
CRITICISMO

Ver: *Realidad / Inteligencia sentiente / Conocimiento e intelección / Ciencia*

«La expresión *teoría del conocimiento* [*Erkenntnistheorie*] tiene un sentido ya consagrado, bastante triste y penosamente, en la historia de la filosofía de los últimos decenios; *teoría del conocimiento* no significa averiguar cómo el conocimiento puede pasar de sus estados internos y representativos a aquello que estos estados pretenden representar. No se trata de esto, ante todo, porque no es verdad que aquí nos preguntamos sobre un conocimiento, pues el conocimiento, sea el que fuere, es siempre y solo un resultado. Resultado ¿de qué? Por lo menos de la presencia de aquello que es término de ese conocimiento. Y el problema radical estriba, no tanto en el conocimiento que el hombre pueda adquirir de ese objeto, cuanto en el modo primero y primario como ese objeto se presenta a la mente del hombre. El enfoque de la cuestión es una precisión, un intento de precisar cómo se presenta lo real como real al hombre. [...]

El objeto sobre el que recae la pregunta por la realidad en cuanto tal, no es un término meramente extrínseco sino algo que, en una u otra forma, se me presenta a mí *desde mí mismo*. Tengo un modo propio de enfrentarme con las cosas en virtud del cual, inexorablemente, la realidad en cuanto tal se me presenta como algo intrínseco a mi acto de referirme a las cosas y no simplemente como un término extrínseco, como algo aportado por ellas. Y nos preguntamos por cuál es ese modo de presentación. Este modo no es un mero acto de conciencia. Puedo decir que no les aduciendo veinte mil razones; entre otras, una que considero capital: porque el término *conciencia* nivela fabulosamente cosas que no puede nivelarse. De otra manera, llamemos a ese modo *inteligencia*.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 10]

•

«Es de Heidegger la tesis de que *das Dasein*, la existencia humana tiene una *Erschlossenheit*, está abierta a sí misma y a las cosas por algo que es *Seinsverständnis*, la comprensión del ser (*SuZ*, § 18 y § 31, pp. 85 y 147) –dejemos de lado el término *ser*, del que ya hablamos con anterioridad–. Pero ¿es verdad que el hombre está abierto a las cosas primariamente por comprensión? Toda comprensión es un acto de inteligencia –Heidegger no

emplea este vocabulario, pero no importa para el caso-. De esto no hay duda ninguna. Pero no es ese el acto elemental y radical de la inteligencia, que primariamente no aprehende la realidad por vía de comprensión sino en un sentir del que la inteligencia es inteligencia intrínseca y que la convierte, por consiguiente, en inteligencia sentiente. Ahora bien, lo propio de la inteligencia sentiente, como de todo sentir, es aprehender la cosa en impresión, en este caso en impresión de realidad. La unidad de esos dos momentos, la impresión y la realidad, constituye la inteligencia sentiente: inteligencia, porque es realidad; sentiente, porque es impresión. Siente el hombre la realidad en su intelección sentiente bajo la forma de impresión de realidad.

Por impresión, pues, y no por comprensión, es como el hombre está primariamente abierto a sí mismo y al resto de las cosas. Esta es la diferencia que hay entre una esencia cerrada y una esencia abierta, entre una esencia que no es más que en sí y una esencia que es apertura.

Ahora bien, uno se puede preguntar en qué relación están esos dos momentos: ¿se trata pura y simplemente de una separación?

Se podría pensar que se pueden hacer, que esta diferencia es del tipo de la que ha gravitado penosamente durante más de medio siglo bajo el nombre de *Erkenntnistheorie*, teoría del conocimiento. Según esta, lo primero que habría que decir del hombre, de su inteligencia y de su conciencia, es que es un ente cerrado que tiene la pretensión de estar de acuerdo con las cosas que hay fuera de él, de su conciencia. Evidentemente. El tratar de averiguar si esto es posible y cómo lo es sería justamente *Erkenntnistheorie*, teoría del conocimiento. Con lo cual la apertura sería pura y simplemente una relación extrínseca –y intrínseca, si se quiere–, pero en todo caso añadida a lo que intrínsecamente es, y solo es, la conciencia como una realidad en sí.

Ahora bien, esto es quimérico por completo en el planteamiento mismo del problema. ¿En nombre de qué se afirma inicialmente y *a radice* que la realidad humana –llámese *conciencia* o *inteligencia*– es una realidad intrínseca y primariamente cerrada, cuando en realidad es justo lo contrario? Mi inteligencia y mis ojos no están en relación con esa pared, sino que esa pared está ahí en el acto de visión. El acto de visión es un acto común de lo conocido y del cognoscente. En esto reñían razón los antiguos al decirlo. Tenían razón en la frase, si bien en cómo la entendían es cuestión aparte. No vamos a discutirla en este momento. Solo diré que no se trata de una adición externa sino de algo que internamente pertenece a la inteligencia en cuanto tal.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 195-196]



«Para muchos de mis lectores, mi libro *Sobre la esencia* estaba falto de un fundamento porque estimaban que saber lo que es la realidad es empresa que no puede llevarse a cabo sin un estudio previo acerca de lo que nos sea posible saber. Esto es verdad tratándose de algunos problemas concretos. Pero afirmar en toda su generalidad que esto sea propio del saber de la realidad en cuanto tal es algo distinto. Esta afirmación es una idea que en formas distintas ha venido constituyendo la tesis que ha animado a la casi totalidad de la filosofía moderna desde Descartes a Kant: es el "**criticismo**". El fundamento de toda filosofía sería la crítica, el discernimiento de lo que se puede saber. Pienso, sin embargo, que esto es inexacto.

