofía y ciencia.

Si el método de la filosofía queda sustituido por el de las ciencias y el único conocimiento es el que proviene de las ciencias, y en el caso de la neurofilosofía por el que proviene de la neurociencia, entonces la filosofía queda vaciada de sus propios métodos y éstos habrían de ser

superados por el nuevo tipo de investigación, pero entonces los conceptos fundamentales de la filosofía tendrían que ser explicados plena y convincentemente por los nuevos conocimientos neurocientíficos.

En cambio, si la relación entre filosofía y ciencia no es de sustitución de la primera por la segunda, sino que se mantiene el estatuto de ambas en su especificidad, entonces hay que ver cómo se complementan y articulan las aportaciones de cada una de ellas, y éste es el caso en el enfoque noológico y metafísico de la filosofía zubiriana, con la ventaja de que en ella no se produce ninguna inmunización frente a las ciencias, sino que se mantiene continuamente abierta a la revisión del análisis y de la conceptualización metafísica correspondiente. De hecho, el propio Zubiri revisó sus análisis y, por su parte, Pedro Laín, Ignacio Ellacuría y Diego Gracia han seguido revisando y prolongando la metodología filosófica zubiriana en conexión con las ciencias naturales y humanas<sup>16</sup>.

El método zubiriano que combina el análisis noológico y la conceptualización metafísica cuenta con el conocimiento científico hasta para la elaboración de sus propios conceptos filosóficos, que en algunos casos provienen de las ciencias o están estrechamente ligados a ellas. Diego Gracia ha puesto de manifiesto algunos ejemplos bien significativos, como el caso de la noción de “sustantividad”, central para entender la noción de “realidad” en la propuesta metafísica de Zubiri<sup>17</sup>. Y también ocurre algo parecido en las nociones más básicas con las que Zubiri explicita los rasgos característicos de la intelección sentiente del hombre y que están estrechamente ligadas a los conocimientos de las ciencias biológicas (la genética y la neurología), como queda patente a continuación en relación a las nociones de “formalidad” y “formalización”.

### 3. Formalidad noológica y formalización neurobiológica

La Noología consiste en el análisis zubiriano de los actos de intelección sentiente

en sus tres dimensiones (aprehensiva, afectiva y volitiva), que presupone los correspondientes estudios científicos del cerebro, tal como expone Zubiri especialmente en los Apéndices del primer volumen de *Inteligencia sentiente* (titulado más tarde *Inteligencia y realidad*). Hay, pues, una conexión entre el análisis noológico y los conocimientos científicos, en especial neurobiológicos<sup>18</sup>.

Esta conexión entre filosofía y ciencia se encuentra en Zubiri desde un principio. Recuérdese que en su pensamiento la perspectiva psicofísica que incorpora la dimensión natural del cuerpo humano en la “persona corporal” o en el “cuerpo personal” se remonta a los años treinta, en concreto se encuentra explícita en los estudios titulados “¿Qué es Psicología?” (1935) y “Res cogitans” (1937)<sup>19</sup>, cuyo desarrollo se encuentra en los años cincuenta (véase en general la recopilación de estudios recogidos en *Sobre el hombre*), en los artículos “El hombre, realidad personal” (1963), “El origen del hombre” (1964), “Notas sobre la inteligencia humana” (1967-68), “El hombre y su cuerpo” (1973), y en algunos estudios recogidos en *Sobre el sentimiento y la volición*<sup>20</sup>.

