
LOGIFICACIÓN DE LA INTELIGENCIA

Ver: *Idea e idear / Ser y Realidad / Realidad y ser / Entificación de la realidad / Inteligencia – Logos - Razón*

«Las ciencias estudian lo que las cosas reales son en realidad, por ejemplo, la electricidad, las células, las sociedades humanas, etc., etc. La filosofía estudia algo mucho más vidrioso y más sutil: en qué consiste que algo sea real. Por lo menos, esa es mi idea de la filosofía. Y a esta inquisición he dedicado los muchos años que ya cargan sobre mis espaldas.

Mi vida intelectual ha discurrido como una corriente bordeada y encauzada por dos riberas: una, la idea de liberar el concepto de realidad de su adscripción a la sustancia. Las cosas reales no son sustancias sino sustantividades, no son sujetos sustanciales sino sistemas sustantivos. De ello me ocupé en mi libro *Sobre la esencia*.

La otra ribera es la de liberar la intelección, la inteligencia, de la adscripción a la función de juzgar. Lo que no sea juzgar, se nos dice, es solo tener ideas, e ideas se pueden tener muchas, pero solamente el juicio que afirma es el que pretende decirnos lo que es realmente la cosa sobre la que se afirma.

Eso me parecía –y me sigue pareciendo– una ingente insuficiencia. No porque no sea verdad que el juicio sea una función de inteligir; esto es verdad. Lo que no es verdad es que inteligir sea esencialmente juzgar. Esto no, en absoluto. Lo primario es la aprehensión primordial de realidad, el tener impresión de realidad de las cosas.

Esta aprehensión primordial de realidad es, justamente, la forma primaria y formal con que la inteligencia accede a lo real. El acto formal de la intelección no es el juicio, sino que es la aprehensión de la cosa real misma. Y esa cosa mismo se nos da primaria y radicalmente en impresión sensible, esto es, en impresión de realidad.

Por lo que tiene de impresión es sentiente, Por lo que tiene de realidad es intelectual, puesto que la inteligencia entiende formalmente lo que es la realidad. Por consiguiente, tener impresión de realidad es tener un acto de inteligencia sentiente. A mi modo de ver, esa liberación del juicio era crucial para poder, por lo menos para mí personalmente, ponerme en marcha en materia filosófica.

Esa impresión primordial de realidad se expande, porque la realidad es respectiva. Intelijo evidentemente las cosas no solamente una por una, sino que intelijo una entre muchas. Y cada una de esas muchas la intelijo en función de las demás. Ese modo de intelección, de estar ya en la realidad, pero entre varias cosas, de las cuales una es inteligida desde otras, es justamente lo que se llama logos.

Es la segunda función del inteligir, y su expresión es justamente lo que se llama juicio. El juicio no es la intelección, sino tan solo una forma de intelección. Las cosas, las unas entre las otras, constituyen un campo, el campo de realidad; y el logos es la función de inteligir una cosa, que ya hemos aprehendido como real en la primordial aprehensión, inteligirla ahora en función de otras que están en el campo.

Hay todavía más. Cuando tengo una impresión de realidad no solamente tengo una aprehensión de esa cosa entre otras que están en el campo, sino que tengo algo mucho más sutil y mucho más simple: intelijo pura y simplemente que es real, que es realidad.

Esto pasa con todas las cosas que aprehendemos en aprehensión primordial de realidad. Todas ellas son reales, pero ninguna es *la* realidad. Y *la* realidad es lo que llamamos no cosmos sino mundo. La realidad en cuanto tal es respectiva. Y la función de inteligir una cosa en el mundo es saber hasta qué punto y en qué medida lo real, que tenemos en nuestras impresiones de realidad, es real en el mundo, qué figura de realidad tiene. Esto es justamente lo que se llama razón: el medir la realidad de las cosas en el mundo.

Estas tres funciones no son tres funciones aisladas, sino que cada una está suponiendo la otra. No se podría tener actos de razón si no se tuvieran juicios; no se podrían tener juicios y actos de razón si no se tuvieran aprehensiones primordiales de realidad. De ahí que estas tres funciones tienen una unidad radical.