Ciertamente la investigación sobre la realidad necesita echar mano de alguna concepción de lo que sea saber. Pero esta necesidad ¿es una anterioridad? No lo creo, porque no es menos cierto que una investigación acerca de las posibilidades de saber no puede llevarse a cabo, y de hecho nunca se ha llevado a cabo, si no se apela a alguna conceptualización de la realidad.

El estudio *Sobre la esencia* contiene muchas afirmaciones acerca de la posibilidad del saber. Pero a su vez es cierto que el estudio acerca del saber y de sus posibilidades incluye muchos conceptos acerca de la realidad. Es que es imposible una prioridad intrínseca del saber sobre la realidad ni de la realidad sobre el saber. El saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres. No hay prioridad de lo uno sobre lo otro. Y esto no solamente por condiciones de hecho de nuestras investigaciones, sino por una condición intrínseca y formal de la idea misma de realidad y de saber.

Saber es el carácter formal –la formalidad– según el cual lo aprehendido es algo "en propio", algo "de suyo". Y saber es aprehender algo según esta formalidad. La presunta anterioridad crítica del saber sobre la realidad, esto es sobre lo sabido, no es en el fondo sino una especie de timorato titubeo en el arranque mismo del filosofar. Algo así como si alguien que quiere abrir una puerta se pasara horas estudiando el movimiento de los músculos de su mano; probablemente no llegaría nunca a abrir la puerta.

En el fondo, esta idea crítica de anterioridad nunca ha llevado por sí sola a un saber de lo real, y cuando lo ha logrado se ha debido en general a no haber sido fiel a la crítica misma. No podía menos de ser así: saber y realidad son congéneres en su raíz. Por tanto, publicar este estudio sobre la inteligencia después de haber publicado un estudio sobre la esencia, no significa colmar el vacío de una necesidad insatisfecha; significa por el contrario mostrar sobre la marcha que el estudio del saber no es anterior al estudio de la realidad. El "después" a que antes me refería no es pues, una mera constatación de hecho sino la demostración en acto de la deliberada repulsa de toda crítica del saber como fundamento previo al estudio de lo real. [...]

La filosofía moderna no comienza con el saber sin más, sino con ese modo de saber que se llama "conocimiento". La crítica es así Crítica del conocimiento, de la *episteme*, o como suele decirse, es "epistemología", ciencia del conocimiento. Ahora bien, pienso que esto es sumamente grave. Porque el conocimiento no es algo que reposa sobre sí mismo. [...] Porque lo primario del conocimiento está en ser un modo de intelección. Por tanto, toda epistemología presupone una investigación de lo que estructural y formalmente sea la inteligencia, el *noûs*, un estudio de "noología". La vaga idea del "saber" no se concreta en primera línea en el conocer, sino en la intelección en cuanto tal. No se trata de una psicología de la inteligencia ni de una lógica, sino de la estructura formal del inteligir.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980 / 1991, p. 9-11]



«Al hilo de la impresión de realidad nos vemos conducidos a algo que no es mero análisis, sino a una conceptualización teórica de la realidad misma. Como esta conceptualización no pertenece estrictamente al análisis de la impresión de realidad, recojo estas consideraciones en apéndice. No lo hago por mero capricho arbitrario, sino porque estas consideraciones son justamente la frontera entre una filosofía de la inteligencia y una filosofía de la realidad. Y no son meramente frontera por así decirlo geográfica, sino que son consideraciones que brotan del análisis de la impresión de realidad y nos marcan por tanto el camino de una filosofía de la realidad.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980 / 1991, p. 127]



«A diferencia de la idea clásica, hemos acotado una distinta idea de intelección: la intelección sentiente. Es la mera actualización impresiva de lo real como real. Ahora bien, esto trae consigo una idea de realidad muy distinta de lo que por realidad se entiende en intelección concipiente. Hasta ahora hemos estudiado la realidad como modo de alteridad. Pero ahora hemos de estudiar la realidad en y por sí misma.

La intelección sentiente aprehende lo real impresivamente. Lo así aprehendido tiene una formalidad y un contenido. Ambos momentos no son independientes. La formalidad de "realidad" como momento propio de lo aprehendido constituya a este en lo que llamamos "cosa real". Y expresamos este carácter diciendo que el calor no solo calienta, sino que "es" calentante. De esta suerte aparecen aquí tres términos: la realidad, lo real y el ser. Es justo lo que ahora tenemos que analizar.

Son tres ideas aprehendidas en intelección sentiente. Son tres ideas distintas de las usuales, que son inteligidas en intelección concipiente. Por eso indicaré en cada caso esta contraposición, pero tan solo con el ánimo de perfilar las ideas. Y además nuestro análisis será somero. Estas tres

ideas son momentos intrínsecos y formales de lo aprehendido; es decir, son tres ideas fronterizas. En efecto, la actualidad de lo inteligido sentientemente es actualidad común a lo inteligido y a la intelección misma. Pues bien, estas tres ideas ancladas en esta actualidad común pertenecen por un lado a la realidad de la intelección misma y, por otro, pertenecen a la realidad misma de lo inteligido. Por el primer aspecto, estas ideas con parte constitutiva de la intelección y, por tanto, de una filosofía de la inteligencia. En el segundo aspecto, son el constituyente mismo de la realidad y, por tanto, parte de una filosofía de la realidad, de la metafísica. La frontera de ambos aspectos es justo la actualidad común: esta actualidad es la frontera entre la filosofía de la inteligencia y la metafísica. Como lo que aquí me propongo es una filosofía de la inteligencia, diré de aquellas tres ideas tan solo lo necesario para mi cometido.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980 / 1991, p. 189-190]



«La intelección inquiriente, la razón, es un modo especial de intelección. Intelección es la aprehensión de algo real meramente actualizado como real en dicha aprehensión. La intelección inquiriente es un modo de intelección de lo real actualizado según un modo especial. Este modo de intelección es lo que llamamos *conocimiento*.

