

**INTELIGENCIA SENTIENTE
VS.
INTELIGENCIA CONCIPIENTE**

Ver: *Sensibilidad e inteligencia – Dualismo / Inteligencia sentiente / Logificación de la intelección / Estímulo y estimulidad / Sujeto y objeto*

«La metafísica nos ha habituado a tomar los conceptos recibidos como si fueran los caracteres primarios de las cosas».

[Zubiri, Xavier. *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 142]

•

«Realidad en cuanto tal no es un concepto de la inteligencia concipiente; es un concepto de la inteligencia sentiente.»

[X. Zubiri: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980 / 1991, p. 132]

•

«La infinitud de una inteligencia no consiste en el logro de un concepto total y agotador de los detalles de lo real, sino en tener lo real presente a sí mismo sin necesidad de concebirlo. Dios no tiene conceptos.»

[Zubiri, Xavier: *Cinco lecciones de filosofía: con un nuevo curso inédito (1898-1983)*. Madrid: Alianza Editorial, 2009, p. 306]

•

«El hombre se hace cargo de la realidad cuando no le basta con sentir. Por tanto. Lo primero que inteligimos son los estímulos como realidades, y los inteligimos así justo para poder dar una respuesta adecuada. Ambas hábitos se hallan en perfecta continuidad. Porque esta continuidad consiste justamente en la *persistencia de la estimulación*. La estimulación no es solo persistente, sino que confiere una unidad a los dos actos: solo por ello se da continuidad entre ellos. No es una continuidad entre sensibilidad e intelección, sino verdadera unidad.

Se podría pensar que esta *unidad* se funda en el "objeto" de ambos actos: se trataría de una *unidad objetiva*. En el fondo es la concepción clásica: nada es inteligido si de alguna manera no ha sido sentido. ["Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu", "Nada está en el intelecto que no

haya estado primero en los sentidos", cita clásica atribuida a Aristóteles y posteriormente adoptada por los filósofos escolásticos y especialmente por John Locke en el contexto del empirismo: todo conocimiento proviene, en última instancia, de la experiencia sensorial.]

El propio Kant se apoya en esta unidad objetiva. Para ello hace de los conceptos la forma de la objetividad: es una síntesis, una unidad sintética objetiva. Esto es, se piensa que el estímulo es primero sentido y que luego se le convierte en objeto de intelección. Pero esto es imposible.

Primero, porque de hecho la forma más elemental y decisiva de hacernos cargo de la realidad no consiste en ponerse a pensar "sobre" lo que estamos aprehendiendo, sino que esta aprehensión constituye un inmediato modo de referencia a lo estimulante, esto es, un modo que no es objetual.

Pero, además, hay otra razón más honda: es la que concierne al orto mismo de la intelección. Porque la intelección no surge retrotrayéndose en cierto modo de la estimulación, y haciendo de ella un objeto, sino que se entiende la estimulación "estimulando". La estimulación no queda "extrañada" y convertida en objeto, sino que está "entrañada" en su misma estimulación.

No hay solo estímulo, sino también estimulación. Lo cual significa que la unidad entre intelección y aprehensión sensible no consiste en la *unidad de su objeto*, sino que dentro de su esencial irreductibilidad es una *unidad en el modo* mismo de aprehensión. ¿Cuál es esta unidad modal? Es lo que hay que precisar.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1986, p. 32-33]



«Para la ciencia, se nos dice, las cualidades sensibles son algo meramente subjetivo. Todo lo más se admite que se establece hasta cierto punto una "correspondencia", más o menos biunívoca, entre estas cualidades presuntamente subjetivas y las cosas que son reales allende la percepción. Pero admitir así y sin más que las cualidades sensibles sean subjetivas por el hecho de no pertenecer a las cosas reales allende la percepción, es un *subjetivismo ingenuo*.

Si es un realismo ingenuo –y lo es– hacer de las cualidades sensibles propiedades de las cosas fuera de la percepción, es un subjetivismo ingenuo declararlas simplemente subjetivas. Se parte de las cosas reales de la zona allende la percepción, y se acantona el resto en la zona de lo subjetivo. "Subjetivo" es el cajón de sastre de todo lo que la ciencia no conceptúa en este problema. El ciencismo y el realismo crítico son subjetivismo ingenuo. Y esto es inadmisibles por varias razones. [...]

Porque si todo el orden sensorial es subjetivo, ¿de dónde y cómo puede la inteligencia salirse de lo sensorial y saltar a la realidad? El racionalismo en todas sus formas entiende que ese salto lo da el concepto: el concepto me dice lo que la cosa es.

La realidad del sol, se nos dice, no es lo que yo percibo de él, sino lo que del sol me dicen los conceptos de la astronomía. Pero si se toma esta afirmación con todo rigor, no es tanto que los conceptos astronómicos no conceptúen de hecho la realidad del sol, sino que además por sí mismos son incapaces de conceptuarla. Porque los conceptos por sí mismos no pasan de ser conceptos objetivos; jamás son por sí mismos conceptos de realidad real y efectiva.

Realidad no es lo mismo que objetividad; es algo abismáticamente diferente de toda objetividad. Entonces la ciencia sería pura y simplemente un sistema coherente de conceptos objetivos, pero no una aprehensión de realidad. Para que los conceptos lo sean de realidad han de apoyarse intrínsecamente y formalmente en la realidad sentida.

Los conceptos son imprescindibles, pero lo concebido en ellos es real solamente si lo real está ya dado como real, eso es, si la realidad es sentida. Sólo entonces cobra el concepto alcance de realidad; sólo entonces el concepto del sol puede decirme lo que es sol.

Con sólo la percepción del sol, ciertamente no habría ciencia astronómica del sol, pero sin la realidad solar dada de alguna manera en mi percepción, tampoco habría ciencia astronómica del sol, porque lo que no habría es "sol". Y la astronomía no es la ciencia de los conceptos del sol, sino ciencia del sol. [...]

Pero, en segundo lugar, es que la ciencia no se ha hecho problema de ese modo de realidad que ligeramente llama "subjetivo". Llama subjetivo a todo lo que es relativo a un sujeto.

Así, llama subjetivas a las cualidades porque estima que son algo forzosamente relativo a los órganos sensoriales y dependiente de ellos. Pero esto no tiene que ver lo más mínimo con la subjetividad. Subjetividad no es ser propiedad de un sujeto sino simplemente ser "mío", aunque sea mío por ser de la cualidad real, esto es, por ser esta realidad "de suyo". [...]

Pero lo aprehendido mismo, pese a su relatividad e individualidad orgánica, no por eso deja de ser real. Lo que sucede es que esta realidad es "única". La zona de lo real en la percepción tiene este carácter de unicidad. Pero no tiene carácter de subjetividad.

La impresión de realidad propia de las cualidades es una mera actualización impresiva "única" pero no "subjetiva" en la acepción que tiene este vocablo en la ciencia. Afirmar que lo único, por ser fugaz y relativa, es subjetivo, es tan falso como afirmar que sólo es real lo que está allende la percepción.

Es que, en definitiva, la ciencia no se ha hecho cuestión de qué sea la subjetividad. En la ciencia la apelación a la subjetividad no pasa de ser un expediente cómodo para soslayar una explicación científica tanto de las cualidades sensibles como de la subjetividad misma.

Pero hay en tercer lugar algo mucho más grave, y que es raíz de esta idea que discutimos. Es que se parte del supuesto de que sentir, lo que yo llamo

intelección sentiente, es una relación entre un sujeto y un objeto. Y esto es radicalmente falso.

La intelección no es ni relación ni correlación: es pura y simplemente actualidad respectiva. De ahí que todo este andamiaje de subjetividad y de realidad sea una construcción apoyada en algo radical y formalmente falso, y por tanto algo falseado en todos sus pasos.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980 / 1991, p. 177 ss.]



