

LOGOS

Ver: *Inteligencia sentiente / Razón / Sentido / Inteligencia – Logos – Razón / Verdad dual / Logificación de la inteligencia / Aísthesis / Noergia*

«No es concebible que un pitecántropo hiciera lo que un hombre de Neanderthal, ni un hombre de Neanderthal sin más hiciera lo que hace el neantropo. Hay un paso genérico, un paso transicional, cuyos factores los tendrá que averiguar la Biología, pero que constituyen diferencias intrínsecas cualitativas, tanto en lo somático como en lo psíquico.

Y no solamente son diferencias cualitativas, sino que, además, cada una de estas diferencias, cada uno de los estadios procede del anterior por vía genética y por *vía estrictamente evolutiva*. Cada uno es transformación del anterior. Son animales de realidades todos ellos, inteligentes, pero el que sean inteligentes no significa que sean racionales, o que lo sean en el mismo grado.

Realmente es mínima la racionalidad que tiene un pitecántropo, como es mínima la racionalidad que tiene un niño recién nacido, a las pocas semanas.

Sin embargo, sería un magno error creer que el ejercicio de la inteligencia del niño está limitado a los siete años, pongo por caso; esto es absolutamente estúpido. Una cosa es la inteligencia, y otra cosa es la razón como modo de la inteligencia. Y por esto realmente definir al hombre como animal racional es decir muy poca cosa. Lo que hay que decir es que es un animal de inteligencia, a saber: un animal de realidades.»

[Zubiri, Xavier: *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1995, p. 211]

•

«En esa idea de la realidad como una ούσία, separada y determinada, Aristóteles busca lo que es (τί ἐστίν), algo que en uno o en otra medida responda a la idea del siempre (ἀεί).

Esta idea del ente está tomada en Aristóteles al hilo del **logos**, vocablo que dejé sin traducir precisamente porque no hace falta distinguir **concepto** y juicio, distinción que no hizo nunca Aristóteles ni tampoco ningún griego,

por lo menos hasta él. Aristóteles toma la οὐσία desde el punto de vista del logos, enfoca el problema del ὄν desde el logos.

Desde ese punto de vista la verdad aparece como la posesión precisamente intelectual de lo que es siempre, dicho por el logos y visto por el νοῦς.»

[Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 68]



Logos y realidad en Hegel:

«Para los modernos, el logos era ajeno a los contenidos, y la lógica, en tanto que ciencia del logos, era ciencia meramente formal. Hegel pensaba que la lógica moderna (en cierto modo tenía razón) trataba de las formas de logos, de las formas lógicas al margen de cuáles fueran sus contenidos. Digo que A es B, cualquiera que sea la A y cualquiera que sea la B; digo que una proposición es universal o particular, cualquiera que sea la índole de esta universalidad y de esta particularidad.

Ahora bien, según Hegel, esto es quimérico y falso. En el mundo griego el logos no estaba vacío de contenido, sino exactamente al revés; el logos - por ejemplo, de Platón y Aristóteles - piensa Hegel que de una o de otra manera forma parte de la realidad; en Grecia el logos es la razón de la cosa.

Sin duda era así, salvo que en griego no hay una palabra para *razón* distinta del *logos*. Pero admitamos, en éste como en tantos otros casos, la versión hegeliana de los conceptos griegos; al fin y al cabo, la filosofía del siglo XIX es rica en traducciones de la filosofía griega a filosofías particulares.

Hegel, pues, nos dice que la razón es el logos de las cosas y, en efecto, ese "de" había tenido una expresión formal en Parménides y Aristóteles: ταυτόν [tautón]. En el acto de conocer, la actualidad del conocer en tanto que conozco este objeto y la actualidad de este objeto en tanto que objeto conocido por mi razón es justo la misma: son ταυτόν [tautón], y en esa mismidad consiste justamente su ἀλήθεια [alétheia], su verdad. [...]

Ahora bien, Hegel invierte los términos de la cuestión. Parte precisamente de ese *tautón* que ha establecido la lógica y la metafísica de Aristóteles y ve los dos términos - el *lógos* en tanto que algo que me pertenecería a mí, y *la cosa* en tanto que tiene una realidad propia independiente de mí - como dos momentos cuya unidad es precisamente el *tautón*, esa mismidad que poseen cuando una razón conoce (exhaustivamente, en el caso de Hegel; fragmentariamente, en el caso de Aristóteles) una cosa. [...]

De ahí que la Lógica como ciencia del logos pertenezca formalmente a la Metafísica. [...]

Por ello, la lógica no es una disciplina filosófica junto a las restantes disciplinas, sino que es un momento estructural de la realidad misma. Es el momento estructural del concepto, envolviendo en el concepto esas dos dimensiones: la razón subjetiva y la realidad objetiva. La Lógica es, a una,

lógica de la cosa y lógica de mi propia razón, de mi propio logos. Esto es justamente la verdad, es el *tautón*. La unidad viviente de la razón es, para Hegel, la verdad como concepto, como *tautón*.»

[Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 276-278]



«Si no hubiera existido más que la simple visión del mundo, fácilmente hubiera degenerado toda la filosofía en una orgía mística, en un frenesí mental. El lenguaje impone a ese momento de visión un momento de racionalidad: el *lógos*, al ser *lógos* de una visión, exige el que esta visión adopte estructura lógica. Por esto ha sido la filosofía griega esencialmente racionalista.»

[Zubiri, Xavier: *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Editora Nacional, 1963, p. 238]



«A la visión de la actualidad manifiesta de la cosa, que nos permite discernir su naturaleza de la naturaleza de las demás, llamó el griego *noeîn*, visión del ser verdadero y radical de las cosas. El ser, la verdad y la visión aparecen en esencial unidad.

De la frase de Parménides: “*es lo mismo el ser y la visión de lo que es*”, arranca todo el pensamiento griego. Por eso, el momento absoluto del universo, el Dios que Aristóteles pedía para dar a aquél un carácter definitivo y sustante, envuelve en sí al *noeîn* en forma de pura actualidad; es un pensamiento que se piensa a sí mismo. Este absoluto del universo mueve sin ser movido, del mismo modo que el objeto del amor y del deseo, sin sufrir él variación alguna. [...]

Gracias a que la cosas se nos *ofrece* actualmente como sujeto o soporte de sus manifestaciones, cabe que el hombre se dirija a ella y la haga explícita, esto es, sujeto de elocución. Entonces, no solamente veo lo que en verdad es una cosa, sino que, además, sé lo que ella es. Yo digo de las cosas que son tal o cual otra.

Digo de esta habitación que es grande; de esta mesa que es oscura, etc. A este fenómeno del *decir* es a lo que Grecia ha llamado *logos*. Por esto, toda la filosofía griega es ciertamente una pregunta acerca del ser; pero una pregunta acerca del ser, en cuanto su verdad queda descubierta y explicada en un *decir*, en un *saber* lo que la cosa es.

Por el *logos* nos sumimos explícitamente en la visión de lo que el universo verdaderamente es. Vivir en el seno de esta visión, participar de ella, es, decía Aristóteles, la forma suprema de la existencia humana.

Teoría, explicación, no es, para Aristóteles, otra cosa sino sumirse en la razón universal del universo.

Dentro de esta ingente construcción metafísica, vista a través de la evolución ulterior del pensamiento humano, tal vez haya solamente una realidad y un concepto que ha escapado de la mente griega. Y es el concepto y la realidad con que comienza el Occidente de Europa su especulación metafísica: el concepto del *espíritu*.»