La estructura de la marcha intelectual, esto es, la estructura de la intelección racional es conocer. No toda intelección es conocimiento. Más aún, no es nada obvio que la forma suprema de nuestra intelección sea conocimiento. Esta identificación de intelección y conocimiento pudo parecer obvia en la filosofía moderna, fue tomada sin discusión por Kant. Pero esta identificación no es sostenible. La diferencia entre intelección y conocimiento es un grave problema sobre el que Kant resbaló. Por esto, la *Crítica* de Kant padece de una radical insuficiencia. Antes de una crítica del conocimiento debió haberse elaborado una crítica, o cuando menos una filosofía de la intelección en cuanto tal. De aquí arranca en última instancia la insuficiencia de la *Crítica* kantiana. Kant entiende que intelección es conocimiento. En el fondo, Kant no hace sino recoger una identificación que corría hace muchos siglos antes de él. Pero Kant entiende, además, también sin hacerse cuestión de ello, que en el fondo conocimiento es sinónimo de ciencia. Esta doble ecuación (intelección = conocimiento y conocimiento = ciencia) determina la marcha de la *Crítica* kantiana. Pero esta doble ecuación no es exacta. Ni intelección es conocimiento, ni la estructura del conocimiento es ciencia. Por tanto, para conceptualizar con rigor la índole de la intelección racional hemos de plantearnos dos cuestiones: I. Qué es conocer. II.Cuál es la estructura formal del conocer.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza Editorial, 1983, p. 157-158]

COMENTARIOS

«El legado más inmediato que recibirá Zubiri de su maestro Ortega es la superación del “problema crítico” –protagonista de la Edad Moderna–. Para éste tanto el *realismo* (supremacía de los curas) como el *idealismo* (primacía de la conciencia) quedan superados. No hay prioridad del objeto sobre el sujeto, como decía el primero, ni tampoco del sujeto sobre el objeto, como decía el segundo. En el conocimiento lo que se da es una coimplicación de sujeto y objeto, ambos se interrelacionan de tal modo en el proceso de conocimiento que no se puede distinguir entre uno y otro. Esa coimplicación de ambos es lo que Ortega llama *circunstancia*. En su famosa fórmula, no se identifica el “yo” con el sujeto y la “circunstancia” con el objeto. No hay tal, porque el segundo “yo” de la frase se coimplica con la “circunstancia” de tal modo que la hace indistinguible de ésta.

Eso lo explica mucho mejor en el curso que dio al año siguiente –1915-1916– de publicar *Meditaciones del Quijote* (1914): *Investigaciones psicológicas*, donde está superando, no ya los planteamientos críticos e la gnoseología clásica, sino a la propia fenomenología husserliana. Ortega sustituye la intencionalidad de Husserl por *la ejecutividad*. Las cosas no se can nunca sueltas o aisladas, sino que son siempre “cosas-para-un-yo”. El sujeto y el objeto se coimplican de tal modo que es imposible establecer una frontera entre uno y otro.

El tema ya lo tenía claro Ortega en 1913, cuando publica su texto “Sensación, construcción e intuición”: “Para el sentido común hay entre el ser y el conocer no una correlación, sino una subordinación. [...] No advierte que el ser carece de sentido fuera de su mutualidad con el conocer, y que, por tanto, tiene también que someterse a las condiciones de éste. La correlación es estricta; ambos términos viven el uno del otro sin primacía alguna. Ciertamente; porque hay ser hay conocimiento. Pero la viceversa es también forzosa: porque hay conocer hay ser.” La conclusión es radical: “Al conocimiento no le es *dado* nada que pretenda el título de “ser”, si por “ser dado” se entiende ingreso en el conocimiento de algo primero extraño a él y que, no obstante, va a constituir luego, tal y como ingresa, un elemento del conocimiento.”

A partir de aquí el “problema crítico” carece de sentido, tal como lo había planteado la Edad Moderna. [...] En *Historia como sistema* hay un rechazo radical, no ya del planteamiento epistemológico tradicional, sino del eleatismo en general y del naturalismo en particular: “Para mí es razón, en el riguroso y verdadero sentido, toda acción intelectual que nos pone en contacto con la realidad, por medio de la cual topamos con lo trascendente. Lo demás no es sino... intelecto; mero juego casero y sin consecuencias. [...] La razón histórica no acepta nada como mero hecho, sino que fluidifica todo hecho en el *fieri* de que proviene: ve como se hace el hecho”.

Estos planteamientos crean el clima filosófico con que se va a desarrollar la *Escuela de Madrid*, fundada por Ortega en 1933. El “problema crítico”, que había protagonizado la Edad Moderna, con su centro neurálgico puesto en la teoría del conocimiento basada a su vez en la relación sujeto y objeto, deja de tener sentido. [...] En este clima se educan Xavier Zubiri (1898), José Gaos (1900) y María Zambrano (1904). [...]