«Es claro que lo que hay que contraponer no es lo que es "real-objetivo" a lo que es "irreal-subjetivo". Lo que hay que contraponer es dos zonas de cosas reales: cosas reales "en" la percepción, y cosas reales "allende" la percepción.

Pero la realidad de estas cosas reales no consiste solamente en estar allende la percepción, sino en estar en ella "de suyo", porque realidad no es sino la formalidad del "de suyo".

El no haber conceptuado la realidad más que desde el punto de vista de lo que son las cosas allende la percepción, ha sido una gran conquista de la ciencia, pero conquista limitada, porque tal conquista no autoriza a reducir la realidad al "allende".

Hay realidad "en" la percepción y realidad "allende" la percepción. Notemos de paso que la cosa allende lo inmediatamente percibido nada tiene que ver con la cosa en sí kantiana. Lo real allende la percepción es una realidad que, desde el punto de vista kantiano, pertenecería al fenómeno. Fenómeno es para Kant simplemente objeto. Realidad allende no es una entidad metafísica.

En ambas zonas se trata, pues, de realidad, de auténtica y estricta realidad. Realidad o reidad es el término en que se inscriben las dos zonas. ¿Qué es esta realidad que "se" divide en realidad en la percepción y realidad allende la percepción? Es ser "de suyo" lo que es, serlo "en propio", es decir, ser reidad.

Las dos zonas de cosas reales son realmente "de suyo", son igualmente reidad. Las cosas allende la percepción son reales no por ser cosas "allende", sino por ser "de suyo" lo que son en ese allende. Las cualidades son reales en la percepción porque son "de suyo" lo que en ellas está presente. Realidad no es ni cosa ni propiedad, ni zona de cosas, sino que realidad es mera formalidad: el "de suyo", la reidad.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980 / 1991, p. 182-183]



«Se trata de que toda *re-praesentatio* está fundada en una *praesentatio*, que toda representación supone una presentación previa y ésta es la presentación de las cosas en tanto que reales, en forma de impresión. Ahora bien, esta presentación no añade nada a la cosa presente: es la actualidad de la cosa real en la inteligencia sentiente.

“Actualidad” no tiene aquí el sentido que tiene en Aristóteles la *enérgeia*, el acto; no me refiero al acto de una potencia; me refiero a lo que significa el término cuando se dice que algo tiene mucha actualidad en este momento. “Actualidad” en este sentido no es el acto de la potencia, sino un modo de presencia y de presentación.

En este sentido, digo que lo propio de la inteligencia no es “darse-cuenta-de” ni forjar una “re-presentación”, sino pura y simplemente que las cosas le estén “actualmente” presentes, que adquieran “actualidad” en la propia inteligencia.

Ahora bien, esta actualidad es la actualidad de una cosa como real; entonces, en su presentación misma, lo real en impresión se nos presenta como algo que es *prius* a la presentación misma. Lo cual significa, claro está, que esta inteligencia no es realidad, por lo pronto, más que respectivamente a todas las demás cosas reales.

Es decir, la conciencia carece de sustantividad y la inteligencia misma sólo tiene sustantividad en respectividad con las todas las cosas; no es algo “ab-soluto”.

He aquí la primera brecha, radical y fundamental, que hay que abrir en el seno de la filosofía moderna. La conciencia, incluso tomada en su integridad, no tiene sustantividad ninguna y la misma inteligencia no tiene sustantividad “ab-soluta” porque consiste esencial y formalmente en tener esta respectividad actual respecto de todas las cosas.»

[Zubiri, Xavier: *Cinco lecciones de filosofía: con un nuevo curso inédito (1898-1983)*. Madrid: Alianza Editorial, 2009, p. 286-288]



«La inteligencia, cuando entiende el ser en cuanto tal, las cosas en tanto que son, tienen precisamente la estructura del ente en cuanto tal, del ente que es siempre. De ahí que para Aristóteles la inteligencia, por lo menos considerada en general, es inmortal y está anclada en el siempre. Esto no tiene nada que ver con la idea de una vida eterna.»

[Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 66-67]



«La filosofía clásica se ha dirigido al problema del ser desde lo que he llamado inteligencia concipiente. Entender sería «entender»; y entender sería entender que algo «es».

Fue la tesis inicial de Parménides y de Platón. Y ello imprimió su peculiar carácter a la filosofía europea. Pero la inteligencia concipiente está constitutivamente fundada en la inteligencia sentiente. De lo cual resultan diferencias esenciales en el problema de que estoy tratando.

a) Ante todo, una diferencia profunda en el modo mismo de afrontar el problema. Apoyados en Parménides, tanto Platón como Aristóteles fueron subsumiendo la intelección en el logos. Es lo que llamé *logificación de la intelección*. Pero no es sólo esto. Es que entonces lo inteligido mismo consiste en «ser».

De lo cual resulta que realidad no es sino un modo de ser. Ciertamente el modo fundamental, pero sin embargo tan sólo modo de ser: es el *esse reale*. Es decir, lo real es formalmente ente: realidad sería entidad. Es lo que llamo *entificación de la realidad*. La logificación de la intelección y entificación de lo real convergen así intrínsecamente: el «es» de la intelección consistiría en un «es» afirmativo, y el «es» inteligido sería de carácter entitativo. Esta convergencia ha trazado en buena medida el cauce de la filosofía europea.

Sin embargo, el problema no presenta el mismo carácter desde una inteligencia sentiente. El logos está fundado en la aprehensión sentiente de lo real; esto es, en intelección sentiente. Por tanto, en lugar de «logificar» la intelección, lo que ha de hacerse es «inteligizar» el logos; esto es, hacer del logos un modo ulterior de la aprehensión primordial de lo real. El término formal del inteligir no es el «es», sino la «realidad».

Y entonces resulta que la realidad no es un modo del ser, sino que el ser es algo ulterior a la realidad misma. En su virtud no hay *esse reale*, sino *realitas in essendo*. No se puede entificar la realidad, sino que hay que dar a la realidad una ulterioridad entitativa. La ulterioridad del logos va «a una» con la ulterioridad del ser mismo.

b) Desde la inteligencia concipiente no se llegó a una idea precisa del ente mismo. Esto se ve ya en Aristóteles. Nos dice que «ente» (*ón*) tiene muchos sentidos. Son esencialmente dieciocho: ser verdad y ser falsedad, ser acto y ser potencia, ser esencialmente y ser accidentalmente, ser accidente (nueve modos de ser accidente) y ser sujeto o sustancia, donde a la vez este sujeto o bien es materia o bien es forma, o bien el compuesto de ambas.

Esto ciertamente permitió a Aristóteles tratar con algún rigor, desde su punto de vista, los problemas de la filosofía primera. Pero, sin embargo, sería inútil preguntarle qué entiende en definitiva por ente. Respondería siempre con sus dieciocho sentidos, vinculados tan sólo por una vaga e imprecisa analogía, montada sobre la idea de Parménides según la cual ente (*ón*) es un *keímenon*, un *jectum*.

Pero por su logificación de la intelección, Aristóteles conceptuó este *jectum* como un *sub-jectum* (*hypo-keímenon*). Lo cual no aclaró mucho la cuestión. Aristóteles quedó prendido en esta red de conceptos.

En esta situación algunos medievales pensaron que no existe un concepto unitario y preciso de ente. Pero en general conceptuaron que realidad es existencia. Y entonces, o bien entendieron la existencia como *acto* del existente (Santo Tomás), o bien entendieron la existencia como *modo* del existente (Duns Escoto).