[Zubiri, Xavier: *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Editora Nacional, 1963, p. 227-228]



«Mi vida intelectual ha transcurrido 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. [...] El acto formal de la intelección no es el juicio, sino que es la aprehensión de la cosa real misma. Y esa cosa misma se nos da primaria y radicalmente en impresión sensible, esto es, en impresión de realidad. [...] 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.»

[Palabras de Xavier Zubiri en la presentación conjunta de *Inteligencia y logos* e *Inteligencia y razón*, Madrid, 31-1-1983]



Esencia, logos y estado constructo:

«Como realidad la esencia no es formalmente el correlato real de una definición, sino el momento físico estructurante de lo real, un momento formalmente individual *qua* esencia.

Por otra parte, la esencia como realidad física es un sistema fundamental de notas, esto es, un modo de unidad que directamente y entre sí poseen las notas de que se halla formada.

Siendo así, para aprehender metafísicamente la esencia nos hallamos desposeídos de los dos recursos clásicos: la idea de sustancia y la idea de definición. Por tanto, nos hemos visto obligados a forjar un órgano conceptual adecuado para el caso.

Para lograrlo apelamos, naturalmente, al lenguaje. Y esto no sólo ni tan siquiera principalmente (como hicieron los griegos) porque el lenguaje sea >significativo<, *phoné semantiké*, sino porque significa >expresando<. Y entre toda expresión, sea o no lingüística, y la mente misma hay una intrínseca unidad, honda y radical: la *forma mentis*.

Esta unidad, es decir, esta mente así >conformada<, es lo que precisa y formalmente llamamos >mentalidad<: mentalidad es *forma mentis*. Por esto

es por lo que el decir, el *légein*, no es sólo un decir >algo<, sino que es decirlo de >alguna manera<, esto es, con ciertos módulos propios de una determinada mentalidad.

Dejemos ahora de lado el carácter social y las modificaciones de toda mentalidad y de lo que en ella se dice; no es nuestro tema. Nos basta con afirmar que la estructura del lenguaje deja traslucir siempre, en algún modo, unas ciertas estructuras conceptuales propias de la mentalidad. Expliquémonos.

Ante todo, el lenguaje deja traslucir ciertas estructuras conceptuales. No se confunda esta afirmación con otras cuatro perfectamente distintas de ella: primera, la afirmación de que la función del lenguaje es primariamente expresar conceptos; segunda, la afirmación de que el lenguaje es aquello donde *primo et per se* se expresan las estructuras conceptuales; tercera, la afirmación de que la función primaria de la intelección es forjar conceptos de las cosas; cuarta, la afirmación de que todo momento estructural de la intelección tiene su expresión formal en el lenguaje.

Por el contrario, me he limitado a afirmar que en toda estructura lingüística transparece en algún modo una estructura conceptual.

Las cuatro afirmaciones antes citadas son, en rigor formal, falsas, mientras que lo que hemos afirmado aquí enuncia un hecho innegable y fácilmente constatable.

Digamos, sin embargo, que, a pesar de ser falsas, aquellas cuatro afirmaciones denuncian cuatro graves cuestiones, que, junto con lo que hemos afirmado aquí, constituyen cinco aspectos fundamentales que habrían de esclarecerse si se quiere salir a flore en el problema >logos y realidad<. No es nuestro tema. Nos limitamos aquí a tomar el lenguaje como mero índice de estructuras conceptuales.

Ahora bien, estas estructuras, decía, son en buena medida propias de una mentalidad determinada. No es que estos conceptos sean >subjetivos<, sino que, aun siendo verdaderos y fecundos, lo son siempre de un modo intrínsecamente limitado. Sin despreciarlos ni dejarlos de lado, cabe, pues, integrarlos con otros conceptos oriundos de formas mentales distintas. Y en este sentido, todo logos deja siempre abierto el problema de su adecuación primaria para concebir lo real.

La filosofía clásica se apoyó en un logos perfectamente determinado: el logos predicativo. Sobre él está montada toda la >lógica< como órgano primario par aprehender lo real. El logos predicativo envuelve un sujeto y unas determinaciones predicativas, predicadas de aquél mediante el verbo ser. Aquel sujeto es considerado en primera línea como un sujeto sustancial, y el logos por excelencia es el que expresa su intrínseco modo de ser, la definición.

Ahora bien, este rango fundamental de la lógica predicativa tiene, para los efectos de nuestro problema, cuando menos, tres limitaciones: la

identificación del logos esencial con la definición, la identificación del logos con el logos predicativo, y la identificación del sujeto del logos con una realidad subjetual. [...]

En conclusión, proposición esencial no es idéntico a definición. El logos esencial no es forzosamente un logos definiente. Haber identificado ambas cosas es la primera limitación del concepto usual de logos esencial.

Pero hay en este concepto una limitación aún más honda: la de considerar que la predicación misma es la primera y primaria función de afirmar lo real *qua* real, de suerte que los nombres serían tan sólo >simples aprehensiones<, esto es, meras designaciones de conceptos, totalmente ajenos a la afirmación.

Pero esto es inexacto. La forma primaria de aprehensión afirmativa de lo real es la forma nominal. Y esto no es sólo porque, como veremos más tarde, hay frases nominales, sino también porque el simple nombre desempeña a veces la función de designar afirmativamente la realidad de algo, sin la intervención del verbo *ser*.

Antes de la división del logos en simple aprehensión y afirmación predicativa hay un logos previo, que es, indiferencialmente, lo que he solido llamar >aprehensión simple<, que es, a la vez y simplemente, denominación afirmativa de lo real. Es un logos ante-predicativo, el >logos nominal<. Por tanto, no puede identificarse el logos con el logos predicativo.

Ahora bien, este logos nominal puede revestir formas diversas, según sean las formas nominales mismas. La lógica clásica se ha adscrito a una de ellas, a aquella según la cual la realidad está compuesta de simples cosas substantes. Y ésta es la tercera limitación de la lógica clásica: la identificación del correlato real del nombre con cosa sustantiva. Hay un logos nominal de estructura formal distinta.

En efecto, las >cosas< (en sentido más latísimo del vocablo), tomadas por sí mismas, se expresan en todas las lenguas por >nombres<. Pero tomadas en sus conexiones mutuas, se expresan nominalmente de distintas maneras. Se expresan, en primer lugar, mediante una >flexión< nominal. Y esta estructura morfológica deja transparecer la conceptualización de un determinadísimo aspecto de la realidad.

La flexión, en efecto, afecta intrínsecamente a cada nombre; esto es, en el nombre declinado se expresa la conexión de una cosa con otro no como mera >conexión<, sino como >modificación< de realidad absoluta, y, por tanto, se expresa la cosa como una realidad subjetual dotada de intrínsecas modificaciones.

Pero se trata siempre y sólo de una cosa y de su nombre, bien que con matiz distinto en cada >caso<. Por esto las conexiones, más que conexiones, son modos o estados de ser, justamente πτώσεις [ptóseis], >flexiones< de la cosa real >en absoluto<. De ahí que el nombre declinado pueda ocupar en

principio cualquier lugar en la frase, porque lleva en sí la expresión de su propio momento flexivo.