Si no incorporo a la aprehensión primordial de realidad juicios diciendo, por ejemplo, que esta mesa es grande o pequeña; y si además incorporo una razón *diciendo* que los colores de esta mesa no son en el mundo real colores, sino una cosa que un físico llamaría fotones, si incorporo, repito, estas razones a la propia aprehensión de realidad de esta mesa, entonces diré no solamente que he inteligido esta mesa, entonces dirá que no solamente que he inteligido esta mesa, sino que la he entendido.

Entender es justamente incorporar a la aprehensión de una cosa la razón, la medida de su realidad en el mundo: es lo que llamamos la función de comprensión.

Más o menos, a estas tres funciones responden los tres volúmenes de mi obra sobre la inteligencia: *Inteligencia sentiente*, *Inteligencia y Logos*, *Inteligencia y razón*.»

[Zubiri, Xavier: "Palabras de presentación: Inteligencia y Logos, Inteligencia y razón" (31-01-1983), en *Escritos menores (1953-1983)*. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 333-334]



«La inteligencia no entiende primaria y radicalmente concibiendo y juzgando, sino sintiendo la realidad. Y, por consiguiente, entender y sentir no son dos actos, sino dos componentes de un mismo acto: el acto de intelección sentiente cuyo contenido concreto es impresión de realidad. La impresión de realidad es por esto, a uno, entender y sentir. [...]

Esto me llevaba a graves problemas. En primer lugar, a reflexionar sobre la modificación que esto introducía en la idea misma de inteligencia. La filosofía clásica, desde los tiempos de Parménides, hablaba mucho del *nous*, de la inteligencia, pero se dejó llevar del hilo del *logos* y estimó que lo que la inteligencia hacía era concebir y juzgar.

Es decir, que la inteligencia, formalmente y de una manera completa, es lo que se ha llamado *logos*. Es lo que yo he llamado logificación de la inteligencia. Y esta logificación de la inteligencia es más que problemática. Entender no es un acto de lógica, en el sentido más elemental del vocablo, sino que es un acto de aprehensión, de captación sentiente de lo real.

Y, en segundo lugar, entendió la filosofía clásica que la realidad primariamente es ser y que lo que entiende la inteligencia, lo que concibe y juzga con el *logos*; es sobre lo que la cosa es. En virtud de esto, las cosas serían para la inteligencia ante todo y sobre todo cosas que son, es decir, entes. Y esto es tan falso como la logificación de la inteligencia.»

[Zubiri, Xavier: "Presentación de *Inteligencia sentiente*" (1980), en Zubiri, Xavier: *Escritos menores (1953-1983)*. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 302-303]



«El horizonte de la nihilidad, que había colocado en primer plano para Santo Tomás la intrínseca finitud del ente, para Descartes la incertidumbre de la inteligencia y para Leibniz la posibilidad antes de la realidad, coloca para Kant algo completamente distinto: la objetualidad frente a la cosa en sí.»

[Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 188]



«Logos proviene del verbo *légein* que significa reunir, recoger. [...] De *légein* derivaron los griegos el vocablo y la idea de *logos*. Del sentido de reunir, *légein* pasó a significar enumerar, contar, etc. De ahí *légein* cobró el significado de decir. Es lo que expresa el vocablo *lógos*. El *lógos* tiene los dos significados de "decir" (*légon*) y de "lo dicho" (*legómenon*). Los griegos afincaron su reflexión en lo dicho mismo. Cuando esto que se dice es una declaración de lo que la cosa es, entonces los griegos decían que se trata

del logos por antonomasia: logos declarativo (*lógos apophantikós*). Este logos declarativo consiste en "declarar algo acerca de algo" (*légein tí katà tinós*). El logos envuelve siempre una cierta dualidad de "alcos". Pero los griegos no se detuvieron en el primer algo; pensaron que lo que se dice puede ser en sí mismo una idea sin más.