Xavier Zubiri parte, tomando pie en su maestro, de la vida como realidad radical. Este hecho radical es que la vida es un gerundio –como dice Ortega–, que me encuentro, de pronto, sin habérmelo advertido nadie, me encuentro *viviendo*. Este es el hecho radical, a partir del cual construye Ortega su filosofía, pero, si lo miramos en profundidad, ese mismo hecho lo compartimos con los animales y no constituye elemento diferenciador del hombre mismo. Esta es la gran advertencia que le hace Zubiri a su maestro. [...]

El reproche de Zubiri a Ortega es que la vida humana es todavía demasiado oscura para fundamentar el saber, pues la razón vital al hacer de la razón una “forma y función de la vida” no nos saca del atolladero. Al contrario, es la inteligencia sentiente la que hace posible –y hasta necesario– la vida humana. Un nivel en el que podrían esperarse nuevos frutos de la filosofía española al ubicarse en un ámbito más afín a nuestra mentalidad. Quizá convenga recordar aquellas palabras que Ortega escribió en 1929:

“Largos años de experiencia docente me han enseñado que es muy difícil a nuestros pueblos mediterráneos –y no por casualidad– hacerse cargo del carácter peculiar, único entre todas las demás cosas del universo, que constituye el pensamiento y la subjetividad. En cambio, a los hombres del Norte les es relativamente fácil y obvio. Y como la idea de la subjetividad es el principio básico de toda la Edad Moderna, conviene dejar al paso insinuado que su incompreensión es una de las razones por las cuales los pueblos mediterráneos no han sido nunca plenamente modernos. [...] Era el moderno un tipo de vida que no le interesaba, que no le iba [al español].”

Este es el nivel en que se encuentra la filosofía española en 1936, cuando estalla la guerra.»

[Abellán, José Luis: “Xavier Zubiri: una meditación desde la postmodernidad”, en Gracia, Diego (ed.) *Desde Zubiri*. Granada: Comares, 2004, p. 18 ss.]



«Desde el comienzo de su trayectoria Zubiri fue muy consciente del fracaso de la modernidad, debido a que el planteamiento “crítico” moderno conduce al “ideísmo”, término que engloba todas las formas de “filosofía de la *conciencia* (empiristas, racionalistas e idealistas) que se apoyan en ella para acceder a la realidad, pero que fácilmente conducen a *crisis* de escepticismo por pretender sustentarse sobre el *logos* y la *razón* (sus conceptos e ideas)

como si este rodeo permitiera resolver la pérdida del vínculo radical con las cosas y la falta de *fundamento* en la realidad.

Muchos han interpretado esta crítica zubiriana de la modernidad como una recaída involutiva en el realismo antiguo. Pero Zubiri tampoco acepta la pretendida solución del "realismo" (ni clásico ni crítico), pues asume el proceso moderno en cuanto desvela el tránsito acrítico del "objeto" a la "realidad" sin justificación y se opone, por consiguiente, a la acrítica identificación del nivel de los objetos con el de la realidad.

La fenomenología de Husserl le permitió situarse en un nuevo nivel filosófico más radical. Por otra parte, también Heidegger y Ortega impulsaron a Zubiri a desvelar las *insuficiencias* "modernas" pendientes en Husserl y a radicalizar la fenomenología buscando el nivel preconceptual (prejudicativo, prelógico, prerracional) que sea raíz y fundamento de la *conciencia*, del *logos* y de la *razón*.»

[Conill, Jesús: "El sentido de la noología", en Nicolás, Juan Antonio / Barroso Fernández Óscar (eds.): *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Comares, 2004, p. 119-120]



«Zubiri deja bien claro en el Prólogo a *Inteligencia sentiente* su desacuerdo con el criticismo moderno y su "repulsa de toda crítica del saber como fundamento previo al estudio de lo real". Y, al contrario de lo que a primera vista pudiera parecer, su última obra no debe entenderse como el "fundamento" de su libro anterior *Sobre la esencia*. Porque, aunque "la investigación sobre la realidad necesita echar mano de alguna concepción de lo que sea saber", Zubiri no cree que sea acertado identificar tal necesidad con la anterioridad de un estudio previo acerca de lo que es posible conocer, tal como exige el criticismo. Sencillamente porque la "investigación acerca de las posibilidades de saber" tampoco es posible sin apelar "a alguna concepción de la realidad".

Por consiguiente, el estudio de la realidad contiene afirmaciones sobre la posibilidad del saber y el estudio acerca de las posibilidades del saber engloba conceptos acerca de la realidad. Ello se debe a que "el saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres", y a que en el peculiar modo de relacionar saber y realidad por parte de Zubiri no hay prioridad de un lado sobre el otro. La publicación de este estudio noológico representa para Zubiri la demostración de que "el estudio del saber no es anterior al estudio de la realidad" y, por lo tanto, el fracaso de la pretensión criticista moderna.

Por otra parte, Zubiri matiza que el criticismo moderno no solo yerra en el aspecto anteriormente contemplado, sino que además se equivoca al instaurar como Crítica del conocimiento, a menudo denominada "epistemología"; porque considera el conocimiento como si fuera algo primario que reposa sobre sí mismo. Cuando "lo primario del conocimiento

está en ser un modo de intelección". Pero, entonces, la crítica del conocimiento y la epistemología presuponen una "noología", que no debe confundirse –según Zubiri– con una psicología de la inteligencia, ni con una lógica, sino que trata "de la estructura formal del inteligir".»