Otras veces se expresan las conexiones mediante >preposiciones< que se añaden al nombre. Esto es, se conceptúan las conexiones no como modificaciones intrínsecas, sino justamente al revés, como tales conexiones de cosas. Las cosas son, por tanto, primariamente, independientes entre sí, y a esa realidad se le añade después una red de >relaciones< más o menos extrínsecas, que las vinculan. Aquí, la conexión es >relación<.

Pero hay veces en que el lenguaje expresa las cosas conexas mediante nombre morfológicamente contruidos unos sobre otros, de suerte que la conexión se expresa mediante una unidad prosódica, fonética y semántica de dos o varios nombres. Es el >estado constructo<.

Por eso los nombres en estado constructo ocupan un lugar perfectamente definido en la frase, sin poder separarse del nombre en estado absoluto. En este tercer recurso morfológico transparece conceptuado un nuevo y original aspecto de la realidad.

Tanto en la flexión nominal como en el régimen preposicional se carga el acento sobre cada cosa en y por sí misma, o bien modificándola intrínsecamente, o bien relacionándola extrínsecamente. Pues bien: en el estado constructo se conceptúa lo real como un sistema unitario de cosas, las cuales están, por tanto, contruidas las unas según las otras, formando un todo entre sí. Aquí lo primario no son las cosas, sino su unidad de sistema. La conexión no es entonces ni flexión ni relación, sino sistema intrínseco.

Son tres conceptuaciones distintas de la realidad, cada una de las cuales responde a distintos aspectos de ella. Por eso no se excluyen mutuamente, sino que las lenguas echan mano de uno u otro recurso en distinta forma y medida. Las lenguas indoeuropeas emplean sólo la flexión nominal y el régimen preposicional. Otras lenguas, por ejemplo, las románicas, emplean tan sólo preposiciones.

Las lenguas semíticas, unas emplean tanto la flexión como las preposiciones y el estado constructo, mientras que otras han perdido la flexión nominal y emplean sólo los dos últimos recursos. Pero lo que aquí nos importa ahora no es la morfología nominal, sino la conceptuación de la realidad que en ella transparece.

El estado constructo, como recurso morfológico oriundo de una mentalidad propia, nos ha descubierto la conceptuación de una estructura de la realidad, según la cual la realidad misma es entonces *primo et per se* unidad de sistema. Con lo cual la expresión >estado constructo< ya no designa aquí un mero recurso morfológico, sino una estructura real y física. En este sentido real, y sólo en este, es en el que he empleado y emplearé en lo sucesivo aquella expresión. He aquí, pues, el órgano conceptual adecuado que buscábamos para nuestro problema: el logos nominal constructo.

La esencia no puede conceptuarse ni en función de la sustancia o sujeto absoluto, ni en función de la definición, ni en función relacional, sino en función de la >constructividad< intrínseca. La esencia constitutiva, en efecto, es un sistema de notas, y este sistema no es una concatenación aditiva o flexiva de notas, sino que es un sistema de notas intrínsecamente constructo.

Esta constructividad intrínseca de la esencia como sistema se expresa en dos momentos: la esencia tiene unas notas en estado constructo, esto es, como >notas-de<, y estas notas tienen una unidad que es el momento absoluto >en< ellas. El término absoluto de la esencia no es, pues, cada nota según su contenido propio, sino justamente al revés, la unidad misma. Esta unidad es formalmente una unidad coherencial primaria. De suerte que la esencia como realidad en sistema es una realidad intrínsecamente construida según dos momentos: el >de< de las notas y el >en< de la unidad. [...]

La esencia en sí mismo no es, pues, ni sustancia ni determinación sustancial. Primero, porque la realidad no es formalmente sustancia, sino sustantividad; y segundo, porque esta sustantividad tiene formalmente carácter de sistema. Su esencia es, pues, un sistema intrínsecamente constructo de notas. Tal es la índole metafísica de la realidad física integral de la esencia constitutiva.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la esencia*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1963, pp. 345-356]



«Inteligencia y Logos

La intelección tiene distintos aspectos y momentos. Para englobarlos en una sola denominación emplearé el vocablo ya clásico *logos*.

Este vocablo tiene en griego muchos sentidos. Pero aquí me referiré tan sólo a aquel sentido según el cual el logos consiste en decir declarativamente algo acerca de algo. Ahora bien, a mi modo de ver este logos no fue conceptualizado por los griegos con suficiencia radical. Por esto necesito precisar con algún rigor cómo entiendo yo el logos.

1) Logos proviene del verbo *légein* que significa reunir, recoger. Es el sentido que sobrevive aún en vocablos tales como florilegio. En el problema que nos ocupa, los griegos anclaron su ideal del *légein* en esta idea de reunión. Ahora bien, a mi modo de ver esto es insuficiente.

Ciertamente *légein* significa reunir, recoger. Pero ¿reunir qué? Esto es lo que hay que empezar por decir. Los griegos no se detuvieron en este punto. Pues bien, se reúne y recoge lo que está en el campo de realidad. De suerte que *légein* antes que denotar la reunión misma debe servir para designar un acto de reunión “campal”: es un *légein campal*. Por bajo de la reunión hay que ir pues a la campalidad del *légein*.

2) 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 *logos* 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 (*logos 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 la 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 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*.

3) 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 es algo 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 ente mismo. 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.

En definitiva, se vio el problema radical del logos en el plano formal del ente y del uno, es decir en el plano de lo dicho. Pero a mi modo de ver habría que haber llevado la discusión no dentro de este plano formal sino descendiendo de él a un plano más fundamental.

En primer lugar, ¿es verdad que el logos recae formalmente sobre un "es" (incluyendo el propio "no es")? La verdad es que los griegos nunca nos dijeron en qué consiste formalmente inteligir.

Pero creyeron siempre que el inteligir y por tanto el logos es siempre intelección del "es". Pues bien, a mi modo de ver el acto formal de inteligir no es inteligir el "es" sino que consiste en aprehender realidad; el término formal del inteligir no es el ser sino la realidad. Por tanto, lo inteligido, la cosa, no es formalmente ente.

No se puede *entificar la realidad*, sino que por el contrario hay que *reificar el ser*. Entonces inteligir es algo anterior a todo logos, porque lo real está ya propuesto al logos para poder ser declarado. En su virtud, inteligir no es formalmente juzgar, no es formalmente decir lo que lo real "es".

No se puede *logificar la intelección*, sino justamente al revés: hay que *inteligizar el logos*, esto es, conceptuar el logos como un modo, como una modalización del inteligir, es decir de la aprehensión de lo real como real.

Entificación de la realidad y logificación del inteligir son los dos grandes supuestos de la filosofía griega.

Pienso por mi parte que hay que reificar el ser e inteligizar el logos: he aquí el plano fundamental del logos. [...] El logos no es intelección del ser sino de la realidad sentida en impresión; el "es" del logos no es sino la expresión humana de la impresión de realidad. Por tanto, en última instancia el logos es intrínseca y formalmente un modo de intelección sentiente: *es logos sentiente*.»

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



«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.

Solo siendo real tiene lo real una ulterior actualidad en el mundo. Esta actualidad es el ser, y lo real en esta actualidad es el ente. Realidad no es ente; la realidad tiene «de suyo» su entidad, pero la tiene tan sólo ulteriormente. Realidad no es formalmente entidad.

La filosofía moderna modifica algo la concepción medieval: fue la *objetualización del ente*, del *esse reale*. En formas diversas es la idea básica de la filosofía moderna. Oriunda del *esse objectivum*, del ser objetivo de Enrique de Gante (s. XIV), se convirtió en idea central en Descartes para quien lo concebido, según nos dice literalmente, no es *formaliter reale*, pero sí es *realitas objectiva* (Medit. III y Primae et Secundae Responsiones).