Ahora bien, esto no me parece sostenible porque las llamadas ideas vienen siempre sólo de las cosas. Por tanto, la declaración de lo que algo es no se puede llevar a cabo sino *desde otra cosa del campo*. No se entiende lo que una cosa es en realidad sino refiriéndola a otra cosa campal. Por tanto, el logos antes que declaración es intelección de una cosa campal desde otra. Lo cual significa que el logos mismo es un modo de intelección y por tanto no es una estructura que repose sobre sí misma.

La tendencia de los griegos fue siempre una tendencia contraria, una tendencia a lo que he llamado *logificación de la intelección*. En el orto mismo de la filosofía, en Parménides, hay una creciente intervención del *phrázein*, del expresar, una tendencia que culmina en un "discernir con logos", *krinein logoi*. Y esto no fue un simple modo de elocución.

La prueba está en que su discípulo Zenón se nos presenta en Platón como teórico de la discusión dialéctica. Inclusive las concepciones teológicas han atribuido logos en el sentido filosófico de juicio, a Dios. Pero esto es imposible. Inteligencia no es logos, sino que el logos es un modo humano de intelección. Dios tiene inteligencia, pero no tiene logos. No se puede *logificar la intelección*, sino que por el contrario hay que *inteligizar el logos*.

El logos fue para los griegos un problema de primera magnitud. Pero entendieron siempre este problema viendo en el logos la forma suprema del *nous*, de la *inteligencia*, esto es, el *nous* expresado o expresable. Desde Parménides sólo esta intelección lógica es estricta intelección: lo demás es mera *dóxa*, opinión.

Sea lo que quiera lo que Parménides entendió por *dóxa*, lo cierto es que Platón y Aristóteles entendieron que *dóxa* es *aísthesis*, sentir. Instalado así Parménides en el *nous*, nos dice de él que inteligir algo es idénticamente (*tautón*) inteligir que este algo "es": lo inteligido es *ón*, ente. La logificación de la intelección trajo consigo la entificación de la realidad. Y como el logos envuelve siempre una cierta dualidad, Parménides insiste por eso morosamente en que el *ón*, el ente, es uno, *hén*.

A los griegos todo esto les pareció contundente. La prueba está en la forma según la cual Platón y Aristóteles discutieron con Parménides. A Platón, la identidad de lo inteligido y del ente le lleva al problema de la negación: se dice de algo que "no es".

Por tanto, el "parricidio" que Platón cree cometer con Parménides no es sino un acto de suprema fidelidad parmenideana: inteligir que algo "no es" es inteligir siempre que "es" lo que "no es". Fue la idea del ser del no ser en Platón. Aristóteles afronta el problema de Parménides no desde esta

identidad del *legómenon* con el *ón*, sino desde la presunta unidad del mismo ente. Para Aristóteles "ente" se dice de muchas maneras: no rompe la unidad del ser, pero le dota de diversas maneras de unidad. El logos es un "uno" copulativo que posee distintos modos de unidad.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial, 1982, p. 47-49]



«La simple aprehensión envuelve formalmente el carácter de realidad. La filosofía clásica ha hecho de la simple aprehensión algo que reposa sobre sí mismo como material de que está compuesto el juicio. Esto es, ha considerado la simple aprehensión tan sólo como momento "material" del logos judicativo.

Esta concepción es resultado de la logificación de la intelección. Pero la simple aprehensión envuelve formalmente la realidad. Por tanto, no puede entenderse la simple aprehensión como un momento de la logificación de la inteligencia, sino por el contrario ha de entenderse el momento lógico de la simple aprehensión como modo de actualización, esto es como un modo de inteligización del logos.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial, 1982, p. 87]



«La filosofía clásica ha identificado el ser sustantivo con la realidad misma, sería el *esse reale*. Es lo que he llamado *entificación de la realidad*. Por otra parte, ha identificado lo que aquí llamamos ser de lo afirmado con el ser de la predicación, con el "es" copulativo. Es lo que he llamado *logificación de la intelección*. Esto es falso. El ser de lo sustantivo no es la realidad sustantiva, sino el ser de la sustantividad real; el ser es "de" lo real, pero no es lo real mismo.