[Conill, Jesús: "El sentido de la noología", en Nicolás, Juan Antonio / Barroso Fernández Óscar (eds.): *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Comares, 2004, p. 124]



«Hay una gran diferencia entre la intuición de Bergson y la impresión de realidad de Zubiri. Bergson describe el método analítico como un girar o dar vueltas en torno a la cosa; en cambio, el método intuitivo consiste en un movimiento por el cual nos transportamos al interior del objeto para coincidir con lo que tiene de único y, por consiguiente, de inexpresable.

Ahora bien, las frases empleadas por Bergson para describir las dos formas posibles de conocer, "girar-en-torno-a" y "viajar-al-interior-de", suponen la vieja concepción del conocimiento, según la cual el sujeto está aquí y el objeto allí, como si fueran dos orillas que es necesario unir mediante puentes, para poder viajar de la una a la otra. Es sabido que Heidegger, en *Sein und Zeit*, rechaza este postulado del "criticismo moderno" como un pseudoproblema. No hay necesidad de establecer puentes entre sujeto y objeto, porque el ser del hombre consiste en estar en el mundo en estado abierto a las cosas. Por ello, dirá Zubiri, que las cosas están presentes en acto primordial de la intelección sentiente que consiste en una coactualización de las cosas en mi yo y de mi yo en las cosas. "Saber y realidad son congéneres en su raíz" (IRE 10).»

[Marquínez Argote, Germán: "Bergson y Zubiri", en Nicolás, Juan Antonio / Barroso Fernández Óscar (eds.): *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Comares, 2004, p. 435]



«Para Zubiri es "imposible una prioridad intrínseca del saber sobre la realidad ni de la realidad sobre el saber. El saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres (IRE 10).

Esto implica que el estudio del saber no es anterior al estudio de la realidad. [...]

En Zubiri hay una deliberada repulsa de toda crítica del saber como fundamento previo de lo real. "Porque la filosofía moderna no comienza con el saber sin más, sino con ese modo de saber que se llama conocimiento. La crítica es así crítica del conocimiento, de la episteme, o como suele decirse, es epistemología, ciencia del conocimiento". Y lo reafirma categóricamente: "Porque el conocimiento no reposa sobre sí mismo... Porque lo primero del conocimiento está en ser un modo de intelección" (IRE 11).

“La epistemología presupone una investigación de lo que estructural y formalmente sea la inteligencia, el *noûs*, el estudio de lo noología” (IRE 11). Zubiri se alza contra la concepción tradicional de toda la filosofía occidental desde Parménides, la que separa dos acciones intrínsecamente enlazadas, consubstanciales, si acaso es procedente el uso del término al hablar de la filosofía de Zubiri.

“Una cosa se nos dice es sentir, otra inteligir. Este enfoque del problema de la inteligencia contiene en el fondo una afirmación: inteligir es posterior a sentir, y esta posterioridad es una oposición. Fue la tesis inicial de la filosofía desde Parménides, que ha venido gravitando imperturbablemente, con mil variantes, sobre toda la filosofía europea” (IRE 11 y 12).

“Se nos dice a lo sumo que los sentidos dan a la inteligencia las cosas reales sentidas para que la inteligencia las conceptúe y juzgue de ellas [...] El sentir humano y la intelección no son dos actos numéricamente distintos, cada uno complejo en su orden, sino que constituyen dos momentos de un solo acto de aprehensión sentiente de lo real: es la inteligencia sentiente” (IRE 12).»

[Serrano Caldera, Alejandro: “El filósofo ante el reto de una nueva ética. En torno a Hegel y Zubiri”, en Nicolás, Juan Antonio / Barroso Fernández Óscar (eds.): *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Comares, 2004, p. 653]



«En la modernidad la teoría del conocimiento sustituye a la metafísica como disciplina radical como consecuencia previsible del principio de inmanencia que dice que antes de ser hay “percepción de” ser. De tal principio se deduce la aprioridad y fundamentalidad del sujeto de conocimiento, la reducción de la realidad a la objetualidad y de la verdad del ser a la verdad del sujeto. Dicho de otro modo, la cuestión del ser deviene cuestión del conocimiento y así podemos entender por qué Kant condena a quienes creen que se puede avanzar en el conocimiento a través de puros conceptos de la razón sin haber hecho un alto en el camino para estudiar la previa capacidad de ésta (CRP B XXXV). No es de extrañar que Zubiri se refiera por ello al idealismo kantiano un tanto despectivamente como “timorato titubeo en el arranque mismo del filosofar” (IRE 10).»

[Luengo Rubalcaba, Jorge: “El rastro de Kant en Zubiri”, en Nicolás, Juan Antonio / Barroso Fernández Óscar (eds.): *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Comares, 2004, p. 365]



«El seminario de Zubiri se reúne puntualmente. Todos sus miembros han trabajado *Sobre la esencia* y consideran una seria laguna del libro el que no estén explicitadas sus bases epistemológicas. A fin de aclarar este punto, el grupo ha estudiado durante dos años el único texto publicado sobre la cuestión: “Notas sobre la inteligencia humana”. Pero las páginas del artículo

de *Asclepio* –escribe Diego Gracia– no daban de sí una teoría entera de la inteligencia. Se ocupaban solo de su inicio. De ahí que el resultado de su análisis llegara a ser algo frustrante. Analizando este texto comprobamos palmariamente la necesidad de que Zubiri expusiera de forma sistemática su teoría de la inteligencia. Venciendo sus reservas, conseguimos que se aviniera a exponer en el Seminario la teoría de la inteligencia de modo sistemático, del principio hasta el final. [...] Más de una vez he dicho que este ha sido el principal fruto del seminario, haber conseguido que Zubiri publicara su teoría de la inteligencia, su Noología. Caso de no haberlo hecho en vida, pienso que toda su obra filosófica se habría venido abajo. Cf. D. Gracia, “El seminario Xavier Zubiri de Madrid, en J. A: Nicolás y Ó. Barroso (eds.): *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Comares, 2004, p. 750.