Para Kant y Fichte ser es ser objeto, es estar puesto como objeto. Con lo cual realidad no es entidad, sino objetualidad. Pero esto es inadmisibles, porque, aunque se admitiera esa imposible indentificación de ser y de objetualidad, sin embargo, lo propio del objeto no es su «posicionalidad», sino su «actualidad» en la intelección. Y lo propio debe decirse del ser como posición intencional o como desvelación: posición intencional y desvelación son sólo modos de la actualidad, modos de *estar* puesto, de *estar* entendido, de *estar* desvelado.

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

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

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

El ser no es sino el momento oblicuo de lo aprehendido en impresión de realidad. Desde la inteligencia concipiente, lo inteligido en modo recto es el «ser». De aquí resultaría que lo oblicuo sería la aprensión de lo real: sería lo que podríamos llamar la *oblicuidad de lo real*. Y esto constituye a mi modo de ver el vicio radical de la filosofía europea en este punto (sólo en este punto, naturalmente). El ser entendido, tomado y por sí mismo, es siempre y sólo la expresión humana del ser oblicuamente sentido en la impresión de realidad.»

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



«La intelección sentiente misma es transcendental. No es transcendental en cuanto momento conceptivo, ni tampoco por ser constitutiva de lo real como objeto. Es transcendental porque, por ser actualidad común, la inteligencia sentiente queda abierta a la realidad en la misma apertura según la cual lo real mismo es abierto en cuanto realidad. Es la apertura de la realidad la que determina la apertura misma de la intelección sentiente. Y por esto es por lo que la intelección sentiente misma es transcendental.

De ahí que la intelección sentiente está transcendentalmente abierta a otras intelecciones. Las diversas intelecciones no constituyen un edificio por acoplamiento mutuo de ellas, es decir, porque a una intelección se le “añada” otras que la perfilen, organicen o amplíen, sino que por el contrario todo esto tiene lugar, y tiene lugar necesariamente, por la índole transcendentalmente abierta de cada intelección.

Podría pensarse que la apertura de una intelección a otras se refiere al contenido de las intelecciones. No es así. La apertura concierne a algo mucho más radical: al modo mismo de la actualidad común. Esta actualidad común puede adoptar modos diversos.

Esto es, hay diversos modos de actualización. Cada uno de ellos está abierto a los demás. Y esta apertura de los modos de actualización en cuanto tales es lo que constituye formalmente el fundamento transcendental de toda lógica, mejor dicho, de todas las intelecciones cuya articulación estudia la lógica.

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

intelectiva "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]



«El sentir humano y el inteligir no sólo no se oponen, sino que constituyen en su intrínseca y formal unidad un solo y único acto de aprehensión. Este acto en cuanto sentiente es impresión; en cuanto intelectual es aprehensión de realidad. Por tanto, el acto único y unitario de intelección sentiente es impresión de realidad. Inteligir es un modo de sentir, y sentir es en el hombre un modo de inteligir.

¿Cuál es la índole formal de este acto? Es lo que llamo la mera actualidad de lo real. Actualidad no es, como pensaban los latinos, el carácter de acto de algo. Ser perro en acto es ser la plenitud formal de aquello en que consiste ser perro.

Por eso yo llamo más bien actuidad a este carácter. Actualidad en cambio, no es carácter de algo en acto sino de algo que es actual; dos cosas muy distintas. Los virus tenían actuidad desde hace millones de años, pero sólo hoy han adquirido una actualidad que antes no tenían.

Pero actualidad no es siempre, como en el caso de los virus, algo extrínseco a la actuidad de lo real. Puede ser algo intrínseco a las cosas reales. Cuando un hombre está presente porque es él quien se hace presente, decimos que este hombre es actual en aquello en que se hace presente.

Actualidad es un estar, pero un estar presente desde sí mismo, desde su propia realidad. Por esto la actualidad pertenece a la realidad misma de lo actual, pero no le añade, ni le quita, ni modifica ninguna de sus notas reales. Pues bien, la intelección humana es formalmente mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente. [...]

Ahora bien, la intelección tiene distintos modos, esto es hay distintos modos de mera actualización de lo real. Hay un modo primario y radical, la aprehensión de lo real actualizado en y por sí mismo: es lo que llamo aprehensión primordial de lo real. Su estudio es por esto un análisis riguroso de las ideas de realidad y de intelección.

Pero hay otros modos de actualización. Son los modos según los cuales lo real está actualizado no solamente en y por sí mismo, sino también entre otras cosas y en el mundo. No se trata de "otra actualización" sino de un despliegue de su primordial actualización: es por esto re-actualización. Como la intelección primordial es sentiente, resulta que estas reactualizaciones son también sentientes. Son dos: el logos y la razón, logos

sentiente y razón sentiente. El conocimiento no es sino una culminación de logos y razón. [...]

Por la intelección, estamos instalados ya inamisiblemente en la realidad. El logos y la razón no necesitan llegar a la realidad, sino que nacen de la realidad y están en ella.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980 / 1991, p. 13-14]



«El campo es algo determinado por cada cosa real. Y esta determinación tiene dos aspectos. Uno, el más obvio, es el estar determinado por cada cosa, es un campo que aloja a todas las cosas reales sentidas. Según el primer aspecto, la realidad es algo *abierto* en sí mismo, y según el segundo aspecto es algo que *abarca* todas las cosas, el *ámbito de realidad*.

Comparando el campo a la luz, diremos que la cosa real es ante todo fuente de luz: es *luminosa*, es lo que la constituye en luminaria. Pero no es lo mismo ver que la cosa es luminosa que ver que todas las demás cosas, y aun la propia luminaria, están *iluminadas* por la luz que de esta cosa real emerge.

La luz de la luminaria en cuanto luminaria es una nota determinada por esta cosa luminosa. Pero si consideramos la luz como algo que ilumina las cosas reales, entonces esta luz ya no es una mera nota de cada cosa, sino que es un ámbito que abarca a todas las cosas comprendidas en el ámbito de iluminación, incluyendo en este ámbito la propia fuente luminosa.

No es lo mismo ver cómo la luz brota de una cosa luminosa, que ver esta cosa como iluminando, como expandiendo su luz sobre todas las demás. En esta comparación la luz es el campo. Por estar determinada por cada cosa, al aprehender una cosa la aprehendo en aprehensión primordial no solo en su momento de formalidad individual, sino también en el momento de su formalidad campal tanto en su aspecto de ser una nota de la luminaria como en su aspecto de ser iluminante del ámbito de realidad. Es unidad compacta de los dos aspectos. [...]

Aprehender la cosa campal es propio de la aprehensión primordial de realidad. Aprehende la cosa campalmente es lo propio del logos.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial, 1982, p. 19-20]



«El logos dice algo acerca de algo. Por tanto, hay dos algos: es la estructura dual del logos como modo de intelección: ¿en qué consiste esta dualidad?

El logos nos dice algo acerca de una cosa real, y lo que nos dice es lo que esta cosa es en realidad. Esto que nos dice de ella está apoyado a su vez en la intelección anterior de otra cosa real, porque lo que nos dice, las

llamadas *ideas*, no flotan sobre sí mismas, sino que son intelección de cosas.