Pero por lo que se refiere a la más específica relación con las cuestiones neurobiológicas destacan, de modo muy especial, además de los citados apéndices de *Inteligencia sentiente*, algunos trabajos pioneros sobre la “Actividad cerebral y la actividad intelectual y opcional”, recogidos en *Sobre el hombre* y que han servido de base al intento de fundamentar biológicamente la moral por parte de Ignacio Ellacuría en “Biología e inteligencia” (1977) y “Fundamentación biológica de la ética” (1979)<sup>21</sup>. Este intento de fundamentación estaba conectado también con los trabajos sobre “Antropología médica” de Pedro Laín Entralgo y de Diego Gracia, luego seguidos en el caso de Pedro Laín por una *teoría del cuerpo humano*<sup>22</sup> y, en el caso de Diego Gracia, por sus estudios de *bioética*<sup>23</sup>. Y sin olvidar que esta línea zubiriana de fundamentación de la moral tuvo en la *Ética* de José Luis López Aranguren su

primer desarrollo y exposición sistemática<sup>24</sup>.

En la versión más madura de su Noología, Zubiri intenta mostrar la diferencia metodológica entre su analítica noológica y su metafísica “estructurista” (si aprovechamos los términos de la iniciativa de Laín), aunque siempre en conexión con las ciencias, especialmente las biológicas, al menos en el contexto que nos ocupa. De tal manera que su potencial neurofilosofía no podrá reducirse a una versión puramente naturalizada de carácter cientifista.

En primer lugar, el análisis noológico nos descubre la noción de “realidad” como “formalidad de realidad”. La formalidad es el término de una habitud: el modo de habérselas el sentiente en su sentir. Para mostrarlo Zubiri analiza la aprehensión sensible (la impresión) descubriendo los tres momentos constitutivos de la estructura formal del sentir: afección, alteridad y fuerza de imposición. Y, dado que los distintos modos de aprehensión sensible dependen de los distintos modos de alteridad, Zubiri detiene su atención en el análisis de la alteridad, mostrando que en la alteridad hay que distinguir el contenido y la formalidad, precisando que ésta es el término de una habitud. Pues bien, aquí está el gozne entre el análisis noológico y la aportación de las ciencias, pues Zubiri entiende que la “modulación de la formalidad” es la formalización, que concierne al proceso sentiente entero. Y precisamente a esta conexión con las aportaciones científicas sobre la formalización dedica Zubiri ya el primer “Apéndice” de *Inteligencia sentiente*, que versa sobre la “formalización” y que será ampliado por el segundo “Apéndice” sobre la “hiperformalización”<sup>25</sup>.

Por una parte, la formalidad no es primordialmente un concepto metafísico, ni científico, sino “un momento sentiente de carácter descriptivo”, descubierto en el análisis noológico. Pero, tanto el contenido como la formalidad dependen de la índole del animal, pues el contenido depende del sistema de receptores que posea el animal.

Ahora bien, el mismo contenido puede “quedar” de modo diferente, dependiendo del modo de habérselas el sentiente, es decir, de la habitud. Pues “el término de un receptor es el contenido” y “el término de una habitud es la formalidad”. Pero como la formalidad está determinada en cierta medida por la habitud, Zubiri considera que la forma de “independencia” y de “autonomía” en que consiste la formalidad en cuanto está determinada por la habitud se llama “formalización”<sup>26</sup>.

A mi juicio, una reconstrucción de la filosofía de Zubiri desde la formalidad (noción noológica) y desde la formalización (noción científica y metafísica) nos proporcionaría un enfoque neurofilosófico peculiar, por cuanto combinaría la perspectiva filosófica de la analítica noológica de la formalidad y el conocimiento científico del cerebro como órgano de formalización (por el que se logran diversas modalizaciones de la alteridad y autonomizaciones del contenido, según el grado de formalización alcanzado).

El carácter, a mi juicio, híbrido (filosófico-científico) de la noción de formalización le lleva a Zubiri a introducir el Apéndice 1 en *Inteligencia sentiente*, debido a que considera que excede el mero análisis de la aprehensión sensible. De hecho en dicho Apéndice Zubiri necesita aclarar que “formalización” puede significar: 1) “la estructura cerebral por la cual aprehendemos un contenido según su propia formalidad”, de manera que entonces se trata de una “acción psico-biológica”; y 2) “el hecho de que un contenido quede en su formalidad propia” y entonces no es un acción sino un mero “quedar”, “la unidad de contenido y de formalidad”<sup>27</sup>. En este segundo sentido, “formalización es independencia, esto es el modo como en la manera de habérselas el animal en sus impresiones quedan éstas en cierta formalidad”<sup>28</sup>.