–Aunque nosotros sepamos que es injusta la acusación que se te hace de ser un neoescolástico –plantea Diego Gracia–, lo cierto es que algunas de las expresiones que utilizas parecen caer en el realismo ingenuo.

–En *Sobre la esencia* –interviene Antonio Pintor– no es fácil sustraerse a la idea de que se transgrede el principio básico de toda la producción filosófica moderna desde los tiempos de Kant: no puede hacer filosofía sin antes haber justificado su posibilidad, es decir, no es posible escribir un libro de metafísica sin haber escrito previamente otro de teoría del conocimiento.

–Ya he insistido muchas veces –responde Zubiri– en que esta prioridad de la teoría del conocimiento es otro prejuicio. Si conceder prioridad a la realidad sobre la inteligencia da lugar a la aparición del ancestral realismo ingenuo, la concesión de prioridad a la inteligencia sobre la realidad cae en lo que yo llamo subjetivismo ingenuo. Ambas posturas, que recorren casi toda la historia de la filosofía, son idealismos conceptistas ante los que intento abrir una nueva vía. Intelección de la realidad e intelección de la propia actividad intelectual son procesos simultáneos, no hay prioridad temporal ni formal de uno sobre otro.

–Es cierto. Pero a veces parece que das prioridad a la metafísica sobre la teoría de la inteligencia –insiste Pintor.

Al final del largo proceso de estudio de “Notas sobre la inteligencia humana” y viendo los problemas que suscita, Zubiri dedica tres sesiones del seminario a la inteligencia. Las importantes discusiones que se originan a raíz de estas tres lecciones le animan a escribir un libro sobre la estructura de la inteligencia, libro que finalmente se convertiría en una trilogía: *Inteligencia sentiente*.»

[Corominas, J. / Vicens, J. A.: *Xavier Zubiri. La soledad sonora*. Madrid: Ediciones Santillana, 2006, p. 677 s.]



«La referencia clásica para entrar en el pensamiento crítico es el criticismo kantiano y la crítica de Heidegger al mismo. La filosofía kantiana es ‘crítica’

porque exige y realiza un análisis *preliminar* de los instrumentos del conocimiento. Esta analítica previa tiene como objetivo garantizar el uso correcto de las instancias cognoscitivas, y como consecuencia, la veracidad de los resultados de su aplicación. De este modo, la verdad del conocimiento viene metodológicamente garantizada.

Pero Heidegger realiza una transformación de la tarea filosófica y de su objeto. El tema de investigación y análisis para la reflexión filosófica es la "facticidad", y esta consiste en "nuestro existir propio en cada ocasión". [...]

Este análisis del existir fáctico abre el camino hacia la imposibilidad de cualquier fundamentación del saber y de la acción, con la consiguiente pérdida de la fuerza crítica del discurso filosófico.

Sin embargo, por otro lado, Heidegger elabora una *crítica* radical de toda la metafísica desde los griegos hasta la actualidad. Así pues, no se ha perdido en su giro hacia la facticidad *todo tipo* de impulso crítico. Más bien lo que parece haberse abandonado es el modelo kantiano de crítica, en el sentido de que ya no es posible que la instancia crítica quede garantizada *a priori*. [...]

Zubiri comparte con Heidegger el llamado "giro hacia la facticidad". Aplicado al problema de la fuerza crítica de la reflexión filosófica, significa que las instancias que garantizan "metodológicamente" la validez (y por tanto el carácter crítico) del hecho cognoscitivo no tienen el valor gnoseológico de ser "a priori". Estas instancias no son anteriores a toda experiencia posible, ni se las puede analizar e instaurar de ese modo.

La garantía crítica del conocimiento implica para Zubiri el paso necesario por la facticidad. Esta inserción en la facticidad de lo real resulta gnoseológicamente determinante, y establece la neta distancia respecto a todo idealismo.

"No es que mi razón configure las cosas, sino que es la verdad de estas la que configura mi razón y la hace así, mía" (HV 133). Por eso, todo el complejo proceso cognoscitivo en cuanto tal viene regido por lo real, mientras que los demás elementos que lo configuran (de orden lógico, psicológico, biológico, interpretativa, etc.) están en función del carácter impositivo de la realidad: "Lo que hace que el conocimiento sea conocimiento es el momento de realidad de lo conocido" (IRA 315).

Pero una de las diferencias fundamentales de Zubiri respecto a Heidegger en el análisis de la facticidad es que Zubiri no identifica facticidad con contingencia. Esta identificación lleva a Heidegger en el plano ontológico, entre otros resultados, a la relativización de toda configuración óptica del mundo, en virtud del carácter epocalmente inconmensurable del ser. El resultado final es "Abgrund" ['abismo'].

Esta "universalización" de la contingencia afecta también al plano gnoseológico. El resultado heideggeriano es la imposibilidad universal acerca tanto del ser como del saber sobre el ser.