Por tanto, sustantividad real y ser de lo sustantivo no se identifican. Por otra parte, el ser de lo afirmado no es formalmente idéntico al "es" copulativo, porque no toda afirmación es predicativa. Pero partiendo de estas dos identificaciones, es decir, partiendo de la entificación de la realidad y de la logificación de la intelección, que han corrido a lo largo de la historia de la filosofía, algunas grandes filosofías han conceptualizado que la unidad de las dos formas de ser es a su vez una unidad de identidad.

Es la identidad de la entificación de la realidad y de logificación de la intelección. Es la tercera y más radical identificación en estas filosofías: a la identidad del ser de lo sustantivo con la realidad, y a la identidad del ser de lo afirmado con el ser copulativo, las filosofías en cuestión añaden la identidad de estas dos identidades: sería la identidad entre el ser de lo sustantivo y el ser de lo copulativo. Esta identidad formal completa constituiría la unidad del "ser".

Tanto el ser sustantivo como el ser copulativo son seres idénticamente. "Ser" constituiría entonces el dominio de la identidad. Y ésta ha sido una conceptualización de enormes consecuencias, porque al conceptualizar idénticamente el ser de lo sustantivo y la realidad sustantiva, por un lado, y, por otro, al conceptualizar idénticamente el ser de lo afirmado y el ser copulativo, la identidad de ambas formas de ser resulta decisiva para la conceptualización de la intelección misma y para la realidad.

Ciertamente, esta identidad no es necesaria, pero convengamos en que es muy difícil de evitar dentro del cauce de la entificación de la realidad y de la logificación de la intelección.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial, 1982, p. 378-379]



El problema de las categorías

«Categoría no designa como suele ser muchas veces usual, «clase» de cosas. La lista de las categorías no es la clasificación suprema de las cosas. No se trata de «clases» de cosas sino de «modos» de la cosa inteligida. Repitamos que en toda intelección se acusa el modo según el cual la cosa está actualmente presente. Acusar se dice en griego *kategoréo*, y por esto la acusación misma se llamó *categoría*.

El problema de las categorías proviene de Aristóteles inspirado en Platón. Para Platón y Aristóteles inteligir es declarar o afirmar que lo inteligido «es». Es la vieja tesis de Parménides. La intelección es logos del ser, es logos *ousías*. En el logos se acusan los modos según los cuales lo inteligido «es», se acusan los modos del ser. ¿Cómo? El logos es complexión (*symploké*) de la cosa de que se afirma (el *on*), y de lo que de ella se afirma o predica.

Los caracteres del ser, acusados en esta complexión predicativa son las categorías. Para Aristóteles pues las categorías son los modos supremos del ente en cuanto tal. [...] Así, en rigor sería falso decir que «verde» es una cualidad. Pero la manera como el verde determina a este papel consiste en hacer de éste un «cuál».

Cualidad no es el verde mismo sino la manera como el verde determina el ser de este papel. Como esta determinación se declara en predicación, esto es el predicado, resultar que la predicación, este modo de ser que predicamos como cualidad de los modos de ser se acusa en la predicación misma.

Pues bien, los distintos tipos de acusación de los modos de ser en los predicados son las categorías. Cualidad no es una nota sino una categoría. Ciertamente no son sino géneros supremos de lo que puede ser predicado del ser. No son *predicados*, en el sentido de notas, ni son *predicables*, ni serían lo que los medievales llamaron *predicamentos*.

Y esto fue decisivo: las categorías, se nos dice, se fundan en la estructura del logos; constituyen su estructura formal (lógica) y son la base de toda nuestra gramática (sustantivo, adjetivo, preposición, etc.). Esta concepción ha corrido por toda la filosofía europea (Leibniz, Kant, Hegel, etc.).