No obstante, Zubiri, aunque relegándolo a un apéndice, no renuncia a recordar que la formalización es “un momento de la aprehensión anclado en un momento estructural del organismo animal” y que a

título de hipótesis piensa que el cerebro es “órgano de formalización” (que culmina en la corticalización). Aquí la formalización es una estructura anatomo-fisiológica y “la organización anatomo-fisiológica del sistema nervioso tiene un plan o esquema” en el desarrollo del cerebro con dos direcciones: una de especificación y otra de formalización<sup>29</sup>.

Según el análisis noológico de Zubiri, la realidad es la formalidad según la cual lo aprehendido es algo “en propio”, “de suyo”. Por tanto, saber es aprehender algo según esta formalidad. Lo que intenta Zubiri es ofrecer un “análisis” de los hechos de intelección sentiente por los que estamos instalados ya en la realidad como formalidad, que está dada en impresión. Su estudio muestra que la formalidad es el término de una habitud (que es modo de habérselas el sentiente en su sentir) y que la formalización es una modulación de la formalidad.

Para mostrar lo anteriormente señalado, Zubiri expone un análisis de la “aprehensión sensible”, en el que encontramos, a mi juicio, un ejemplo muy ilustrativo para llevar adelante su peculiar enfoque de una posible neurofilosofía no científicista ni reduccionista, sino que aprovecha de modo efectivo tanto el análisis filosófico como el conocimiento científico. En principio, advierte que no parte del animal como fundamento de la intelección humana, sino tan sólo parte del animal para aclarar la intelección humana por contraste. Su analítica del sentir descubre que se trata de un proceso sentiente con tres momentos: la suscitación, la modificación tónica y la respuesta.

Detengámonos en el primero de esos momentos, el de la suscitación. Ésta, según Zubiri, no es mera excitación, que es un concepto en la psicofisiología animal, el cual tiene un carácter casi exclusivamente bioquímico y es lo que hace desencadenar un proceso fisiológico. En cambio, la suscitación no se reduce a ser un momento de una actividad fisiológica, sino que el sentir es el proceso que constituye la vida del animal. Pues con las mismas excitaciones,

el animal ejecuta acciones muy diversas y estas acciones no están determinadas solamente por una actividad fisiológica, sino por todo lo que el animal aprehende sentientemente, por ejemplo, aprehender algo como una presa.

Por consiguiente, la suscitación es todo lo que desencadena una acción animal. De ahí que, según Zubiri, haya que distinguir en lo animal entre “función” y “acción”: es función, por ejemplo, la contracción muscular, que cuenta con una estructura anatomofisiológica (por ejemplo, una fibra muscular); pero la acción es algo cuyo sujeto es el animal entero (por ejemplo, huir, atacar). Por tanto, con las mismas funciones, el animal ejecuta muy diversas acciones de su vida. Así pues – concluye Zubiri – la excitación es un momento de una función y la suscitación es momento de una acción<sup>30</sup>.

Zubiri prosigue su análisis distinguiendo tres momentos de la estructura formal del sentir: la afección del sentiente por lo sentido, la alteridad (la presentación de algo otro en afección e impresión) y la fuerza de imposición con la que lo que está presente en afección se impone al sentiente. Detengámonos en el análisis del momento de “alteridad”. Porque es aquí donde Zubiri introduce una distinción fundamental entre el contenido de lo que se nos presenta en afección e impresión (color, dureza, temperatura) y el modo de “quedar” el contenido en la impresión, que es lo que Zubiri denomina “formalidad”. El contenido depende del sistema de receptores del animal (por ejemplo, un topo no tiene impresiones cromáticas) y la formalidad depende del modo de habérselas el sentiente en su sentir (a lo que Zubiri denomina “habitud”). Por tanto, el término de un receptor es el contenido y el término de una habitud es la formalidad (de tal manera que la formalidad está determinada por la habitud).