Por tanto, que el logos nos diga algo acerca de una cosa real significa que no inteligimos lo que esta cosa es en realidad sino desde la intelección de otra anterior. Ahora bien, estas dos cosas, aquella que queremos inteligir lo que es en realidad, y aquella anterior desde la cual lo inteligimos, son cada una término de aprehensión primordial. De suerte que en la intelección de lo que algo es en realidad intervienen dos aprehensiones.

Primeramente, esta cosa es aprehendida como *real* en aprehensión primordial; por ejemplo, aprehendo una cosa como realidad en el paisaje. Pero hay otra aprehensión, la aprehensión de esta misma cosa real ya aprehendida, y en cuanto es lo que es *en realidad*: de lo aprehendido en aprehensión primordial decimos ahora que consiste en ser árbol. Para ello recurro a la aprehensión anterior de algo que era árbol.

Y es desde la intelección de este árbol desde lo que inteligimos que la cosa real en el paisaje consiste en realidad en ser árbol. Esta segunda aprehensión ya no es aprehensión primordial de realidad. Es algo distinto: es una *aprehensión* que llamaré *dual*. Porque ciertamente se aprehende una cosa real, pero con la mirada en otra anteriormente aprehendida. [...]

A lo que se opone la aprehensión dual es a la aprehensión primordial de realidad. La aprehensión primordial es la actualización de lo real en y por sí mismo; la aprehensión dual es su modo de actualización de desde otra cosa. [...] La aprehensión dual es la aprehensión de una cosa "real" que quiere aprehender según es en realidad. Y en esta realidad, y no en su contenido, es donde se halla formalmente la dualidad: ser *en realidad* lo que es *real*.

Realidad ha intervenido dos veces, y en esta idéntica formalidad consiste la unidad de las dos aprehensiones. La aprehensión dual consiste en algo así como en aprehender la realidad de la cosa a la luz de la realidad de otra cosa anterior aprehendida. [...]

La cosa real comparece a la luz que constituye la realidad de la cosa anterior. Y esta luz o claridad de comparecencia es justo la aprehensión dual. La aprehensión dual es "una" aprehensión, pero es aprehensión en la luz de algo anteriormente aprehendido.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial, 1982, p. 55 ss.]

COMENTARIOS

«El logos se halla siempre construido. ¿Qué es lo que se construye? La respuesta de Zubiri es tajante: el "sentido". El logos construye, y su construcción consiste siempre en sentido; construye el sentido. El sentido se construye.»

[Gracia, Diego: *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2017, p. 562]

•

«Si lo que se dice, lo dicho, se separa de la cosa, en tanto que sentida; es decir, si se considera que el logos reposa sobre sí mismo, entonces lo que se dice es una *idea* (IL 48).

Ciertamente, el ser de Parménides no es una idea. Pero lo dicho sobre el ser es una idea: ser es aquello en que coinciden todas las cosas (IRE 116). De este modo, el ser es primariamente algo entendido. Lo dicho sobre el ser es una exigencia del logos. Se transfiere al modo de ser de lo real lo dicho por el logos.

Esta tendencia a transferir las exigencias del logos al modo de ser de lo real es uno de los aspectos en los que Zubiri se sitúa también frente a Aristóteles. Zubiri inscribe a Aristóteles en el dualismo sentir e inteligir.»

[Andaluz Romanillos, Ana María: "Zubiri en (frente a) la historia de la metafísica", en Pintor-Ramos, Antonio (Coord.): *Zubiri desde el siglo XXI*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2009, p. 348-349]

•

«El logos construye. Construye a todos los niveles. Pensemos en el nivel más bajo, el de la percepción. La percepción es una construcción. Y estop que se dice del precepto, se aplica mucho más al ficto y al concepto y, por supuesto, al juicio. Toda la obra del logos es constructiva. Y ello no solo en el orden de la inteligencia sentiente, sino también en la del sentimiento afectante y la voluntad tendente.

Pero se construye siempre "desde" algo. Y ese algo no puede estar también construido, so pena de entrar en un regreso al infinito. La percepción es sin duda una construcción, pero una construcción a partir de unos datos primarios, que son las sensaciones. Esto es absolutamente obvio. Esas sensaciones son las que nos actualizan la realidad en la aprehensión. Pero las sensaciones incluyen aquí los sentimientos, al menos los sentimientos más elementales o primarios, los sentimientos sensibles. [...]

La actualización propia de la aprehensión primordial no es resultado de un proceso constructivo sino fundamento suyo. ¿Podría llamársela intuición? De hecho, así se la ha llamado. Si la denominamos intuición, es aclarando que se trata de una mera intuición sensible, y no de una intuición categorial, como la que según la fenomenología corresponde a los valores. Zubiri prefiere hablar de aprehensión.

Sea como fuere, el caso es que la dualización del logos está basada en algo que no tiene carácter construido, sino que es previo a la construcción y fundamento suyo. Y que como no es construcción, cabe llamar intuición sensible (en el fondo no debería llamársela "sensible", pues esta la tiene también el animal, sino "sentiente" o, siguiendo el propio uso de Zubiri,

evitar esos términos y hablar de aprehensión primordial). La percepción construye perceptos, pero sobre algo previo que no es a su vez construido sino intuido o directamente aprehendido. Es el momento de intuición que hay en la base de la actividad del logos.»

[Gracia, Diego: "Zubiri en los retos actuales de la antropología", en Pintor-Ramos, A. (coord.): *Zubiri desde el siglo XXI*. Salamanca, 2009, p. 150 s.]



«La intuición categorial de Husserl es cualquier cosa menos una intuición sensible. En ella se nos el rojo, una vez puestos entre paréntesis los ingredientes de falibilidad natural, o "depurada de mundanización" de modo absoluto y esencial. ¿Es esto claro? [...]

Resulta sumamente difícil, por no decir imposible, formular en proposiciones ajustadas lo que es el contenido de esa intuición. Tales proposiciones estarán siempre construidas, en tanto que la intuición, según Husserl, no lo está; es inmediata, primaria, absoluta. Pero esto es lo que resulta sumamente discutible. [...]

Bajo el nombre de intuición categorial se introducen cosas que nos están directamente intuidas, que son claramente construcciones. No me cabe duda de que tal es la razón por la que Zubiri abandonó el término "intuición", en su opinión lleno de contenido cognoscitivo, en tanto que para él lo primario, lo que cabría llamar intuitivo, es mera "actualización", vacío de contenido cognoscitivo. Este viene después, y es obra del logos.

Es bien sabido que el logos zubiriano está dentro de la aprehensión, y que por ello tiene que ver con lo que es el fenómeno una vez que hemos puesto entre paréntesis todo lo que no sea la aprehensión misma. Pero dentro de la aprehensión Zubiri piensa que toda la labor del logos está construida, quedando solo como no construida la aprehensión primordial, que no es conocimiento sino mera actualidad. Es importante el adjetivo "mera". Que es mera actualidad significa que no es más que eso, y que por tanto en ella no hay conocimiento en sentido estricto; eso es obra del logos. [...]

Para Zubiri el logos es intraaprehensivo, pero no es constitutivo sino construcción. No hay intuición sino aprehensión. La aprehensión consta de dos momentos, el "primordial" y el de "logos".

El primero consiste en "mera actualización" y el segundo en "libre creación. Inmediata, y por consiguiente intuitivo, no podría llamarse más que al primero, pero este no da conocimiento, a diferencia de lo que sí sucede en la intuición husserliana. Precisamente porque no hay intuición categorial sino mera aprehensión primordial, tampoco cabe hablar de constitución, como hace el último Husserl, sino de construcción.