Si bien se mira, toda esta concepción parte de dos supuestos: intelección es afirmación, es *logos*; y lo inteligido es *ser*. Es lo que llamé «logificación de la intelección», y «entificación de la realidad». Inteligir es afirmar, y lo inteligido es ente. La convergencia unitaria de estos dos supuestos ha determinado en buena medida el carácter de la filosofía europea.

Pero estos dos supuestos son a mi modo de ver insostenibles.

- A) Se piensa que lo inteligido es «ser». Pero no es así. Lo inteligido no es ser sino «realidad». El ser es una *actualidad* de lo real (en el mundo), una actualidad *ulterior* (a la realidad), una actualidad ulterior pero *oblicua*. Ser es actualidad ulterior y oblicua de lo real como realidad.
- B) El logos, la afirmación, no es más que un modo, y no ciertamente el único ni el más radical, de la intelección. Tanto más cuanto que el logos predicativo mismo no es el tipo único de logos: hay antes el logos posicional, y el logos proposicional.

Solo después hay un logos predicativo. La filosofía clásica ha logificado la intelección, con lo cual la teoría de la intelección se ha convertido en Lógica. Pero ello deja fuera la esencia del logos que consiste tan solo en ser un modo de intelección, esto es un modo de actualización. No se puede «logificar» la intelección sino por el contrario hay que «inteligizar» el logos.

Por consiguiente, las categorías no son ni predicados, ni predicables, ni predicamentos del ser, sino que son los modos de la cosa real meramente actualizada en la intelección en cuanto modos acusados en ella.

Las categorías son primaria y radicalmente modos de la cosa real acusados en su mera actualización, en su mera intelección; no son modos de las cosas reales en cuanto afirmadas en un logos. No son categorías ni de entidad, ni de predicación, sino categorías de realidad meramente actualizada en intelección. Es otro concepto de categoría distinto del clásico.

Pero lo real actualizado en la intelección tiene dos aspectos. Uno, es el aspecto que da a lo real actualizado en cuanto actualizado. De ahí que lo acusado en la intelección sean por un lado los modos de la realidad, y por otro sean los modos mismos de actualización.

Según el primer aspecto, las categorías serán modos de la realidad actualizada en cuanto realidad. Según el segundo aspecto, las categorías serán modos de la realidad actualizada en cuanto actualizada. A diferencia de la filosofía clásica, hay que introducir, a mi modo de ver, dos sistemas de categorías: categorías de realidad y categorías de actualización.

Estos dos sistemas de categorías, naturalmente, no son independientes, sino que tienen una unidad intrínseca y radical. Examinemos rápidamente estos tres puntos: 1.º Categorías de realidad. 2.º Categorías de actualización. 3.º Unidad intrínseca y radical de las categorías.”

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza Editorial, 1983, pp. 187-190]



«La filosofía clásica se ha dirigido al problema del ser desde lo que he llamado inteligencia concipiente. Inteligir sería «entender»; y entender sería inteligir 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 Responiones).

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* intenido, 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]



«Inteligencia sentiente y 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*.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980 / 1991, p. 85-86]



«Conviene subrayar ya lo que estimo ser un error de la filosofía antigua, según la cual intelección es logos. Todo lo que tiene la intelección serían tan sólo momentos del logos; por tanto, formalmente la intelección sería logos. Pero pienso que esto es falso.

En lugar de “logificar” la intelección es menester “inteligizar” el logos. Pues bien, inteligizar el logos es considerarlo como un modo de actualización intelectual “común”. [...]

El logos es intelección solamente porque es un modo de actualizar lo ya inteligido en la intelección, modo transcendentamente determinado por la actualización en la aprehensión primordial de realidad. La intelección tiene otros modos que no son el modo del logos. Pero todos estos modos son justamente eso: “modos”.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980 / 1991, p. 167-168]



«Kant entiende por conocimiento todo juicio objetivamente fundado. Y esto, ya hemos visto que es inaceptable porque inteligir afirmativamente no es sin más conocer. Hace falta cuando menos el fundamento. Para Kant este fundamento es el determinante objetivo de la afirmación (y para el caso no importa que esta objetividad tenga para Kant idealidad transcendental). Pero no es lo que formalmente constituye el fundamento en el conocimiento.