Pero en ambos casos el ente sería un existente o bien efectivamente existente, o bien aptitudinalmente existente. Pero esto no es así desde una inteligencia sentiente. Porque realidad no es existencia, sino que realidad es ser «de suyo». Es decir, no se trata ni del acto efectivo de existir, ni de la aptitud para existir, sino de algo anterior a todo acto y a toda aptitud: del «de suyo». Lo real es «de suyo» existente, lo real es «de suyo» apto para existir.

Realidad es formalidad, y existencia concierne tan sólo al contenido de lo real. Y entonces lo real no es ente, sino que es lo «de suyo» en cuanto tal. Sólo siendo real tiene lo real una ulterior actualidad en el mundo. Esta actualidad es el ser, y lo real en esta actualidad es el ente. Realidad no es ente; la realidad tiene «de suyo» su entidad, pero la tiene tan sólo ulteriormente. Realidad no es formalmente entidad.

La filosofía moderna modifica algo la concepción medieval: fue la *objetualización del ente*, del *esse reale*. En formas diversas es la idea básica de la filosofía moderna.

Oriunda del *esse objectivum*, del ser objetivo de Enrique de Gante (s. XIV), se convirtió en idea central en Descartes para quien lo concebido, según nos dice literalmente, no es *formaliter reale*, pero sí es *realitas objectiva* (Medit. III y Primae et Secundae Responsiones).

Para Kant y Fichte ser es ser objeto, es estar puesto como objeto. Con lo cual realidad no es entidad, sino objetualidad. Pero esto es inadmisibile, porque, aunque se admitiera esa imposible indentificación de ser y de objetualidad, sin embargo, lo propio del objeto no es su «posicionalidad», sino su «actualidad» en la intelección.

Y lo propio debe decirse del ser como posición intencional o como desvelación: posición intencional y desvelación son sólo modos de la actualidad, modos de *estar* puesto, de *estar* entendido, de *estar* desvelado.

Por tanto, la idea misma de ente está viciada de raíz en la inteligencia concipiente. Realidad no es ente, sino formalidad del «de suyo». Y lo real es ente sólo como actualidad en un mundo.

c) Finalmente, el ser de que se nos habla es el ser de la inteligencia concipiente: es el *ser entendido*. Ahora bien, primaria y radicalmente el ser no es algo entendido, sino que es *ser sentido*: es la oblicuidad de la aprehensión sentiente del ser.

La vieja tesis de Parménides canonizó la oposición entre inteligir y sentir, que ha gravitado a lo largo de toda nuestra filosofía. Sin embargo, esta oposición no existe. Inteligir es aprehender lo real, y esta aprehensión es

sentiente. El ser no es sino el momento oblicuo de lo aprehendido en impresión de realidad.

Desde la inteligencia concipiente, lo inteligido en modo recto es el «ser». De aquí resultaría que lo oblicuo sería la aprensión de lo real: sería lo que podríamos llamar la *oblicuidad de lo real*. Y esto constituye a mi modo de ver el vicio radical de la filosofía europea en este punto (sólo en este punto, naturalmente). El ser entendido, tomado y por sí mismo, es siempre y sólo la expresión humana del ser oblicuamente sentido en la impresión de realidad.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980 / 1991, p. 224-228]



«Así como la intelección es formalmente intelección sentiente, así también el sentimiento es sentimiento afectante y la volición es voluntad tendente. [...] Sólo porque hay aprehensión sentiente de lo real, es decir, sólo porque hay impresión de realidad hay sentimiento y volición. La intelección es así el determinante de las estructuras específicamente humanas.

Bien entendido, se trata de la intelección en cuanto nos instala sentientemente en lo real. No se trata pues de lo que usualmente suele llamarse *intelectualismo*. El intelectualismo no se da más que en inteligencia concipiente: el intelectualismo consiste, en efecto, en asignar a los conceptos la función primaria y radical.

Pero aquí no se trata de que el concepto sea el determinante de las demás estructuras. Esto sería absolutamente falso. Aquí se trata de inteligencia sentiente. Y lo que esta inteligencia hace no es conceptos sino la aprehensión de lo sentido como real. No es, pues, un intelectualismo.

Es algo *toto coelo* distinto: es lo que yo llamaría un *inteleccionismo*. Se trata de la intelección como aprehensión sentiente de lo real. Y sin esta intelección no habría, ni podría haber sentimiento y volición. [...]

La unidad de suscitación, modificación tónica y respuesta efectora es la unidad intrínseca y formal de la estructura misma del sentir en cuanto sentir. Sentir no es algo que concierne solamente a la suscitación, sino que es la unidad intrínseca e indivisa de los tres momentos de suscitación, modificación tónica y respuesta efectora.

Esta unidad del sentir es primaria y radical. Por tanto, la estructura formal de la intelección sentiente, al determinar la apertura de una formalidad distinta a la meramente sentiente, no rompe la unidad de suscitación, modificación tónica y respuesta del sentir animal.

No solamente no la rompe, sino que entre en juego precisamente por la estructura de hiperformalización, que es un momento estructural propiamente sentiente.

De donde resulta que la unidad de lo inteligido como real es una unidad que no elimina la unidad sentiente, ni se superpone a ella como se ha dicho desde la inteligencia concipiente, a lo largo de la filosofía usual, sino que es una unidad que absorbe y contiene formalmente la estructura misma del sentir animal.

Vertido a la realidad, el hombre es por esto *animal de realidades*: su intelección es sentiente, su sentimiento es afectante, su volición es tendente.

Al determinar estas estructuras específicamente humanas, la intelección determina inexorablemente el carácter propio de la vida en su decurso. La vida humana es vida en la «realidad», por tanto, es algo determinado por la intelección misma. Si empleamos el vocablo «pensar», no en sentido riguroso y estricto, sino en sentido vulgar, habrá que decir que es la intelección, la aprehensión sentiente de lo real, lo que determina el carácter pensante que tiene la vida. Sería falso decir, que es la vida lo que nos fuerza a pensar.

No es la vida lo que nos fuerza a pensar, sino que es la intelección lo que nos fuerza a vivir pensando.

Pero esta función procesual de la intelección en la vida, es algo que no interviene lo más mínimo en la índole estructural, en la índole formal de la intelección sentiente en cuanto tal.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980 / 1991, p. 283-284]



«La filosofía clásica piensa que hay dos actos: el acto de sentir da "a" la inteligencia lo que esta va "a" inteligir. [...] Los sentidos no dan lo sentido "a" la inteligencia, sino que están sintiendo intelectivamente. No hay objeto dado "a" la inteligencia, sino objeto dado "en" la inteligencia misma. El sentir es en sí mismo un modo de inteligir, y el inteligir es en sí mismo un modo de sentir.

La realidad está aprehendida, pues, en impresión de realidad. Es la inteligencia sentiente. Como no puede haber contenido sin formalidad ni formalidad sin contenido, así tampoco hay sino un solo acto, el acto del sentir intelectual o de intelección sentiente: la aprehensión sentiente lo real.

La filosofía clásica ha resbalado sobre la impresión de realidad. Es esta impresión, sin embargo, lo que constituye el inteligir primordial, y no las combinaciones, incluso selectivas, de lo que suele llamarse inteligencia animal. Mucho menos aún puede hablarse, como es hoy frecuente, de inteligencia artificial. Son impresiones de contenido, pero sin formalidad de realidad. Por eso es por lo que no son inteligencia.

La sensibilidad no es una especie de residuo "hylético" de la conciencia, como dice Husserl, ni un *factum brutum*, como la llaman Heidegger y Sartre,

sino que es un momento intrínseco y formal de la intelección misma. El dualismo clásico entre inteligir y sentir es una conceptualización metafísica que además deforma los hechos.