Dentro de la aprehensión, y por tanto una vez puesto entre paréntesis todo lo demás, no hay una intuición categorial que vaya constituyendo el mundo de las esencias puras, sino un proceso constructivo. La descripción de puro fenómeno, tal como la presente la fenomenología, tiene ya contenido, es

conocimiento en algún sentido, y en tanto que tal resultado de una construcción.»

[Gracia, Diego: *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2017, p. 313-315]



«En 1982 aparece publicado el segundo volumen de *Inteligencia sentiente. Inteligencia y logos*. En él, Zubiri sostiene que, fuera de nuestra aprehensión primordial de las cosas, las tareas que la inteligencia se propone quedan sumergidas en un fondo de radical e insuperable problematismo. El logos es una modalidad intelectual que desemboca en la afirmación de algo sobre algo. La realidad, sentido como una trascendencia inespecífica, se actualiza ahora como un campo en el que cada cosa es entendida en función de otras.

Así, cuando veo un vaso con un líquido rojo divo “esto es vino”, o “¡qué frío” cuando en un país tropical la temperatura baja a 14 grados. Toda noción es, en alguna medida, objeto de convención, y el **sentido** de lo que aprehendemos varía según la cultura, la posición social, la mentalidad, las experiencias pasadas, los conceptos aprendidos o la misma fisiología que estructura en cada uno sus percepciones.

La noción de **campo**, una noción nómada que cruza diferentes ciencias y que se origina en la física, adquiere en Zubiri una importancia filosófica capital, pues parece describir mejor que cualquiera otra metáfora lo actualizado en la aprehensión. (1).

La extraordinaria variabilidad y fugacidad de las aprehensiones es fijada mediante perceptos, fictos y conceptos dando lugar a un campo de cosas (2). Sin logos, no apreciaríamos semejanza alguna entre las cosas y nos perderíamos en un torbellino de notas.

El logos nos protege de la intemperie en que nos deja la alteridad primordial, pero es invasivo y ha llegado a dominar toda la extensión de la intelección, para que los hombres, miren donde miren, no vean más realidad que la que el logos muestra. Sin embargo, ningún tapiz de perceptos, fictos y conceptos, ninguna máscara y ninguna ideología consiguen nunca clausurar del todo la apertura originaria de la realidad, ni reducir su alteridad radical. El logos puede llenar el hueco sin fondo en el que nos deja la aprehensión primordial pero no puede cerrarlo.

(1) El concepto de campo ha sido utilizado en las ciencias físicas, de la mano de Faraday y de Maxwell, antes de entrar en las ciencias humanas. En la psicología, la idea de un “campo de conciencia” parece provenir de W. James, y de ahí habría pasado a la psicología de la Gestalt a través de Köhler. El término también es frecuente en la fenomenología (Husserl utilizaba el término “campo perceptivo” para describir “el mundo circundante”).

Zubiri conocía a W. James desde su adolescencia y asistió a cursos de Köhler en Berlín. Podría ser que hubiera acuñado la noción de campo a partir de la psicología de Köhler: "La idea de que por haber introducido el concepto de campo perceptivo, se ha introducido en la psicología, especialmente en la psicología animal, la idea de una especie de minúsculo psiquismo humano reducido a los minúsculos límites de un animal, por lo menos está necesitada de demostración.

Toda la psicología de Köhler, tan eficaz y fecunda, no ha puesto en claro ni de relieve la existencia de campo" (cf. Curso "Cuerpo y alma", 1-III-1951, inédito, p. 722, FXZ); o, como sugiera A. González, el término "campo" podría provenir del propio Husserl, pues aparece por primera vez en Zubiri en "Sobre el problema de la filosofía" (1933) aclarando la noción de "horizonte" que reconoce haber tomado de Husserl.

En los primeros escritos de Zubiri se apunta una función intelectual del campo cercana a su última obra. En los años cincuenta aparece en el sentido de "campo perceptivo" y cobra caracteres antropológicos. El concepto estricto y radical de campo, el campo de realidad como unidad primaria de las cosas por razón de su formalidad, no aparece hasta *Inteligencia sentiente* (Cf. A. González, "El campo de realidad", *Un solo mundo*, pp. 269-273).

Es una noción que ha adquirido una gran importancia en las concepciones filosóficas, psicológicas, sociológicas (G. H. Mead, P. Bourdieu) y científicas del siglo XX. Por la radicalidad que adquiere en la filosofía zubiriana y por su desprendimiento de toda connotación psicológica y subjetiva, esta categoría es especialmente apta para fundamentar análisis de otras áreas de estudio: sociología, psicología, biología, etcétera, en las que desempeña un papel central.

(2) En el logos nos distanciamos de la cosa real estrictamente única, singular y fugaz. Primero a través de "**perceptos**". Zubiri recupera aquí un viejo término utilizado en su tesis doctoral y en "filosofía del ejemplo", y que según Marquínez Argote habría estado inspirado en Mercier, aunque en Zubiri haya adquirido otro sentido (cf. A. Pintor-Ramos, *Realidad y verdad*, pp. 153 y ss.).

Como dijo Zubiri de una manera muy críptica, ya no se trata de la mera aprehensión de una cosa real, sino de la cosa real como un "esto". La cosa real queda en cierto modo fijada, delimitada. Así la percepción del niño cuando llega a balbucear ma-ma o pa-pa; la del pastor cuando reconoce a una de las ovejas de su rebaño o la de cualquiera cuando descubre una cara conocida entre la multitud.

Esta distancia de la cosa real se agranda con el "**ficto**" y el "**concepto**". En la ficción se "fantasea" sobre la cosa real (para Zubiri, la fantasía es propia del ser humano; en cambio, compartimos con el animal la imaginación, la formación de imágenes).

Se destacan unas determinadas notas, se organizan en una determinada jerarquía. Una caricatura de alguien podría ser un ejemplo de **ficto**. El ejemplo aludido por Zubiri (*Inteligencia y logos*, 99) es el de los personajes de la literatura de ficción: "No es un ficto de realidad sino 'realidad en ficción'. No se finge la realidad, se finge tan sólo que la realidad sea así. El **concepto**, por último, presupone el **percepto** y el **ficto**. Es lo más habitual en nuestro lenguaje cuando designamos a las cosas: piedra, papel, flor, agua.

Con ellos aumenta la discursividad y la "operatividad" sobre lo real, pero también en él es donde la riqueza de la realidad se hace más estrecha y abstracta. Uno de los grandes errores de la filosofía será reducir el logos a esta función concipiente. Este error (la concepción de la inteligencia como inteligencia concipiente) lleva hasta el intento de encarcelar la realidad, de medirla con nuestros conceptos en lugar de medir con el metro de la realidad aprehendida primordialmente nuestras ulteriores adquisiciones intelectivas".

(2) X. Zubiri, *Inteligencia y logos*, p. 247: "La intelección más evidente del planeta no logrará jamás abolir la oquedad. Una oquedad colmada es siempre y sólo una oquedad colmada".»

[Corominas, Jordi / Vicens, Joan Albert: *Xavier Zubiri. La soledad sonora*. Madrid: Taurus Ediciones, 2006, p. 699-700 y 834-835 n. 19-21]



«Mi opinión es que Zubiri se da cuenta de la posibilidad de un realismo distinto del escolástico a partir de Heidegger. Heidegger piensa que en los orígenes de la filosofía eso no fue así, y que en el propio Aristóteles no es así necesariamente [como lo interpretó la escolástica].

