

GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ (1646-1716)

«La filosofía clásica ha identificado el ser sustantivo con la realidad misma: sería el *esse reale*. Es lo que he llamado la *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, ya lo hemos visto, 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 la 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.

Platón no conceptualiza temáticamente esta identidad. Al tratar del ser, trata *indiscernidamente* el ser de lo real y el ser copulativo. Le basta con que en ambos casos se trate del *einai*, *esse*, ser. En Platón no se trata tanto de una expresa identificación, pero sí de un grave indiscernimiento. [...]

El indiscernimiento platónico se torna en positiva identidad entre el ser real y el ser copulativo en la filosofía moderna. En esta identidad se puede partir del ser real, y entonces el ser copulativo tiene la estructura que le impone la estructura del ser real: fue la filosofía de **Leibniz**. Lo real es una sustancia "única" (mónada), cuya unidad consiste en *vis* de unidad de unión y separación de los "detalles" que constituyen aquella unidad monádica de lo real. El juicio predicativo es la forma intelectual de esta estructura monádica de lo real: por esto es por lo que el juicio es complexión o copulación. El "es" copulativo es la intelección adecuada de lo que es la realidad en sí misma. Visto desde la intelección: la intelección tanto conceptiva como afirmativa es una intelección de lo que es la realidad en sí misma. Es lo que se llama "racionalismo". [...] Una vez más, el fallo radical de esta identificación resulta de la entificación de la realidad y de la logificación de la intelección. El racionalismo consistee en afirmar la identificación de la entificación y de la logificación, fundada ésta en aquélla.

Esta identidad puede llevarse por otra ruta: el ser real es primaria y radicalmente un momento del ser afirmado. El "ser" es el elemento del pensar, y el movimiento del pensar es "a una" movimiento estructurante de lo real como algo "puesto" por el pensar mismo. Fue la filosofía de **Hegel**. Ser real es "una" determinación del ser sin más como ser pensado: es el idealismo. El idealismo consiste, a mi modo de ver, en la identificación del ser real con el ser de lo afirmado fundado aquél en éste. En Leibniz el ser real modela la intelección; en Hegel el ser de lo afirmado (inteligido o pensado, el vocablo es indiferente) va constituyendo dialécticamente el ser de lo real. Dialécticamente, porque el movimiento del pensar consiste en partir de la "posición" del ser, y esta posición es en el fondo "juicio". El pensar constituye así en Hegel la génesis lógica del ser en todas sus formas. Dialéctica es para Hegel un movimiento interno del inteligir en cuanto tal. Y por ser intelección del "ser", esta dialéctica, es una dialéctica del ser mismo. Esto es imposible, porque el movimiento dialéctico no reposa sobre sí mismo.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial, 1982, p. 378-381]

COMENTARIOS

«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 "dialeto 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 conceptualización 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 "inteleccionismo" 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 sólo 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.]



«Leibniz es la versión más exagerada o extrema de la teoría de la sustancia defendida secularmente en filosofía. De ahí su importancia. Es un buen ejemplo de lo que el racionalismo inveterado de la filosofía ha entendido por realidad. La realidad es una mónada, y la mónada es la unidad de notas perfecta y autosuficiente en su propia línea. Por eso cada mónada es la representación de todo el universo en una perspectiva particular, la de la propia mónada de que se trate.

Mi impresión es que todos tendemos a entender los conceptos de "realidad" y de "cosa" de este modo, de forma más o menos leibniziana, y que eso dificulta, cuando no impide comprender el sentido de algunas de las tesis básicas de la filosofía de Zubiri, probablemente de su núcleo más importante. Porque ese núcleo está contenido, a mi modo de ver, por dos afirmaciones.

Primera, que la realidad no es esencia ni sustancia que se aprehende por intuición, sea esta sensible o intelectual, sino que la realidad es mera formalidad de lo dado en la aprehensión sentiente en tanto que dado en ella.

Segunda, que eso formalmente dado no es nunca la esencia, sino lo que Zubiri llama "en propio" o "de suyo" o "sustantividad", que es la cosa aprehendida, pero no como "tal" cosa aprehendida (de ser esto así volveríamos de nuevo al intuicionismo), sino como formalmente "real".

Esta diferencia es importante, porque si la aprehensión primordial aprehendiera el contenido en tanto que tal contenido, se trataría de una teoría intuicionista más, como tantas otras que se han dado a lo largo de la historia de la filosofía. El "de suyo" o "en propio" es la cosa, la cosa en sus notas, pero no en tanto que notas específicas o talitativas, sino en tanto que formalmente "reales". Esto es lo que obliga a Zubiri a distinguir entre "formalidad" y "contenido".

En la aprehensión primordial se nos actualiza la cosa, y por tanto sus notas, pero no en tanto que contenido sino en tanto que formalmente reales. Solo eso es "mera actualidad". El contenido no está "meramente actualizado". Si el contenido estuviera "meramente actualizado", nos hallaríamos de nuevo ante un intuicionismo, fuera del tipo que fuera.

La aprehensión de las notas como reales, o, dicho de otro modo, el carácter formalmente real de las notas y del sistema de notas, está dado en aprehensión del contenido de las notas en tanto que tal contenido, si se prefiere, el contenido del contenido, o el contenido como tal contenido, ni está meramente actualizado, ni hay verdad real de él. Lo contrario es entender a Zubiri desde categorías que no son las suyas, y que he tratado de representar paradigmáticamente en la obra de Leibniz.

A partir de aquí, tiene sentido que Zubiri rechazara el término "sustancia" y lo sustituyera por el de "sustantividad". La mónada es una sustancia, pero no cabe identificarla con lo que Zubiri llama "de suyo" o "en propio", a pesar de que a primera vista parecen cosas sinónimas. Ahí está el error al que inducen expresiones ambiguas, como la que defina la sustantividad como "conjunto clausurado y cíclico de notas", o como lo que "es independiente del medio y tiene control específico sobre él, o también como "suficiencia constitucional". Todas estas definiciones ponen en parangón formalidad y contenido, de tal modo que aprehensión acaba identificándose con intuición (tanto de formalidad como de contenidos), lo que hace de la sustantividad otro tipo de sustancialidad o una teoría más de la sustancialidad de las cosas.

No hay duda de que *Sobre la esencia* da pie a esta interpretación. Pero no es eso lo que dice la trilogía sobre la inteligencia. Si la sustancialidad primordialmente aprehendida se entiende no como "formalidad" sino también como "contenido, no hay modo de evitar su concepción como "mónada". Pero si, como Zubiri repite una y otra vez en la trilogía, realidad es pura formalidad de lo aprehendido en tanto que aprehendido, y a eso es precisamente a lo que llamamos sustantividad, hay que concluir que la sustantividad no es otra cosa que el "de suyo" o "en propio" de lo aprehendido en tanto que aprehendido. [...]

La elaboración del contenido en tanto que contenido no es tarea propia de la aprehensión primordial de realidad sino del logos. Confundir aprehensión primordial y logos es logificar la inteligencia. [...]

Si la formalidad y contenido son parte de la aprehensión primordial, aunque de distinta manera, la cuestión está en saber cuál es esa manera. En el caso de la formalidad, la respuesta es clara: se trata de "mera actualización", donde "mera" significa que está actualizada y nada más, de tal modo que no hay nada ulterior que se añada a ella. Por el contrario, en el caso del contenido se trata de actualización, pero no de "mera", lo que significa que aquí sí hay proceso ulterior, que ya no consistiría en "actualización" sino en "libre creación" (IL 94ss).»

[Gracia, Diego: *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2017, p. 347-349]

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

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