Pues bien, recordemos que precisamente en este punto del análisis es donde se produce la conexión explícita con la formalización, a la que Zubiri considera la modulación de la formalidad, es decir, de

la independencia que tiene el contenido respecto del sentiente. De ahí que el análisis del momento de la alteridad constituya la base para distinguir los modos de aprehensión, ya que los modos de alteridad especifican los modos de aprehensión. La importancia del asunto requiere aclaraciones que Zubiri expone en el primer “Apéndice” de *Inteligencia sentiente*.

Zubiri comienza sus consideraciones sobre la formalización aclarando que ésta puede significar dos cosas: 1) la estructura cerebral por la cual aprehendemos un contenido y entonces se trata de una acción psico-biológica; y 2) el hecho de que un contenido quede en su formalidad propia y entonces se trata de un “quedar” y constituye la unidad de contenido y formalidad. En este sentido, la formalización es un modo de “quedar”, una autonomización (no información ni producción), un momento de la aprehensión [aspecto noológico] anclado en un momento estructural del organismo animal [conocimiento científico].

Este es el momento en que Zubiri conecta explícitamente su análisis noológico con su concepción del cerebro, al que interpreta no primordialmente como un órgano de integración (al modo de Sherrington), ni como órgano de significación (remitiendo a Brickner), sino como órgano de formalización, que culmina en la corticalización. Por tanto, según Zubiri, la formalización es una estructura rigurosamente anatomo-fisiológica. Ahora bien, la organización anatomo-fisiológica del sistema nervioso tiene un plan o esquema desde etapas filogenéticas remotas. Este esquema tiene dos direcciones: una de especificación (que es predominantemente regional) y otra de estructura más fina, que es la que Zubiri considera de “formalización” y que será la más abierta, la de inespecificación<sup>31</sup>.

Zubiri prosigue sus aclaraciones sobre la formalización en el segundo “Apéndice” de *Inteligencia sentiente*. La formalización concierne al proceso sentiente entero y abre la riqueza de la vida animal. Cuanto

más formalizada esté la impresión, tanto más rica será; por ejemplo, el mismo contenido de “color” puede ser aprehendido en diversas constelaciones. El proceso de enriquecimiento de la vida animal prosigue hasta que la formalización, según Zubiri, se convierte en “hiper-formalización”<sup>32</sup>; la hiperformalización constituye un principio estructural, lo cual quiere decir que las estructuras animales se hallan “ajustadas” por su capacidad de formalización. Precisamente por la hiperformalización se hace posible la impresión de realidad, en la que se da la aprehensión de realidad y la nueva formalidad de realidad o realidad, que el análisis noológico zubiriano caracteriza con los términos “de suyo”, “alteridad” y devenir “noérgico” de actualidad<sup>33</sup>.

#### 4. Desde el análisis noológico a la concepción metafísica

Todavía en un paso ulterior, en el tercer “Apéndice” de *Inteligencia sentiente*, Zubiri expone algunos nuevos aspectos de la concepción científica y metafísica de la “impresión de realidad”, que constituye el hecho básico de la intelección sentiente, analizado noológicamente; en concreto, distinguiendo tres estratos de la vida de todo viviente: 1) la ejecución de los actos vitales (las acciones que el viviente ejecuta conforme a la estructura “suscitación-modificación tónica-respuesta”), 2) la habitud (el modo primario que tiene todo viviente de habérselas con las cosas y consigo mismo), que constituye “el fundamento de la posibilidad de todo proceso vital” y por la que las cosas “quedan” para el viviente en cierta “formalidad”; y 3) las estructuras del viviente que determinan la habitud, la cual, a su vez, es “determinante del tipo del proceso vital”.