El fundamento es “realidad-fundamento” y no determinante objetivo del juicio. Kant ha lanzado el problema del conocimiento por la vía del juicio y del juzgar. Y esto no es exacto, cuando menos por dos motivos. Primeramente, porque identificar el conocimiento con el juicio es una enorme logificación de la razón.

Conocer no es fundamentalmente juzgar. Y segundo, porque el fundamento en cuestión no es el determinante objetivo del juicio, sino que es la realidad-fundamento. El conocimiento envuelve naturalmente juicios, pero no todo juicio es conocimiento. Sólo es conocimiento cuando el juicio es juicio de realidad profunda. El juicio campal no es conocimiento.

Los griegos emplearon el verbo incoativo *gignóskein*, conocer, en muchas acepciones; la que aquí nos importa es la que abarca el conocimiento

estricto y riguroso, y que en los griegos culmina en lo que llamaron *epistéme*: conocer estricto, casi (sólo casi) sinónimo de ciencia.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza Editorial, 1983, 165]

COMENTARIOS

«El estudio “¿Qué es saber?”, y en general todos los que componen el volumen *Naturaleza, Historia, Dios*, escritos en el periodo 1932-1944, son buena prueba de la situación en que se encontraba Zubiri a comienzos de los años cuarenta. Si se analiza en detalle el estudio “¿Qué es saber?”, puede verse qué es lo que Zubiri está queriendo decir.

¿En qué consiste el saber? ¿Es meramente “discernir”, como en Parménides, es “definir”, al modo de Platón, o “entender”? Y si se trata de entender, ¿en qué consiste el entender, en “demostrar”, como durante buena parte de la Edad Media, acaso en “especular”, al modo moderno?

Zubiri concentra en esos términos la historia entera de la filosofía occidental. Y frente a la “lógica de los principios” de unos y a la “lógica de los razonamientos” de los otros, se plantea como meta la búsqueda de una “lógica de la realidad”.

Resulta interesante y significativo el hecho de que Zubiri lleve a cabo un recorrido similar por la historia de la filosofía, a veces con palabras casi idénticas, en *Inteligencia y logos*, por tanto, cuarenta y siete años después, ya al final de su vida. Y es que ése fue el empeño que dirigió toda su actividad filosófica, superar lo que llamó la “logificación de la inteligencia” y la “entificación de la realidad” (IL, 378-382).

Estos textos aclaran también qué quiso decir Zubiri al afirmar que Hegel era “en cierto sentido, la madurez de Europa” (NHD 182). Es que en Hegel alcanza su plenitud la logificación de la inteligencia, y como consecuencia también la entificación de la realidad.

Dejemos las especulaciones eruditas y verbalistas en que tantas veces se ha consumido la filosofía y vayamos a las cosas mismas. Esto es lo que ha aprendido de Husserl. Pongamos entre paréntesis todo tipo de especulaciones, incluidos razonamientos y principios, y vayamos a la realidad.»

[Gracia, Diego: *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2017, p. 570]



«Según Zubiri, la realidad no es algo que simplemente “está ahí” para conocerla con la mente mediante la diversidad de las ciencias, sino algo “presente a la inteligencia” y, sobre todo, algo “agitador”, “instantáneo”, en virtud de lo cual la ciencia nace y se va haciendo, y a lo cual la ciencia está obligada a regresar para justificarse. Zubiri quiere mostrar de qué manera

esa realidad "instante" palpita en los conceptos fundamentales de las principales ciencias, provocando sus crisis y cambios de rumbo cuando se resiste a entrar en sus conceptos y teorías.

La filosofía es la elaboración intelectual de "la impresión inmediata de realidad", una impresión gracias a la cual el hombre está en la realidad y la realidad está en el hombre con todo su "haber". Frente a ello, todo discurso científico resulta algo "abstracto" o "mediato".