Inteligencia sentiente e inteligencia concipiente

La inteligencia sentiente:

- a) Tiene un objeto no sólo *primario y adecuado*, sino un objeto *formal* propio: la realidad.
- b) Este objeto formal no está dado por los sentidos "a" la inteligencia, sino que está dado por los sentidos "en" la inteligencia.
- c) El acto formal propio del inteligir no es concebir y juzgar, sino "aprehender" su objeto, la realidad.
- d) Lo aprehendido en impresión, esto es, lo aprehendido sentientemente lo es en impresión de realidad. En su virtud, no hay sino un solo acto: la aprehensión sentiente de lo real como real.

En cambio, la filosofía clásica ha pensado siempre algo muy distinto. Clásicamente inteligir sería aprehender de nuevo lo dado por los sentidos "a" la inteligencia. El objetivo primario y adecuado de la inteligencia sería, por tanto, lo sensible. Pues bien, por razón de su objeto adecuado, esta inteligencia sería lo que llamo *inteligencia sensible*. No se nos dice en qué consiste formalmente el inteligir.

Lo único que se nos dice en el orto mismo de la filosofía es que al inteligir hay un concebir y juzgar sobre lo dado por los sentidos. Con lo cual la intelección se fue subsumiendo progresivamente en ser declaración de lo que la cosa es, es decir se fue identificando intelección y logos predicativo. Fue el gran descubrimiento de Platón en el *Sophistes*, que culminó en Aristóteles, para quien el logos mismo es *apóphansis* de lo que la cosa es. Es lo que llamo *logificación de la inteligencia*.

Absorbiendo, como es justo, el concebir y el juzgar en una sola denominación, diré que esta intelección, que es sensible por razón de su objeto propio, sería por razón de su acto *inteligencia concipiente*.

La inteligencia concipiente:

- a) Es aquella cuyo objeto primario es lo sensible.
- b) Este objeto está dado por los sentidos "a" la inteligencia.
- c) El acto propio de esta intelección es concebir y juzgar lo dado a ella. Esta inteligencia es concipiente no porque conceptúe y juzgue, sino porque conceptúa concipientemente, esto es, conceptúa lo dado por los sentidos "a" la inteligencia.

Abandonar la inteligencia concipiente no significa que no se conceptúe lo real. Esto sería sencillamente absurdo. Lo que significa es que la conceptualización, aun siendo una función intelectual inexorable, no es, sin

embargo, lo primario y radical del inteligir, porque la intelección es primaria y radicalmente aprehensión sentiente de lo real como real.

Conceptuar es solamente un despliegue intelectual de la impresión de realidad, y por tanto no se trata de no conceptuar, sino de que los conceptos sean primariamente adecuados no a las cosas dadas por los sentidos "a" la inteligencia, sino que sean adecuados a los modos de sentir intelectivamente lo real dado "en" la inteligencia. Son necesarios los conceptos, pero han de ser conceptos de inteligencia sentiente y no conceptos de inteligencia concipiente.

He aquí, pues, la unidad de la impresión de realidad: es intelección sentiente.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980 / 1991, p. 83-87]



«La filosofía clásica antigua y moderna afrontó el problema de lo real con una inteligencia concipiente. Y así pensó que lo real tiene un carácter muy preciso. Parménides pensó que lo inteligido está dado como un *jectum* (*keímenon*); fue el origen de la idea del "átomo" (Demócrito).

Aristóteles dio un paso más: lo inteligido no es *jectum*, sino *sub-jectum* (*hypo-keímenon*), sustancia. Sus notas son "accidentes", algo que sobreviene al sujeto y que no se puede concebir sino como siendo inherente a él.

La filosofía moderna dio todavía un paso más en esa línea. Lo inteligido es *jectum*, pero no es *sub-jectum*, sino que es *ob-jectum*. Sus notas serían predicados objetivos. *Jectum*, *subjectum*, *objectum*, son para una inteligencia concipiente los tres caracteres de lo real inteligido.

Pero para una inteligencia sentiente, la realidad no es *jectum* (ni *subjectum* ni *objectum*), sino que lo real es lo que tiene la formalidad de "de suyo", sea una nota sea un sistema de notas sentidas en su realidad. Lo real no es "cosa" sino algo "en propio", sea o no cosa.

A diferencia de lo que se pensó en inteligencia concipiente, a saber, que lo real es sustancialidad y objetualidad, en inteligencia sentiente lo real es sustantividad. Por tanto, las notas no son accidentes "in-herentes" a un sujeto sustancial, ni son predicados de un objeto, sino que son momentos constitucionalmente "co-herentes" en un sistema constructo sustantivo.

He aquí lo que desde la inteligencia sentiente es lo real».

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza, 1998, p. 206-207]



«En Hegel la razón produce el movimiento interno por sí mismo, por una especie de inquietud; sin embargo, esto no es concebible si no hay objeto delante. ¿En nombre de qué podría haber ese movimiento interno de la

razón, esa inquietud que le conduce a superar las etapas dialécticas de sus determinaciones progresistas? Con el entendimiento el hombre "está" en las cosas, está entendiendo, del mismo modo que está viendo con los ojos y oyendo con los oídos.

La razón es algo distinto, es algo que precisamente *va hacia*, es un ir, es una marcha. Kant había visto claramente algo de este problema cuando dijo que había que determinar el interés que movía a la razón a trascender del entendimiento; sea o no interés, lo cierto es que la razón es una marcha hacia el objeto; no es simplemente algo en que se está, sino algo en que uno *se mueve hacia*.

Pues bien, la razón es esencial, intrínseca y constitutivamente un pensar *quaerens*, un pensar que busca; la razón no es un pensar concipiente (*begreifendes Denken*), sino que es una inteligencia "*quaerente*". Lo cual quiere decir que la razón no reposa sobre sí misma y lo menos que se puede decir es que reposa sobre la inteligencia.

Esto nos lleva a la segunda determinación: el *intellectus*, ¿qué es el *intellectus*?

La filosofía clásica había entendido siempre que es un *intellectus concipiens*, que concibe ideas. Los sentidos nos dan las cosas y la inteligencia elabora, construye o concibe ideas acerca de ellas. Pero, independientemente de otro tipo de consideraciones, hay dos que deben hacerse a esta concepción. No es que sea falsa en absoluto, sino que me parece insuficiente, al menos por dos razones.

En primer lugar, porque parece como si concebir fuese algo así como pasear la inteligencia delante de la realidad al modo de un espejo y entonces se obtienen unos conceptos, del mismo modo que la vista percibe unos colores o el oído percibe unos sonidos.

Pero esto no es así. Los conceptos, aun los más rudimentarios, son algo que el hombre ha buscado y que va conquistando; es decir, son el decantado y el precipitado de esa razón "*quaerente*", de esa inteligencia "*quaerente*" en el propio *intellectus*.

El concepto no es algo que sea primario, una dote primaria del inteligir, sino que es una de las maneras que tiene la razón para encontrar las cosas.

Se podrá decir que la humanidad siempre ha utilizado conceptos, incluso sin saberlo. Pero entre la confianza en el concepto racional y la marcha progresiva dentro de él, que impera en el mundo desde la época de los griegos, y lo que podría ser un concepto en tiempos de Hammurabi hay un largo trecho.

Es decir, la conceptualización es una de las maneras con las que se ingenia la razón para buscar las cosas en su función "*quaerente*".

Se dirá entonces –es el segundo punto– que al menos hay un concepto que no está forjado por la razón: el concepto de ente, el concepto de “que es”. Pero este es un gran problema.

Desde los tiempos de Aristóteles, el ente pasó por ser algo problemático; necesitaba la operación del νοῦς [noûs], necesitaba captar de alguna manera eso que es el ente, pues no es algo inmediatamente dado sobre lo que fácilmente pueda mostrarse una especulación filosófica. Lo cual nos obliga a retrotraer el problema del *intellectus* al problema del νοῦς [noûs].