Tras el análisis del acto de impresión de realidad y la determinación de las tres formalidades en que quedan las cosas (como tróficas, estímulos y realidades), conforme a las tres habitudes radicales de los vivientes (vegetar, sentir e inteligir), Zubiri llega al estrato de las estructuras

del viviente, que son determinantes de las hábitos.

Teniendo en cuenta el desarrollo del sistema nervioso en los animales y la función de formalización de su cerebro, Zubiri se centra en el caso de la hiperformalización humana, distinguiendo tres niveles: el estrato del acto (la impresión de realidad), de la hábitud (intelección sentiente) y de la estructura (inteligencia sentiente). Es significativo que en este momento de su exposición Zubiri aclare su posición en unos términos muy propios de una peculiar neurofilosofía, al afirmar que la “intelección cerebral” es el acto de aprehensión sentiente de lo real. “El cerebro es el órgano sentiente que por su hiperformalización determina existivamente la necesidad de intelección para poder responder adecuadamente” en los procesos vitales; además, tiene la función de mantener en vilo la intelección. Y, por último, la actividad cerebral modula la intelección sentiente, es decir, la impresión de realidad<sup>34</sup>.

Este análisis zubiriano de la estructura de la impresión de realidad conducirá más tarde a descubrir su estructura trascendental (en la medida en que la impresión de realidad es “inespecífica” por trascender de todos los contenidos) y, por tanto, a la dimensión metafísica del pensamiento filosófico. Lo que llega a descubrir el análisis zubiriano de la impresión de realidad es que el sentir intelectual mismo es trascendental, por tanto, que la trascendentalidad no tiene carácter conceptivo (como en la filosofía antigua y moderna), sino “físico”: “lo físico de la formalidad”<sup>35</sup>. De manera que la trascendentalidad, según Zubiri, está fundada en la formalidad en que las cosas “quedan” en la impresión de realidad.

Recientemente se ha intentado prolongar esta noología zubiriana al ámbito del valor<sup>36</sup>, aplicando las nociones básicas expuestas por Zubiri para analizar la aprehensión de realidad, es decir, las de formalidad y formalización (e hiperformalización), que están intrínsecamente ligadas a los estudios neurofisiológicos, como hemos visto. Unas nociones que están pre-

sentes en el pensamiento de Zubiri hasta el final de su vida, como queda patente en la redacción de la parte de su libro sobre Dios que llevó a cabo en la primavera de 1983<sup>37</sup>. Cuando aquí expone las notas de la realidad humana sigue recurriendo a tales nociones, hasta caracterizar al hombre como una sustantividad psico-orgánica, en la que “todo lo orgánico es psíquico y todo lo psíquico es orgánico. Porque todo lo psíquico transcurre orgánicamente y todo lo orgánico transcurre psíquicamente”<sup>38</sup>. He aquí una alternativa filosófica con base noológica y neurocientífica a los actuales intentos reduccionistas de neurofilosofía científicista.

En efecto, como confirma el documentado estudio de Diego Gracia<sup>39</sup>, Zubiri abre un nuevo camino para la metafísica corrigiendo y rectificando la fenomenología hermenéutica mediante el análisis noológico del acto de aprehensión sensible, que cabría conectar con la recuperación del estudio aristotélico de la *aísthesis*. Tal análisis muestra que en el acto de sentir se actualiza la realidad sentida como “de suyo” y no una interpretación. Se trata de un sentir real, aunque no de un “en sí”; por tanto, de un contacto directo -por impresión- con la realidad<sup>40</sup>, al margen de las interpretaciones. El análisis noológico vendría a cumplir el primitivo deseo de alcanzar una “*lógica de la realidad*”<sup>41</sup>. Esta concepción sentiente de la intelección a la que conduce la vía noológica (frente a racionalismos, idealismos e inteleccionismos) acabará siendo “la tesis más revolucionaria del pensamiento de Zubiri”, pues consiste en “una corrección a la entera historia de la filosofía”<sup>42</sup>.