Pero Zubiri lleva a cabo su giro hacia la facticidad de una manera peculiar. Su punto de partida para el análisis de la facticidad es la inserción o "enraizamiento" en lo real. Esta es el *factum* a analizar. Estamos inteligiendo lo real, que se hace presente en el acto intelectual como no siendo yo. Esa es la situación de partida, y desde la cual es posible analizar lo fácticamente dado en cada situación, en cada aquí.

En este análisis Zubiri da prioridad a la *forma* en que tiene lugar el acto de aprehensión intelectual. Esa forma es la que tiene carácter universal y sirve de vía a Zubiri para salvar el relativismo desfundamentador. Los contenidos e interpretaciones de los mismos pueden ser cambiantes, pero siempre según la forma propia de la aprehensión intelectual humana. En esa formalidad lo real impone su presencia, determinando con ello a la razón y la verdad. [...]

Aunque no es posible la separación entre forma y contenido (incluso interactúan entre sí), ese hallazgo de la universalidad adopta la figura de una determinada formalidad. Esta forma es entendida por Zubiri como un modo de presencia o de relación entre el aparato intelectual humano y aquello que es su objeto, lo real. Por esta vía formal discurre la búsqueda zubiriana de un rasgo de universalidad onto-gnoseológica, que permite mantener abierta la posibilidad de fundamentación del saber y el poder crítico de la reflexión filosófica. Con ello se ejecuta el paso del *Abgrund* abismal al *Ergon* impresivo (IRE 230-231).»

[Nicolás, Juan Antonio: "La doble vertiente noológica-real del criticismo zubiriano", en Pintor-Ramos, Antonio (Coord.): *Zubiri desde el siglo XXI*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2009, p. 240 ss.]



«Como a muchos filósofos continentales del siglo XX, a Zubiri le resulta imperativo abandonar el camino de la prioridad de la epistemología porque asevera erróneamente la prevalencia del conocimiento sobre la realidad. El estudio del saber no es anterior ni fundante frente al estudio de la realidad, porque saber y realidad son radicalmente congéneres y la intelección constituye la actualización de la realidad.

La tarea de Zubiri consiste en postular, en una era postmetafísica, la unidad entre la metafísica como filosofía de la realidad y la noología como filosofía de la inteligencia. La noología es un análisis descriptivo de la inteligencia y no una psicología. Constituye, en cuanto examen de la intelección, una forma de filosofía primera. Por lo anterior, la noología no es una forma de epistemología y no se reduce a ser crítica del conocimiento, en todo caso, sería esa noología el fundamento de una posible epistemología o crítica del conocimiento, las cuales nunca podrían reclamar primacía, como tópicamente se dice que sucedió a lo largo de la filosofía moderna, al menos desde Descartes a Kant.

La noología tiene como punto de partida el reconocimiento del fracaso del proyecto moderno, en sus variantes de sensualismo, intelectualismo e ideísmo ¿idealismo? En la edad moderna surge la prevalencia de la teoría del conocimiento respecto a la metafísica, pues el objeto primero de estudio no lo constituye la realidad, sino la percepción que de ella llega a elaborar el sujeto.»

[Rodríguez Rodríguez, Carolina: "La crítica zubiriana al sensualismo moderno", en Pintor-Ramos, Antonio (Coord.): *Zubiri desde el siglo XXI*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2009, p. 303]



«El sensualismo pretende reducir la intelección a la afección y a su vez recorta el concepto de afección al limitarlo a la percepción de contenidos concretos y a la pura estimulidad, que sería común en el hombre y en los animales.

Para responder al sensualismo y al intelectualismo, Zubiri replica que no es posible dislocar intelección y alteridad, pues toda intelección lo es de *algo* a la realidad de ese algo no puede quedar absorbida o asimilada por la subjetividad. El acto intelectual no es pura afección. Gracias al momento de alteridad, las notas quedan actualizadas como "siendo otras", distintas a la inteligencia. En la aprehensión sentiente la realidad se presenta como algo en propio, algo de suyo, como alteridad de lo sentido. De este modo, los diferentes caminos que Zubiri emprende en su crítica a la filosofía moderna confluyen en un mismo punto: la necesidad de restarle primacía al sujeto, para restituirle su lugar a la realidad, en tanto formalidad con la cual las cosas quedan aprehendidas; el "sujeto" como tal no aparece originariamente y solo se irá diferenciando en algún paso ulterior del dinamismo intelectual que pone en marcha la fuerza de imposición de lo real. A esto hay que añadir que asumir el carácter sentiente de la inteligencia cambia la noción que nos podemos formar sobre la realidad. [...]

El problema de la actitud cientista derivada del sensualismo consiste en que no realiza un análisis completo y adecuado de la inteligencia humana. Además, confunde la inteligencia *sensible* con la inteligencia *sentiente*.

Lo sensible, aclara Zubiri, reduce el ser de la realidad a ser percibido, y en esa línea sería Berkeley quien tuviese razón, mientras que el plano sentiente parte de la formalidad de la realidad, que no depende de una impresión del sujeto ni se constituye en el resultado ulterior de sus procesos de razonamiento. La realidad dentro del acto de aprehensión es independiente y no es una proyección del sujeto; por el contrario, las posibles construcciones de este operarán siempre a partir de lo dado originariamente y sobre eso dado.

Zubiri muestra que a partir de la edad moderna la filosofía primera ya no es la ciencia de la realidad sino la ciencia del conocimiento. De ello se deducen dos problemas.