La razón no reposa sobre sí misma, sino sobre la inteligencia concipiente; por tanto, sobre una *inteligencia*. La inteligencia en tanto que concipiente reposa sobre una inteligencia que no tiene que ser necesariamente concipiente, sino que, como decía Aristóteles, es simplemente la aprehensión del ente por el νοῦς [noûs]; y la parte esencial del νοῦς, según nos dice el propio Aristóteles, es el λόγος [lógos] que dice aquello que está aprehendiendo.

La razón remite esencialmente a la conceptualización, la cual, a su vez, está remitiendo a la inteligencia.»

[Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 326-327]



«Se trata de ver cómo la actividad del concepto, que expresamos en un predicado, es realmente aquello que de una manera activa está constituyendo lo que es el sujeto; en el caso del perro, la vida tomada en abstracto (con los predicados que se tuvieran que añadir) constituiría esta realidad canina que tengo delante de mis ojos.

De ahí que la vida del logos es un movimiento, pero no el movimiento de combinar razonamientos, sino el movimiento interno de constituir y conformar la realidad, partiendo precisamente de determinaciones que, en la medida en que están en el predicado, son en alguna manera anteriores a la realidad de este. [...]

Hegel nos dirá que, si enuncio un predicado de un sujeto en la lógica corriente, resulta que ese predicado no basta para constituir al sujeto; decir que el viviente *hic et nunc* es un perro, resulta cierto con tal de que tenga millones de otros predicados entre el ser viviente y este perro que tengo ante mí.

Por consiguiente, Hegel sería muy propenso a decir que, en definitiva, todo juicio, desde este punto de vista, envuelve una contradicción porque, de un lado, afirma que el viviente *hic et nunc* es perro, pero, por otro lado, el perro es otras muchas cosas que no son el mero viviente y que en cierta manera negarían aquello que el perro es como viviente.

¿Se puede decir, entonces, como tantas veces se ha repetido, que aquello que constituye el motor interno del pensar, del movimiento concipiente, es la contradicción?

Nunca he compartido esta opinión, y no porque Hegel no lo diga muchas veces y en muchos textos ampliamente aducidos y que hacen pensar que, en la filosofía de Hegel, temáticamente, por encima de todos los conceptos hay algo como el principio de contradicción.

Ahora bien, Hegel no admitiría jamás esta circunstancia; todo concepto es necesariamente moviente, semoviente, por su razón misma de concepción, en tanto que es concepto. ¿Por qué y cómo, si no es la contradicción?

La verdad es que, por debajo de la contradicción y antes de ella, está un momento del logos, del movimiento del logos que es el que constituye la motricidad, el movimiento interno del logos: es que, en definitiva, el logos es constitutivamente inquieto, es la inquietud [*ist die Unruhe*] de la razón. ¿Por qué el concepto es inquieto? Sencillamente porque no realiza plenariamente aquello que es.

Es decir, porque ningún sistema de predicados constituye adecuada y totalmente la realidad del sujeto desde el punto de vista de la proposición especulativa. Es por eso que la razón está en constante movimiento, porque es el pensamiento del pensar concipiente que nunca llega al término final de lo concebido y de su concepción.

Por ello, cuando Hegel dice que la vida de la razón es movimiento, no está hablando de los muchos conceptos, de cada uno de ellos por sí. El pensamiento de Hegel es que la multitud de conceptos no representan sino aspectos de una cosa única que es el concebir, el concepto en singular. Ese es el que es moviente. ¿En qué medida y en qué forma esto puede envolver una contradicción?

Envuelve una contradicción en el momento en que ese movimiento lo considerásemos como conclusivo, como fijo, llegando a un reposo. En este caso, tendríamos un viviente –aquí el perro– que no sería más que viviente, lo cual es una contradicción porque hay muchas cosas vivientes que no son perros, además del no viviente.

Deja de haber contradicción en la medida en que el movimiento no cesa, pues la contradicción es la abstracción que un movimiento hace de sí mismo para fijar en términos estáticos aquello que intrínsecamente es: la unidad dinámica por la que el concepto concibe como pensar concipiente su propio sujeto.

La realidad del concebir es un movimiento que constituye un proceso y en ese proceso hay unidad interna.

Pongamos el ejemplo de la bellota y la encina. Hegel dirá que la encina refuta la bellota: hay la forma de bellota, hay la forma de flor, hay la forma

de una encina, hay la forma de árbol y es verdad que cada una refuta a la anterior.

Pero en fondo de todo eso hay una sola cosa que es lo que he llamado, para exponer el pensamiento de Hegel, el "proceso encinil". Y ese proceso es el mismo que da lugar a la bellota, que da lugar a la flor y que da lugar al árbol. En esa unidad dinámica no hay refutación alguna y lo verdadero es el todo, es justamente su proceso; en ello consiste su pensar concipiente (*begreifendes Denken*).»

[Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 278]



«La inteligencia aprehende la realidad, pero no de una manera conceptiva, sino de una manera sentiente. En el caso del tacto, la inteligencia es *tanteo*. En el caso de la vista se ha entendido que la inteligencia aprehende precisamente las cosas como algo que está delante, lo que se ha llamado *representación*, pero es completamente falso que inteligir sea representar, aunque el hombre pueda legítimamente tener representaciones.

Cuando el hombre entiende en el modo del oído, percibe las cosas reales como notificación, es decir, como la *manifestación*.

Algo similar cabe decir en el caso de la interiorización propia del acto de cenestesia: inteligir es aprehender íntimamente algo y, sobre todo, en la versión del "hacia".

Es absolutamente falso que la forma primaria en que la inteligencia tiene y busca las cosas sea teniéndolas delante (*re-praesentare*); la mayoría de las veces la realidad le es presente al hombre en forma de dirección, en forma de "hacia".

Estos modos de realidad no están simplemente yuxtapuestos. Inteligencia sentiente y sentir intelectual son, en medio de toda su multiplicidad, manifestaciones de un solo fenómeno: el modo de aprehensión de la realidad.

De ahí que la multiplicidad de sentidos y la multiplicidad de modos en que lo real se nos hace presente nos –como diría Kant– una base sobre la que sintéticamente haya que realizar la operación del "yo pienso", con la que concebimos, entendemos y juzgamos.

No hay síntesis. Es exactamente al revés. Los sentidos se nos presentan como *analizadores* de esa unidad primaria que consiste en la versión del hombre a la realidad en cuanto tal. De ahí que esos diversos modos se recubran intrínsecamente entre sí. [...]

Nada es percibido pura y simplemente como algo que está delante, incluso en el caso de la vista, sino como algo "en hacia". En este caso el "hacia" es precisamente la intelección "hacia" lo que hay dentro de lo que se ve, hacia su interior.

Tampoco hay nada que sea percibido como mero sonido, sino que el sonido, en cuanto abierto por el "hacia", nos lleva hacia la cosa sonora. Nos encontramos siempre aquí con esta versión de la inteligencia a algo que está allende de lo inmediatamente presente, no como algo añadido al modo de presentación de lo real, sino como algo constitutivo de la manera misma en que la realidad está presente.

Nada nos está presente en su pura presencialidad, sino que todo nos está presente en una dimensión y en una orla de realidad "en hacia".»

[Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 341-343]



«El segundo equívoco, concierne a ese momento de unidad de lo racional según el cual toda razón lo es desde otras. Es en lo que transparece más obviamente el carácter de sistema que lo racional posee. Pero este "desde", y por tanto el sistema mismo, no es ese "desde" que desde tiempo inmemorial se llama razonamiento. El sistema de lo racional no es formalmente razonamiento.

Leibniz decía que la razón pura es "encadenamiento de verdades", encadenamiento de razonamiento. Y Wolf expresa lo mismo diciendo que "la" razón es la facultad de percibir el nexo de las verdades universales. La universalidad expresa aquí el carácter de razonamiento.