En esta concepción zubiriana de la inteligencia sentiente, que abre la posibilidad de una nueva metafísica, hay que destacar de un modo muy significativo, ya desde el curso impartido en 1952-53 sobre “Filosofía primera” (como indicó José Luis L. Aranguren<sup>43</sup> y ahora recuerda también Diego Gracia), la asimismo innovadora noción de “noergia”, que sirve para caracterizar el “carácter *noérgico*” de la experiencia fundamental de la realidad, de su



actualidad ejecutiva y física, por tanto, no sólo intencional sino noérgica. Desde aquí Zubiri promueve una “deslogificación” de la inteligencia y una “desentificación” de la realidad, así como un posible realismo noérgico desde la inteligencia sentiente, capaz de superar también todas las filosofías [fenomenológicas, hermenéuticas y lingüísticas] del sentido y de la vida, incluyendo en ellas las de Heidegger y Ortega y Gasset<sup>44</sup>. El impulso del Seminario de filosofía en la Sociedad de Estudios y Publicaciones, que se puso en marcha desde

finales de 1971, condujo a Zubiri en la última etapa de su vida a una revisión y reconstrucción de la teoría de la inteligencia que es en la que se sostiene su innovación metafísica, y que acabó exponiendo en su trilogía de comienzos de los años ochenta sobre la *Inteligencia sentiente* y que conforma una “Noología” capaz de afrontar los nuevos retos de las neurociencias y la Inteligencia Artificial en este comienzo del siglo XXI.

### Notas

- <sup>1</sup> Xavier Zubiri, “Sobre el problema de la filosofía” (1933), en *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2002.
- <sup>2</sup> Xavier Zubiri, *Problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1994 y *Estructura de la metafísica*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2016.
- <sup>3</sup> Antonio Pintor-Ramos, *Realidad y sentido*, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1993; Diego Gracia, *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*, Triacastela, Madrid, 2017.
- <sup>4</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977.
- <sup>5</sup> Karl-Otto Apel, *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985, 2 vols.; José Ortega y Gasset, “Historia como sistema” y “La razón histórica”, *Obras completas*, volumen VI y IX, Taurus, Madrid, 2006 y 2009, respectivamente; Xavier Zubiri, *Estructura de la metafísica*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2016.
- <sup>6</sup> Antonio Pintor-Ramos, *Realidad y sentido*, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1993.
- <sup>7</sup> Diego Gracia, *El poder de lo real*, Triacastela, Madrid, 2017.
- <sup>8</sup> Xavier Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2009; *Problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1994; *Estructura de la metafísica*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2016.
- <sup>9</sup> Xavier Zubiri, *Problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1994.
- <sup>10</sup> Zubiri alude en este sentido a Santo Tomás (*Estructura de la metafísica*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2016, p. 286).
- <sup>11</sup> Thomas Fowler, “Las limitaciones de la inteligencia artificial a la luz de *Inteligencia sentiente* de Zubiri”, ponencia en el V Congreso Internacional Xavier Zubiri, Universidad de Bari, 27 de septiembre de 2019.
- <sup>12</sup> Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente*, Alianza, Madrid, 1980; *Inteligencia y logos*, Alianza, Madrid, 1982; *Inteligencia y razón*, Alianza, Madrid, 1983; *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986; Jesús Conill, “El sentido de la noología”, en Juan Nicolás (ed.), *Guía Comares de Zubiri*, Comares, Granada, 2011, p. 277-291; “La noología zubiriana en tiempo de neurociencias”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, vol. 40 (2013), pp. 645-658.
- <sup>13</sup> Xavier Zubiri, “Nuestra situación intelectual”, en *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza, Madrid, 1987, 9ª edición, pp. 27-57.
- <sup>14</sup> Diego Gracia, *Voluntad de verdad*, Triacastela, Madrid, 2007; Jesús Conill, “Facticidad, intelección, noergia”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*. XXXVI (2009), p. 215-231.
- <sup>15</sup> Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*. Nueva edición, Madrid: Alianza, 2008; *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid Alianza, 1989.