La logificación [de la inteligencia] comenzó muy pronto y acabó aherrojando el edificio entero de la metafísica, pero en los orígenes pueden rastrearse actitudes más radicales, originarios y, desde luego, distintas. El término fundamental en la filosofía griega no es el *lógos*. Hay algo previo al *lógos* y fundamento suyo, que es la *aísthesis*. Heidegger lo dice con toda claridad en *Sein und Zeit*, y Zubiri aprende la lección en fecha tan temprana como 1927.

En *Ser y tiempo* hay párrafos en los que Heidegger desautoriza claramente la interpretación escolástica de Aristóteles. Este no es responsable de realismo logicista que se desarrolló a su costa. En él hay algo previo a todo *lógos* y fundamento suyo, que es la *aísthesis*. No hay que confundir *lógos* con *noesis*. El *noeîn* es previo al *légein*.

Lo cual plantea sobre nuevas bases los propios fundamentos de la fenomenología, que es, en última instancia, una teoría del *noeîn*. Heidegger lo tiene muy claro, y reinterpreta en esos términos la idea de "fenomenología" al comienzo de *Sein und Zeit*.

No se trata, pues, de un simple matiz, ni de una mera crítica a la doctrina escolástica, sino de un intento de reformular el programa fenomenológico, de radicalizarlo, fundándolo sobre nuevas bases. La fenomenología no es posible, obviamente, sin *lógos*, pero el *pháinesthai* originario no se da en el *lógos* sino en la *aísthesis*. De ahí que escriba:

“Cuando se determina la verdad en la forma que ha llegado a ser usual, es decir, como algo que conviene “propiamente” al juicio, y además se apela a Aristóteles a favor de esta tesis, no solo esto último es injustificado, sino que, también y sobre todo, el concepto griego de verdad queda malentendido” (*Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2003, 56).

Lo que Heidegger se propone es nada menos que la radicalización de la fenomenología. La *aísthesis* es el lugar fenomenológico primario, el *noeîn* primario, donde se funden indisolublemente *noesis* y *noema*. El problema es que de esa *aísthesis* no se puede decir nada.

Todo lo que se dice lo es ya desde el *lógos*. Y el *lógos* ya no da verdad indefectible, sino que se halla siempre atravesado por el error. De ahí la necesidad de la comprensión y la hermenéutica. Bien entendido, que la hermenéutica heideggeriana no es la mera interpretación sin fundamento alguno.

La hermenéutica es el trabajo del *lógos*, de un *lógos* que nunca puede agotar la cosa ni decirla de modo exacto. Pero en cualquier caso conviene tener bien claro que la comprensión intelectual tiene una base más allá del *lógos*, previa a él, en la *aísthesis*. Eso no solo no lo niega Heidegger, sino que lo afirma expresamente.

El comprender es un palpar, parte de un palpar. Lo que sucede es que no se reduce a él ni consiste formalmente en él. Y eso por la sencilla razón de que todo lo que conceptuemos, pensemos o digamos sobre ese palpar originario es ya *lógos*, y por tanto tiene a la vez carácter descubridor y encubridor. Por eso la fenomenología de Heidegger es intrínsecamente hermenéutica. No puede ser de otro modo.

No es que desconozca algo así como la aprehensión primordial; es que no cabe entender esta más que como un momento del *lógos*. La teoría de la aprehensión primordial no es ella misma aprehensión primordial sino *logos*. Por tanto, no puede ponerse la impresión primordial al nivel del *logos* sino solo como parte del *logos*, como un momento suyo.

No es que haya aprehensión primordial y la digamos desde el *logos*; es que la propia aprehensión primordial, la identificación de la aprehensión primordial como aprehensión primordial es *logos*. Aunque, ciertamente, el *logos* parte de algo primario e irrebalsable que se le impone a la intelección humana, y por tanto a la propia comprensión. Eso es lo que Husserl llamaba la “pasividad” originaria, y lo que en Heidegger y Zubiri tiene carácter de *aísthesis*.

Zubiri acompaña a Heidegger en el descubrimiento de la función de la *aísthesis* en Aristóteles, y a partir de ahí pasa directamente al texto aristotélico. Cree que de esa manera es posible ir más allá de Heidegger, y por tanto también de Husserl, analizando más detenidamente el papel de la *aísthesis*.

Para ello se sumerge en un tratado aristotélico muy concreto, el *De anima*. Allí es donde dice Aristóteles que la *aísthesis* no se equivoca nunca, que la *aísthesis* es siempre verdadera. Para Aristóteles la *aísthesis* tiene una función, la de "actualizar" las cosas. Las cosas tienen la potencia de ser actualizadas en la mente, pero solo por la *aísthesis* esa potencia pasa a acto, *enérgeia*. La *aísthesis*, pues, "actualiza". Esa es su primera función.

La segunda, dice Aristóteles, es que actualiza las cosas en su "forma", no en su materia, ya que esta, la materia, queda en la cosa, y la *aísthesis* no se hace con la cosa sino sólo con la forma. Se trata, pues, de una actualización formal. Y, en tercer lugar, las formas que se actualizan son las que Aristóteles llama "sensibles".

Aristóteles sabe que además de estas hay otras formas, que llama "inteligibles", como son las propias de los conceptos, los juicios y los raciocinios. La tesis aristotélica es que las formas inteligibles surgen por "abstracción" desde las sensibles, y que, por tanto, son ulteriores a estas.

De lo que resulta que el gran problema es determinar el carácter de esta ulterioridad, y por tanto del proceso de abstracción. La interpretación platonizante, que es la que acabó convirtiéndose en canónica a lo largo de la Edad Media, aunque solo fuera por la mayor precocidad en la recepción del platonismo, llevó a pensar que las formas sensibles dan solo las "sombras" de las cosas, lo que en la terminología aristotélica se denominarían "accidentes", en tanto que las formas inteligibles son las únicas que actualizan su "esencia". La auténtica realidad de las cosas es opaca a los sentidos, y solo se revela a la inteligencia. Los sentidos son mera "ocasión" para que la inteligencia "abstraiga" la auténtica, la verdadera realidad de las cosas. Esta realidad ya no es "sensible" sino puramente inteligible, "lógica".

Este es el modo como la interpretación de los textos del *De anima* se desliza, de modo casi insensible, hacia la "vía del *lógos*". Al final, los sentidos son la gran fuente de confusión, y la inteligencia la única que puede acceder a la realidad última y verdadera de las cosas. La realidad real, la permanente, la perdurable, la realidad inmutable, necesaria y eterna es lógica y solo lógica. Los sentidos son el reino de lo mutable, de lo deviniente y por tanto de lo contingente.

Solo la inteligencia puede acceder al reino de lo inmutable, necesario y eterno. Eso explica, por ejemplo, el carácter rigurosamente conceptista y lógico del orden trascendental escolástico, directamente derivado de la interpretación platonizante de Aristóteles. [...]

En sus escritos tardíos (*Das Ding*), Heidegger intenta también recuperar la realidad, distinguiendo lo que Zubiri llama la “vía de la *Phýsis*” frente a la “vía del *lógos*”. Por el camino de la *aísthesis*, tan claramente señalado ya por el Heidegger de *Ser y tiempo*, se recupera lo real de la realidad. Tal es la vía abierta por Zubiri y que a su modo sigue también el segundo Heidegger. [...]