Pero, a mi modo de ver, no se trata de esto. El sistema es la unidad de respectividad del mundo. Por tanto, el que toda razón se entienda desde otras no significa formalmente que se deduzca de estas. Significa que toda razón remita a otras, cualquiera que sea el modo de remisión.

La remisión misma es el carácter sistemático del mundo y no al revés. El razonamiento se funda en el carácter respectivo del mundo, en el carácter respectivo de la realidad racionalmente inteligida.

Solo porque el mundo es unidad sistemática, solo por eso puede haber en *algunos casos* razonamiento. La unidad esencial del mundo no es, pues, razonamiento; es unidad real de respectividad.

Como cada verdad racional remite intrínseca y formalmente a otra, podría pensarse que el orden de la verdad racional es la totalidad de las verdades racionales.

Fue la idea de Kant: la razón es para Kant organización de la experiencia, pero en y por sí misma es la totalización de la experiencia, pero en y por sí misma es la totalización lógica de las verdades del entendimiento [*Verstand*]: es lo que él llama Idea.

El objeto de la razón para Kant, no son las cosas sino las verdades que he entendido sobre las cosas. Pero esto es insostenible. El razonamiento se funda sobre verdades ya conocidas, pero esto es posible gracias a que las verdades tienen la unidad que les confiere el ser verdades del mundo.

La unidad del mundo es el fundamento del razonamiento. Y esta unidad no es por tanto *sistema total* de verdades sino *unidad principal* de respectividad. El orden de las verdades racionales no tiene carácter de totalidad sino de respectividad.

Y la respectividad no es forzosamente totalidad: una respectividad constitutivamente abierta no puede ser totalidad. La unidad de respectividad es el principio intrínseco y formal de todo el orden racional. Este orden no es, pues, totalidad ni tan siquiera como Idea.

Esto nos lleva al último equívoco. Podría pensarse, en efecto, que el orden de la verdad racional es la unidad de la realidad verdadera como tal. Entonces, el orden de la verdad racional no sería "totalidad" como pretendía Kant, sino el orden de la unidad primaria de lo real en cuanto tal: sería el orden de lo "ab-soluto". Y este orden no sería sino el despliegue mismo de lo absoluto. Lo absoluto sería la realidad desplegándose sobre sí misma, esto es, la realidad que no solo es en sí, sino que es en sí y para sí: lo absoluto sería espíritu. Fue la idea de Hegel. Pero esto no es así.

Aun dejando de lado el tema de la identidad de razón y realidad en Hegel, hay que afirmar que la unidad del orden racional no es la unidad de lo absoluto. La cosa real inteligida racionalmente es la cosa como forma de realidad.

Ahora bien, es cierto que el orden transcendental es un orden abierto dinámicamente. Pero esto no significa ni que la constitución misma de cada cosa real en el mundo sea un movimiento, ni que el dinamismo transcendental sea un despliegue.

Movimiento no es sinónimo de despliegue; solo hay despliegue cuando el movimiento consiste en actualizar algo que previamente estaría como virtualmente en lo movido.

Pero en la constitución de formas de realidad, no se trata de que cada cosa se va configurando como forma de realidad. No es que el absoluto se configure o se autoconfigure, sino que lo que configura es cada cosa real. No hay, pues, despliegue. Y es que no hay unidad de lo absoluto.

Las distintas formas de realidad no tienen más unidad que la unidad de respectividad. Por tanto, el orden de lo racional no es orden de lo absoluto sino orden del mundo. La realidad en cuanto realidad no es lo mismo que la realidad absoluta.

Cada cosa real no es un momento de una magna cosa, de lo absoluto, sino que es tan solo momento respectivo a otras realidades. El orden de lo racional no es ni totalidad kantiana, ni absoluto hegeliano: es simplemente mundo.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza Editorial, 1983, pp. 289-291]

COMENTARIOS

El pensar concipiente o realismo conceptista y logicista logifica la inteligencia y entifica la realidad.

Conceptismo: Un sistema de conceptos montado sobre sí mismo, sin base en la realidad sensitiva proporcionada por la inteligencia sentiente.

La mayoría de la gente cuando tiene el nombre de algo, con su idea incluida, se vuelven incapaces de ver ya este algo, es decir, la realidad que nombran e idean.

Hay ideas que son solo una construcción conceptual, pero sin base real.



«La experiencia y la inquisición sobre Hegel desde nuestra situación nos devuelve de la razón a la inteligencia. Ahí termina el ajuste de cuentas con Hegel. Lo que sigue es el ajuste de cuentas con la filosofía prehegeliana: porque su asiento fue la inteligencia, pero no la inteligencia sin más, sino el *intellectus concipiens*. Ahora bien, para que la inteligencia conciba algo, el algo tiene que ser dado y ese lugar es la sensibilidad; y tiene que ser aprehendido y tal operación es obra de la simple inteligencia, del *noûs* de Aristóteles.

La filosofía gravita sobre el darse de las cosas en la sensibilidad: en el pasado se pensó que lo que hace la inteligencia es concebirlas. "Hegel diría que lo que hace la inteligencia es engendrarlas conceptivamente, mientras que, por mi parte, preferiría decir que lo que hace es buscarlas, pero, en todo caso, sería una operación montada sobre unas cosas que están previamente dadas. Esto es inobjetable" (PFMO, 329).

La importancia de esta pequeña diferencia se anuncia en sus consecuencias unas páginas más adelante (PFMO, 344) y afecta a la necesaria reconstrucción filosófica del hombre, asunto al que Zubiri dedicó significado esfuerzo.»

[Álvarez Gómez, Ángel: "Hegel, la madurez de Europa", en Nicolás, Juan Antonio (ed.): *Guía Comares de Zubiri*. Granada: Editorial Comares, 2011, p. 148]



«Lo que Zubiri busca es poner de relieve que esos hechos [el carácter de "hecho" de la aprehensión primordial] son la base y la piedra de toque última a la que hay que referir cualquier explicación "teórica"; es el núcleo básico en que se apoya su filosofía y todo el esfuerzo analítico tiene como objeto dotarlo de evidencia, lo cual está suponiendo que no se trata de un hecho obvio, como queda de manifiesto al advertir de la complejidad y dificultad del análisis.

Es cierto que aquí "hecho" significa lo que "por su propia índole es observable por cualquiera" (IRA 182), pero eso no quiere decir que en la práctica haya sido y sea siempre observado; su carácter no-natural y la violencia que exige tornarlo visible hicieron que toda la historia de la filosofía

se contentase con un análisis incompleto o, al menos, no valorase adecuadamente el relieve de alguno de sus elementos, hasta el extremo de haber errado en la noción misma de inteligencia al especificarla por su función concipiente ulterior.

Hay alguna imprecisión subsanable en la escritura de Zubiri; por ejemplo, decir que "la inteligencia concipiente está esencialmente fundada en la inteligencia sentiente" (IRE 218) no sería exacto; en realidad, no existe ninguna "inteligencia concipiente", sino que la función "concupiente" de la inteligencia sentiente es ulterior a su carácter meramente sentiente. Si se busca precisión hay que retroceder algunas páginas:

"Abandonar la inteligencia concipiente no significa que no se conceptúe lo real. Esto sería sencillamente absurdo. Lo que significa es que la conceptualización, aun siendo una función intelectual inexorable, no es, sin embargo, la primaria y radical del inteligir [...]. Conceptuar es solamente un despliegue intelectual de la impresión de realidad" (IRE 87).»