- <sup>16</sup> Diego Gracia, *Voluntad de comprensión*. Madrid: Triacastela, 2010.
- <sup>17</sup> Diego Gracia, “Zubiri en los retos actuales de la antropología”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*. XXXVI (2009), p. 103-152.
- <sup>18</sup> Jesús Conill, “El sentido de la Noología”, en Juan Nicolás (ed.), *Guía Comares de Zubiri*, Comares, Granada, 2011, p. 277-291.
- <sup>19</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2002.
- <sup>20</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, Madrid, Alianza, 1992.
- <sup>21</sup> Ignacio Ellacuría, “Biología e inteligencia”, *Realitas*. III-IV (1976-1979), Madrid, 1979, p. 281-335; “Fundamentación biológica de la ética”, *Estudios Centroamericanos*. 368 (1979), p. 419-428; “Curso de Ética”, en *Cursos universitarios*, San Salvador: UCA, 2009, p. 253-280; Jesús Conill, “Las líneas de fundamentación en la propuesta ética de Ellacuría”, en *Ignacio Ellacuría 20 años después*. Sevilla: Junta de Andalucía, 2010, p. 81-92.
- <sup>22</sup> Pedro Laín, *El cuerpo humano*. Madrid: Espasa Calpe, 1989; *Cuerpo y alma*. Madrid: Espasa Calpe, 1991.
- <sup>23</sup> Diego Gracia, *Fundamentos de bioética*. 2ª edición. Madrid: Triacastela, 2007.
- <sup>24</sup> José Luis Aranguren, *Ética*. Madrid: Revista de Occidente, 1958. También Jordi Corominas, *Ética primera*, Bilbao: Desclée, 2000.
- <sup>25</sup> Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente*, pp. 69-74.
- <sup>26</sup> *Ibidem*, p. 36.
- <sup>27</sup> *Ibidem*, p. 43.
- <sup>28</sup> *Ibidem*, p. 44.
- <sup>29</sup> *Ibidem*, p. 46.
- <sup>30</sup> *Ibidem*, p. 29.
- <sup>31</sup> *Ibidem*, p. 46.
- <sup>32</sup> *Ibidem*, p. 70.
- <sup>33</sup> *Ibidem*, pp. 54-67.
- <sup>34</sup> *Ibidem*, pp. 96-97.
- <sup>35</sup> *Ibidem*, pp. 113-114, 123 y 125.
- <sup>36</sup> Diego Gracia, *La cuestión del valor*, Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 2011, p. 53 ss.
- <sup>37</sup> Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*. Nueva edición. Madrid: Alianza, 2012, “Redacción final”, p. 21 ss.
- <sup>38</sup> *Ibidem*, p. 53.
- <sup>39</sup> Diego Gracia, *El poder de lo real*, Triacastela, Madrid, 2017, pp. 130-132.
- <sup>40</sup> Algunos defensores del denominado “nuevo realismo” lo sustentan también presuponiendo un contacto preconceptual con el mundo y la realidad en la percepción (vid. Hubert Dreyfus y Charles Taylor, *Recuperar el realismo*, Rialp, Madrid, 2016).
- <sup>41</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, Alianza, Madrid, 2002, p. 202; *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza, Madrid, 1987, p. 75.
- <sup>42</sup> Diego Gracia, *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*, Triacastela, Madrid, 2017, pp. 131 y 137.
- <sup>43</sup> José Luis L. Aranguren, “El protestantismo y la moral” (1954), en *Obras completas*, Trotta, Madrid, II, p. 70 y Adela Cortina, “Una ética estructuralista del carácter y la felicidad (perfil zubiriano y aristotélico de la ética de Aranguren)”, *Isegoría*, nº 15 (1997), pp. 93-107.
- <sup>44</sup> Diego Gracia, *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*, Triacastela, Madrid, 2017, pp. 139, 145 y 155; Jesús Conill, *Intimidación corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri*, Tecnos, Madrid, 2019.