Zubiri se decide a soltar las amarras que le vinculaban a Heidegger e inicia la etapa de madurez o "metafísica" de su filosofía. El ser del que habla su maestro, dice ahora, no es más que una determinación ulterior de algo que está más allá del ser y que pasa a designar sistemáticamente como "realidad". La remisión del ser a la realidad es paralela a una remisión de la intelección a la impresión. La impresión de realidad en nuestros sentires es ya en sí misma intelección. Somos inteligentes sentientes.

La instalación en un nuevo horizonte filosófico le permite ver en la concepción heideggeriana del ser la cumbre de un pensamiento occidental caracterizado por la logificación de la inteligencia y la entificación de la realidad. Es decir, los conceptos, la lógica, se han adueñado desde los griegos de toda la realidad.

La inteligencia ha sido despojada de lo esencial, su carácter sentiente, y reducida a la mera función conceptiva, y se ha desposeído a la realidad de su singularidad y apertura. Frente a este pecado original de la filosofía, el olvido del ser que señala Heidegger es un pecado venial.

El olvido de la realidad ha impedido que los problemas filosóficos se piensen al hilo de las sugerencias de las investigaciones científicas. Las ciencias no pueden ser dejadas de lado en la conceptualización de la realidad.»

[Corominas, Jordi / Vicens, Joan Albert: *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Madrid: Taurus Ediciones, 2006, p. 527-528]



«Los cursos orales de Zubiri reflejan la creciente maduración, desde el año 1944, de una filosofía propia, que hunde sus raíces en lo que Zubiri llama la impresión de realidad. Esta impresión de realidad, que expresa la radicalización zubiriana de la "comprensión del ser" de Heidegger, le sirve a Zubiri para ir delineando su alternativa a los grandes conceptos filosóficos clásicos.

La filosofía clásica, piensa Zubiri, ha "sustantivado" y "entificado" la realidad, al tiempo que consecuentemente "logificaba la intelección. Ahora Zubiri propone, frente al *lógos* antiguo y moderno, la inteligencia sentiente; frente a la sustancia antigua y el sujeto moderno, una nueva idea de la realidad como estructura sustantiva, de la que surge una nueva visión no subjetual de la persona humana. Toda esta nueva propuesta filosófica alcanza su primera expresión en un difícil libro: *Sobre la esencia*, publicado en el año 1962.»

[González, Antonio: "Xavier Zubiri: vida y obra". En: Nicolás, Juan Antonio / Barroso, Óscar: *Balance y perspectiva de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Editorial Comares, 2004, p. 41]



«Es el horizonte de la finitud el que hace que el entendimiento humano, al no ser un *intellectus originarius*, tenga que ser activo porque no recibe de los sentidos más que datos efímeros y contingentes, los cuales sólo pueden producir *conocimiento* cuando aparecen constituidos como *objetos*, es decir, cuando quedan insertados en una necesidad y una universalidad que no pueden proceder de la experiencia posible (eso exigiría algún tipo de "intuición intelectual", inaccesible a un entendimiento finito), sino que tienen que estar dados *a priori*.

Si esto no puede proceder de los objetos mismos, puesto que es necesario suponerlo para que se den "objetos", Kant se ve obligado a propugnar una "revolución copernicana" en la tradicional relación sujeto-objeto. Porque la intelección humana no es intuitiva, se hace preciso distinguir entre las "apariciones" (*Erscheinungen*) de las cosas frente a unas cosas en sí que marcan el límite infranqueable del saber; eso es lo que obligará a buscar otras vías para satisfacer la "disposición natural (*Naturanlage*)" (KrV B 22) de la razón que en el medio teórico se extraviaría por caminos sin control:

"He tenido que limitar el saber para abrir espacio a la creencia (*Glaube*)" (KrV B XXX). Luego, el "canon" de la razón establecerá las distintas medidas internas por las que debe regirse el saber (*Wissen*), la opinión (*Meinung*) y la creencia (*Glauben*) (Cf. KrV A 820-831/B 848-859). Aquí está, en mi opinión, uno de los lugares clave para valorar el conjunto del proyecto filosófico kantiano a una determinada altura cronológica de su desarrollo.