[Pintor-Ramos, Antonio: "La concepción zubiriana de la filosofía", en Pintor-Ramos, Antonio (Coord.): *Zubiri desde el siglo XXI*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2009, p. 470 n. 56]



«Las bases del dinamismo que hace realidad la búsqueda y lanza a la razón hacia una *marcha* (IRA, 17-103; IRE 277-279) no hacia la realidad sino dentro de la realidad misma (IRE, 118, 153, 278; HD, 35, 146), solo se comprenden desde la *inteligencia sentiente*, de la que hay que distinguir muy bien tanto la inteligencia concipiente como la inteligencia sensible.

En pocas palabras, se trata de superar esa visión según la cual los sentidos actúan por sí solos antes de anda, y presentan a la inteligencia su conquista para que la inteligencia actúe ya sobre lo aportado por los sentidos: en definitiva, serían dos actos.

La inteligencia sentiente, por el contrario, significa que, en acto único, la inteligencia aprehende la realidad no fuera o al margen de los sentidos, sino en ellos, por la sencilla razón de que el inteligir es sentiente y el sentir es inteligente.

Aprehender la realidad es, según Zubiri, estar ya en la realidad, no en cuanto contenido sino en cuanto formalidad, aunque siempre podemos hablar de un mutuo recubrimiento: la formalidad lo es de un contenido, y el contenido lo es, en inteligencia sentiente, en formalidad de realidad, o en formalidad de realidad.»

[Muñoz Atalaya, Fermín: "Realidad y verdad: base metafísica y base noológica", en Pintor-Ramos, Antonio (Coord.): *Zubiri desde el siglo XXI*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2009, p. 105-106]



«Philosophische Untersuchungen: begriffliche Untersuchungen. Das Wesentliche der Metaphysik: dass sie den Unterschied zwischen sachlichen und begrifflichen Untersuchungen verwischt.»

[Anthony Kenny (Hrg.): *Ludwig Wittgenstein – Ein Reader*. Stuttgart: Reclam, 1989, S. 349]



«Hay que tener en cuenta que los motivos no dan cuenta de la decisión, sino que mi decisión convierte una incitación en un motivo operante.

Para explicar este y otros fenómenos he defendido una idea de la inteligencia a dos niveles. Uno es el nivel computacional, en el que se desarrollan las actividades mentales, una parte de cuyos resultados pasan a estado consciente. En esa sala de máquinas se capta la información, se la da un significado, se la elabora, y se produce una respuesta. Unas veces esa respuesta es motora y otras veces esa respuesta es un fenómeno de conciencia que a su vez puede pasar a la acción o no.

Al segundo nivel lo llamo inteligencia ejecutiva. Se encarga de evaluar las ocurrencias de la inteligencia computacional con otros programas establecidos –lo que en el lenguaje de los ordenadores se llaman programas ejecutivos–, y que en la vida real se llaman programas personales, afectivos y morales. Su capacidad no es tanto promover una acción voluntaria, como aceptar o no una acción involuntaria.

Al parecer un impulso lo único que podemos hacer es aceptarlo –y entonces pasamos a la acción–, o bloquearlo. Y en este caso, aún tenemos una alternativa. O lo anulamos, o lo devolvemos a la sala de máquinas para que prepare otra salida que podamos aceptar.

Un ejemplo: estoy escribiendo un artículo. Se me ocurre una frase. Si me parece bien, la escribo. Si no me gusta, puedo hacer dos cosas. La dejo o, por el contrario, doy orden a mi yo ocurrente de que me proponga otra más acertada.

Me escandaliza decir lo que voy a decir, pero no tengo más remedio que decirlo. La decisión la toma la inteligencia computacional, pero quien decida es el Yo ejecutivo. El Yo ejecutivo, ese control consciente, puede hacer muy pocas funciones: *inhibir*, *comparar*, *aceptar* o *rechazar*. No haber comprendido esto ha metido a la filosofía de la libertad en un callejón sin salida. [...]

Ya he dicho que es la inteligencia computacional quien toma la decisión, y que esa superestructura suya consciente que llamo Yo ejecutivo, donde están los programas de superior nivel, los morales, por ejemplo, lo que hace es dejarla paso o bloquearla. [...] La inteligencia ejecutiva es la capacidad de iniciar, dirigir y controlar las operaciones de la inteligencia computacional. [...]

Antes he dicho que la voluntad –el Yo ejecutivo– tiene como función más llamativa bloquear la poderosa energía del estímulo. Todas las teorías de la voluntad tienen que admitir ese momento de negatividad. [...]

También Sartre consideró que el origen de la libertad es la capacidad nihilizadora de la conciencia que puede decir no. ¿No, a qué? A la motivación, al deseo, a los hábitos, a la memoria. Para no alargarme, citaré brevemente a Ricoeur, que antes de perderse en la hermenéutica, hizo una valiosa fenomenología de la voluntad: “La libertad es la posibilidad de no aceptar. La voluntad es noluntad”.

Si se fijan, este es el centro de la teoría de Zubiri. Lo que hace la inteligencia es decir no al estímulo, para dejar pasar otros impulsos de la inteligencia computacional. Este es el punto con el que enlazo la afirmación del principio: “La inteligencia humana es la inteligencia animal transfigurada por la libertad.

Para Zubiri la inteligencia es sentiente, desde luego, pero también es volente. No porque la inteligencia dirija los impulsos, sino porque la manera de percibir los impulsos, los estímulos, ya está configurada, formalizada por la inteligencia.»

[Marina, José Antonio: “¿Tiene continuidad la obra de Zubiri?”. En: Gracia, Diego (editor): *Desde Zubiri*. Granada: Comares, 2004, p. 65-69]



«El hombre siente impresivamente la realidad; y, por esta razón, se puede hablar de una “inteligencia sentiente”. El hombre siente impresivamente el carácter físico y real, esto es, el “de suyo que nos apropia” de las cosas que se nos impone inexorablemente:

[...] si la formalidad de lo sentido consiste en que esto sentido lo sea como algo “de suyo”, “en propio”: es la formalidad de reidad o realidad. Ahora bien, aprehender realidad es lo formalmente propio de la intelección. Por tanto, aprehensión impresiva de realidad, impresión de realidad, es formalmente intelección sentiente. (Zubiri, X.: *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, p. 10)

Con este modo de pensar, Zubiri rompe radicalmente con toda la tradición filosófica, pues la des-mantela, la des-estructura desde dentro de sí misma. Y cuando decimos “tradición” filosófica no solamente estamos pensando en la filosofía clásica, sino también en la moderna y, sobre todo, en ciertas líneas de la filosofía posmoderna.

Su “inteligencia sentiente” da cuenta del dualismo entre sentir e inteligir que ha atravesado durante siglos la reflexión filosófica de Occidente desde el mismo Parménides en adelante (en esto es totalmente similar a Heidegger):

“Desde el alba del pensar occidental europeo hasta hoy, ser quiere decir lo mismo que asistir o estar presente [*Anwesenheit*]” (M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, pág. 2).

Todo el dualismo metafísico, que ha forjado la tesis a lo largo de la historia del pensamiento de los dos mundos, el físico sensitivo y el eidético conceptual, está anclado, para nuestro pensador, en un análisis no del todo acertado del hecho mismo del acto de aprehensión de la realidad en cuanto acto.

Porque el lenguaje utilizado por los griegos, como una ficción lógica y necesaria de la “estructuración” del indoeuropeo por parte del hombre, ha impuesto una separación radical de los momentos en los que consiste el todo mismo. El hombre ha escindido lo que es esencialmente algo uno. El todo se nos ha transformado en dos mundos.

El todo deviene dualidad de aparentes mundos: Uno verdadero y otro falso. El primero el del concepto (lo eterno) y el segundo el de lo sentido (lo fugaz). Con esto, sentir y pensar han quedado escindidos para siempre en una dialéctica insalvable, que ha sido generadora de la matriz del pensamiento occidental.