1. La filosofía primera se desplaza desde la metafísica hasta la teoría del conocimiento y 2. Esta teoría del conocimiento no tiene en cuenta la realidad, porque en su interior se da un nuevo desplazamiento: del objeto al sujeto. El predominio exagerado de la subjetividad hace que la realidad deje de ser un referente para el conocimiento y que la postura fenomenalista se convierta en un puro conocimiento de impresiones.»

[Rodríguez Rodríguez, Carolina: "La crítica zubiriana al sensualismo moderno", en Pintor-Ramos, Antonio (Coord.): *Zubiri desde el siglo XXI*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2009, p. 305-306]



«En *Sobre la esencia* Zubiri parece tener dentro de su opción expositiva dos bestias negras que terminan siendo obsesivas. La primera es la crítica incesante, no solo contra la indebida "sustantivación" del ser, sino también contra cualquier centralidad de ese ser, es decir, contra todas las formas de ontología; ello conduce a la práctica disolución del ser en algo sin relieve filosófico como derivación de la realidad, un punto que luego Zubiri se verá obligado a corregir pues, aunque el ser no sea primario, sí está dado "oblicuamente" como actualidad de la cosa real en el mundo (IRE 217-228) y a esa actualización "oblicua" hay que referir la originaria temporeidad; desarrollado ampliamente en uno de los pasajes más farragosos del último Zubiri (IL 156). Es posible que ya en SR se intente reparar eso y, fundándose en que el ser es la actualidad de las cosas reales en el mundo, se entienden todos los transcendentales complejos como "modos de ser" (SR 156), camino que el propio Zubiri deshace porque son transcendentales por ser de la *realidad*, y no por lo que la realidad sea.

Que el destinatario concreto de sus dardos es la escolástica, en un casi imposible empeño por reventarla desde dentro, lo muestra el hecho de que Zubiri incluso propone que el término aristotélico *to on* no se traduzca por ser o por ente, sino como "que es", reservando para Santo Tomás la definitiva "entificación de la realidad" (PFMO, 63, 100-111), por más que el término "ontología" adquirirá carta definitiva de naturaleza con Wolff.

La segunda bestia negra es el criticismo y Zubiri no quiere permitir ninguna apariencia de que funda su metafísica implícita o explícitamente en una teoría del conocimiento previa, por lo cual rechaza cualquier exposición del acto intelectual; la razón de ello puede residir no solo en el vilipendiado "criticismo", sino también en el hecho de que lo que entonces entendía Zubiri por "teoría de la inteligencia" era más bien un capítulo de su antropología filosófica y esta no podía fundamentar la metafísica, sino que más bien era "filosófica" en cuanto se apoyaba en una metafísica. El resultado en todo caso es que la función de la intelección en la verdad real se limita a ser el campo neutral de actualización de las notas reales.»

[Pintor-Ramos, Antonio: *Nudos en la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2006, p. 234-235]



«Zubiri rechaza el "criticismo", pero reactiva la dimensión "crítica" de todo saber, por lo cual un supuesto retorno a planteamientos precríticos o acríticos es totalmente impensable. Se rechaza el criticismo porque la crítica no puede fundar a la intelección misma ni tampoco es una meta última que justifique en sí misma todo el despliegue intelectual; la aparente sustantivación de la crítica necesita alimentarse siempre de algo dado que es un *Faktum*, por tanto, que aparece como "obvio" ya que, en caso contrario, terminaría por devorarse a sí misma. Ahora bien, una vez que se saca a la luz eso dado, la crítica aparece como una dimensión consustancial, no solo de la filosofía, sino de cualquier forma de saber, en tanto que medio indispensable para comprender algo de lo que es la realidad en la que estamos. Todo paso intelectual es un proceso que busca un discernimiento (Zubiri recuerda que eso significa originariamente "crítica") de lo que sea la realidad de cada cosa; ese discernimiento es indispensable porque la realidad nos viene dada de modo inespecífico y la intelección humana, al ser en su entraña constitutiva *sentiente*, solo puede entender en contenidos concretos que nos aportan alguna precisión a costa de reducir la riqueza insondable de la realidad originaria.»

[Pintor-Ramos, Antonio: *Nudos en la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2006, p. 178]



Duda - criticismo

«La vida del hombre –o conjunto de fenómenos que integran el individuo orgánico– tiene una dimensión trascendente en que, por decirlo así, sale de sí misma y participa de algo que no es ella, que está más allá de ella. El pensamiento, la voluntad, el sentimiento estético, la emoción religiosa, constituyen esa dimensión. No se trata de que nosotros, al analizar, por ejemplo, el fenómeno intelectual aceptemos la existencia de la verdad que él pretende contener. Aunque nosotros como filósofos no la considerásemos justificada, el fenómeno del pensamiento lleva en sí, queramos o no, esa pretensión; más aún, no consiste en otra cosa que en esa pretensión. Y cuando el relativista se niega a admitir que el ser viviente pueda pensar la verdad, está él, como ser viviente, convencido de que es verdad esta su negación.

Aparte, pues, de toda teoría, reduciéndonos a los puros hechos, ateniéndonos al más riguroso positivismo –que los positivistas titulares no ejercitan nunca–, la vida humana se presenta como el fenómeno de que ciertas actividades inmanentes al organismo trascienden de él. La vida, decía Simmel, consiste precisamente en ser más que vida; en ella, lo inmanente es un trascender más allá de sí misma.»

[Ortega y Gasset, José: "El tema de nuestro tiempo" (1923). *Obras Completas*. Madrid: Revista de Occidente, vol. III, 1962, p. 166]

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

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