El horizonte ontológico de la finitud implica una "entificación" de la realidad porque, para esquivar la nada amenazante, las cosas tienen que estar siendo ("ente es en su origen un participio activo) y ello derivará su realidad; es también la finitud del conocimiento humano el que aboca a una "logificación de la inteligencia" pues, si lo dado es informe, hoy que colocar el juicio en el centro de toda intelección:

"Podemos reducir todos los actos del entendimiento a juicios, de moto que el *entendimiento* puede conceptuarse como una *facultad de juzgar*" (KrV A 69/B 94). La logificación de la intelección implica no sólo desconocer la aprehensión primordial, sino también pasar por alto la peculiaridad de la razón frente al logos (IRA 165, 315) y de esta manera queda universalizado el "objeto" cuando en realidad no es más que un elemento parcial que tiene su lugar propio dentro de la razón:

"Objeto sería lo que está actualizado como *ob*, pero como algo que yace, que es yacente, sería un *jectum*. El objeto sería algo que 'está ahí': es un *keímenon*, algo yacente decía Parménides, un *hypo-keímenon*, un sub-yacente decía Aristóteles. El *ob-jectum* sería el correlato de un *sub-jectum*

[...] Esta concepción del objeto ha corrido a lo largo de la historia de la filosofía desde Parménides. Tiene, por ejemplo, su expresión suprema en Kant, que conceptúa el objeto justamente en términos de la ciencia de la naturaleza” (IRA 178).

Ahora se puede vislumbrar por qué Zubiri la acusación de reducir la intelección a “conocimiento” no es una simple disputa verbal: como lo dado sensorialmente es “de” la realidad, pero en sí mismo es informe, tiene que manejarse como dato sensible “para” un entendimiento que, no siendo originante, necesita ser activo para alcanzar la *objetividad*; a su vez, tal *objetividad* marcaría el límite de todo posible saber.

La interpretación zubiriana de Kant depende esencialmente de la aplicación de su idea del horizonte creacionista, un tema sin variaciones de relieve desde 1933.»

[Pintor-Ramos, Antonio: *Nudos en la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2006, p. 163-164]



«También en este punto la peculiar introducción del ser le permite a Zubiri abordar el tema de lo que él ha llamado la entificación de la realidad llevada a cabo desde el tiempo de los griegos y a la que corresponde su respectiva logificación de la inteligencia.

Estos dos temas son, lo hemos visto ya, los dos frentes de batalla de toda la filosofía de Zubiri: hay que des-entificar la realidad y des-logificar la inteligencia. La desentificación de la realidad se llevó a cabo en *Sobre la Esencia*, y la deslogificación de la inteligencia se realiza en el tríptico sobre la inteligencia. Desentificar la realidad significa mostrar que la realidad no es un modo de ser y deslogificar la inteligencia quiere decir que el inteligir no es primariamente entender o comprender.

Para Zubiri, Heidegger sería, en cierta forma, el último gran representante de este doble vicio de la filosofía occidental: para Heidegger el hombre es, antes que nada, comprehensor del Ser.

Zubiri se opondrá diciendo que el hombre es primariamente aprehensor de realidad. La comprensión y el ser están respectivamente fundados en la aprehensión y en la realidad.

Sintéticamente: el marco en el que Zubiri introduce la cuestión del ser es el de la desentificación de la realidad, la deslogificación de la inteligencia y la polémica con Heidegger, pero más radicalmente afirmamos que la introducción de la cuestión del ser responde a la necesidad de cerrar la cuestión del logos explicitando su “distancia” respecto de lo real.»

[Pino Canales, José Florentino: *Inteligencia y tiempo en Xavier Zubiri. La estructura tempórea de la intelección*. Madrid, Universidad de Comilla, 1992. In: <http://www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/jfp15.html>]

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

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