La concepción irreductiblemente dualista entre sentir e inteligir nos lleva al horizonte metafísico de la dualidad de mundos que tantos males ha traído a la humanidad. Zubiri llama “inteligencia concipiente” a este modo de entender el acto de aprehensión humana, modo que realiza una escisión insalvable entre sentir e inteligir.

Clásicamente inteligir sería aprehender de nuevo lo dado por los sentidos “a” la inteligencia. El objeto primario y adecuado de la inteligencia sería, por tanto, lo sensible. Pues bien, por razón de su objeto adecuado, esta inteligencia sería lo que llamo *inteligencia sensible*. No se nos dice en qué consiste formalmente el inteligir. Lo único que se nos dice en el orto mismo de la filosofía es que al inteligir hay un concebir y juzgar sobre lo dado por los sentidos.

Con lo cual la intelección se fue subsumiendo progresivamente en ser declaración de lo que la cosa es, es decir, se fue identificando intelección y *logos* predicativo [...]. Absorbiendo, como es justo, el concebir y el juzgar en una sola determinación, diré que esta intelección, que es sensible por razón de su objeto propio, sería por razón de su acto *inteligencia concipiente*. (Zubiri, X., *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, p. 86)

Para entender esta idea de la “inteligencia concipiente” pensemos en la filosofía de Hegel. Zubiri traduce como “el pensar concipiente” el clásico *das begreifende Denken* hegeliano. Lo que quiere decir con esto es que en Hegel se produce el momento más alto de la inteligencia concipiente que comenzó con los mismos griegos al dividir el acto intelectual.

Esta inteligencia concipiente termina siendo un pensar concipiente en que el pensar se pone a sí mismo como la totalidad de lo real. Esto es, en los griegos se comenzó con la metafísica de los dos mundos y se termina ya con un solo mundo que lo es todo:

[...] el concepto objetivo en tanto que emergiendo precisamente de la índole misma y del acto mismo del concepto formal; es lo que Hegel llama –por lo menos, así veo yo su frase– el pensar concipiente (*das begreifende Denken*).

El pensar concipiente es el pensar formal, no simplemente como acto de mi mente, sino como produciendo el término objetivo; lo objetivo saliendo de lo formal [...]. Se trata del concepto objetivo, de lo que son los objetos, en tanto que salen de mi actividad concipiente. (Zubiri, X., *Problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid, ALianza, 1994, pág. 258).

Cuando la inteligencia concipiente llega a ser pensar concipiente tiene lugar el momento máximo del despliegue de este modo de entender la intelección y con ello el mundo. Después de Hegel sigue funcionando la inteligencia concipiente, pero ya en total declive; y por eso nacen todos los pensamientos reaccionarios a este tipo de entender la intelección como concipiente. En el pensamiento hegeliano, el concepto ya lo es todo; de allí en adelante cada vez se torna en algo menos real y físico. [...]

Desde este horizonte siempre se ha intentado dar con la realidad como si se tratara de “algo” a lo que se tiene que llegar, de modo predicativo conceptual, y se ha visto en la realidad algo completamente distinto de lo sentiente.

La inteligencia concipiente es eminentemente predicativa y busca dar con un *sub-jectum* que está por detrás de lo sentido (es la misma crítica que realiza Heidegger y Nietzsche a la historia de la filosofía como metafísica de la *Destruktion* que impone el *Wink*).

Zubiri ve el horizonte entero del pensamiento occidental incardinado en esta concepción de la realidad. Desde los mismos griegos hasta la posmodernidad, se ha entendido la realidad como lo absolutamente otro respecto de lo sensible.»

[Ricardo A. Espinoza Lolas: “Heidegger y Zubiri. Después del ser y la realidad: el problema del *Ereignis*”, en Juan Antonio Nicolás / Ricardo Espinoza (eds.): *Zubiri ante Heidegger*. Barcelona: Herder, 2008, p. 215-219]



«Es fácil oponer al típico concepto zubiriano de “inteligencia sentiente” la concepción kantiana de una “inteligencia sensible”, que es una forma de primacía de la “inteligencia concipiente”, la antítesis contra la cual desarrolla Zubiri todo su pensamiento; la razón última de ello provendría de un dualismo de facultades (“sentir” como opuesto a “inteligir”) que, en el caso

concreto de Kant, hace muy costoso garantizar la unidad del *objeto*, la cual exige la intervención de dos facultades de naturaleza heterogénea.

Todo ello es verdad, pero tengo la impresión de que, visto desde fuera, sonará a sutilezas típicas del peculiar "dialecto zubiriano" y todo se evaporará en una confrontación extrínseca de sabor acentuadamente academicista. Sin embargo, aquí es donde reside la clave del problema.

Esto confirma que Kant no es para Zubiri un filósofo "determinante"; al fin, el dualismo de facultades, lejos de ser algo específico suyo, "fue la tesis inicial de la filosofía desde Parménides, que ha venido gravitando imperturbablemente, con mil variantes, sobre toda la filosofía europea" (IRE 11-12).

Pero la variante kantiana no es otra más, y por eso Kant es un filósofo "muy importante". No es otra variante más, en primer lugar, por su alcance en el despliegue de la filosofía crítica; si, como parece, la "gran luz" del año 1769 fue la definitiva certeza de una radical escisión entre sensibilidad e inteligencia, rompiendo así con el principio leibniziano de una esencial continuidad –pero rompiendo también con la idea empirista opuesta, que sólo admitía una diferencia de grado entre sensaciones e ideas–, y si esa escisión no fuese admisible, los fundamentos del kantismo crujirían. [...]

La respuesta zubiriana a lo que él llama alguna vez "el razonismo" kantiano (PFMO 246) también se inserta en una amplia línea del siglo XX que busca revalorizar las posibilidades de la sensibilidad; ello no impide, sin embargo, que Zubiri piense que lo irreductible de su posición en este punto se compendia en la conocida expresión "inteligencia sentiente".

Esta terminología ya tópica arrastra consigo desde el comienzo una dificultad que se caracteriza precisamente por su carácter simple.

Así se entiende que no resulte fácil de explicar y que quizá dentro de su propia obra Zubiri haya evolucionado en su modo de tratarla para ir superando ciertas ambigüedades que surgían de sus exposiciones; la prueba de ello es que reiteradamente se tiende a pensar que "inteligencia sentiente" es un intento extremo de aproximar la tradicional "inteligencia" al también tradicional "sentir", cuando de hecho la concepción de Zubiri obliga a rectificar el significado habitual de ambos.

Si se trata de una expresión doble, es evidente que podemos tomar dos opciones que deberían conducir a la misma meta: replantear el significado de inteligencia hasta que precise intrínsecamente la dimensión sentiente o, por el contrario, examinar el sentir hasta que desde dentro exija la dimensión inteligente.

El primer camino sería el que determina el peculiar "intelecționismo" zubiriano (IRE 284), y es el que prefiere Zubiri en sus exposiciones; el segundo camino viene marcado por el también peculiar "sensismo" zubiriano. Zubiri, en lo que creo que es un neologismo semántico, da al

término “sensismo” un sentido no solo distinto, sino opuesto al de “sensualismo”, cuando habitualmente se utilizan como sinónimos:

“La unidad física y formal del momento de realidad como impresión no es por tanto sensualismo. Es más bien, *sensismo*”: IRA 89. Texto claramente paralelo en HD 35-36. [...] “El empirismo tiene una metafísica o, más exactamente, es una metafísica”: SR 166.»

[Pintor-Ramos, Antonio: *Nudos en la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2006, p. 170 s.]

[Impressum](#) | [Datenschutzerklärung und Cookies](#)

Copyright © [Hispanoteca](#) - Alle Rechte vorbehalten