Desde Aristóteles, Zubiri cree que puede corregir en ciertos puntos significativos la interpretación de Heidegger. En Heidegger hay también una revalorización de la *aísthesis* y algo así como una aprehensión primordial. Y como el logos es ambivalente, tiene carácter descubridor, pero también encubridor, dando verdad, pero también no-verdad, resulta que la propia teoría de la aprehensión primordial es logos, es a la vez verdadera y no verdadera, y por tanto hermenéutica.

Este es el punto en que Zubiri cree posible corregir a Heidegger. Fundado en Aristóteles, piensa que la *aísthesis* tiene entidad intelectual propia y que por tanto es un modo de intelección distinto del *lógos*. Ciertamente que de la aprehensión primordial no puede decirse nada más que desde el logos. Pero la aprehensión primordial tiene entidad propia, previa a cualquier decir sobre ella.

Esa entidad propia se la da su carácter formal, que Zubiri recibe de Aristóteles, el ser “actualización”. La verdad de la aprehensión primordial viene dada por la mera actualización de la cosa en la inteligencia. No es la verdad del logos sino otra previa y fundamento suyo.

Aquí no cabe la hermenéutica. La aprehensión primordial es previa a toda hermenéutica. Es hermenéutica la descripción de la aprehensión primordial, y el propio constructo llama aprehensión primordial, pero no el acto mismo de aprehensión primordial, la actualización impresiva de la realidad.

Este es el punto concreto en que Zubiri se aparta de Heidegger. Para esta la propia aprehensión primordial es ya logos, y por tanto tiene carácter hermenéutico. Para Zubiri, por el contrario, la aprehensión primordial es un dato primario del que no cabe dudar como dato, y que en tanto que tal es previo a toda interpretación y a todo logos, aunque todo lo que digamos sobre ella, incluida la propia teoría de la aprehensión primordial, sea ya logos.»

[Gracia, Diego: *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2017, p. 269-273]



«El mundo de la política, según observó Aristóteles hace veinticinco siglos, tiene algo en común con el de litigación judicial: que en sus argumentaciones no reina el *logos*, sino el *ethos* y el *pathos*. No se trata de conocer la verdad, sino de ganar la partida.»

[Álvarez Junco, José: *Mater dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*. Madrid: Taurus, 2001, p. 25]

•

«Sin la aprehensión primordial no habría *logos*, y sin la realidad de la religación no habría sentido de lo sagrado. El sentido lo proporciona el *logos*. Da sentido a las palabras, juzga, valora, etcétera. Me interesa resaltar este último punto: el *logos* valora. Y, entre los valores, no hay duda de que uno fundamental es el religioso. El *logos* valora religiosamente las cosas. Lo hace no desde sí, sino desde el poder de lo real actualizado en aprehensión primordial.

Éste es un punto que Zubiri no ha estudiado, dada su preocupación por llegar cuanto antes a Dios. En Zubiri, el *logos* no juega ningún papel en el tema de Dios. Pasa de la aprehensión primordial a la razón. Pero no existe duda de que el poder de lo real confiere al *logos* una perspectiva muy peculiar sobre todas las cosas presentes en el campo, y también sobre la realidad *simpliciter*, ya que ella también está presente en el campo.

Pues bien, esa perspectiva muy peculiar, que no es ni puede ser aún una perspectiva teísta o divina, es la propia de lo que Heidegger llama lo "sagrado", y que desde Zubiri cabe denominar, con todo rigor, sentido "religioso". En efecto, si reservamos para lo dado en la aprehensión primordial el término "religación" y para el orden de la razón el término "Dios", lo propio del *logos* sería la reactualización "religiosa" de toda la realidad. Una religiosidad que, obviamente, no puede confundirse con Dios.»

[Gracia Guillén, Diego: "El problema del fundamento". En Nicolás, Juan Antonio / Espinoza, Ricardo (eds.): *Zubiri ante Heidegger*. Barcelona: Herder, 2008, p. 76]

•

«Para Zubiri, Dios no tiene propiamente "logos". Él aprehende primordial y plenariamente su creación. "El logos lleva siempre el lastre de lo antiguo. Da lo mismo que lo antiguo se remonte a un segundo antes o a mil años de antigüedad. Lo nuevo es lo real, aquí y ahora, estrictamente presente y primordialmente aprehendido.

Ese lastre es un peso, una carga, ciertamente imprescindible para la intelección de lo nuevo, pero una carga al fin y al cabo". Cf. Florentino Pino, *La intelección violenta*, Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya, 1994, p. 33.»

[Corominas, Jordi / Vicens, Joan Albert: *Xavier Zubiri. La soledad sonora*. Madrid: Taurus Ediciones, 2006, p. 834 n. 18]

•

Resumen:

Desde los tiempos de Parménides la filosofía ha solido resolver el problema de las relaciones entre la inteligencia y la realidad en el punto que constituye

el tema central de este volumen, el "logos", cuya expresión más clásica es el «juicio».

Zubiri se opone frontalmente a esta tradición, que según él conduce a un logicismo formalista que desvirtúa el papel de la inteligencia e impide el acceso a la realidad.

Afirmar que el logos es la estructura fundamental de la intelección supone logicificar la inteligencia, es decir, hacer de ella una facultad puramente formal y conceptiva.

El resultado de esto es el conceptismo y el idealismo, los males seculares de la filosofía. Frente a esto, Zubiri afirma la preeminencia de la intelección sobre el logos.

La inteligencia, como quedó expuesto en el volumen anterior, meramente actualiza las cosas en tanto que "reales". El logos es un modo ulterior de la intelección que permite expresar lo que esas cosas reales son "en realidad". El desarrollo de esta idea central constituye el argumento del presente libro.

[Fuente: <http://www.zubiri.net/librosil.html>]



«Hay una idea sistemática –la separación del concepto de “esencia” de lo “físico”– que guía la selección de los autores y la línea de análisis [en *Sobre la esencia*], algo que sólo justificará el desarrollo posterior del libro. En el caso de Aristóteles, Zubiri quiere retomar el problema en el nudo en el que pugnan entre sí la prioridad de la línea de la *Phycis* y la del *logos*, en un intento manifiesto de deshacer la opción por el *logos* que terminó dominando en Aristóteles.

La primacía de lo físico marca, a su vez, el distanciamiento de Heidegger, iniciado ya con claridad en 1935; la pregunta por el sentido del ser se funda en la colocación de la comprensión dentro de las estructuras de la vida fáctica, lo cual implica la “destrucción” de la metafísica; pero Zubiri piensa que lo físico dado en aprehensión a una inteligencia que está inmersa en la realidad es previo a toda comprensión y, por tanto, hay que desarrollar una nueva “metafísica” ya que la pregunta por el ser es ulterior.

Opino que la crítica de Zubiri a Aristóteles y a Heidegger en *Sobre la esencia* debe tomarse completamente en serio y lo que él quiere desarrollar no es una especie de camino paralelo que deba coexistir con los de Aristóteles y Heidegger.»

[Pintor-Ramos, Antonio: *Nudos en la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2006, p. 198]



«Aritmética es contar. Contar es una operación intuitiva, como son intuitivos sus resultados: los números. El Álgebra da a los números intuitivos una segunda vida, convirtiéndolos en sus definiciones, por tanto,

en algo lógico. Ciertamente que esas definiciones consisten en reducir los números a las nociones de relación –igual, mayor, menor–.

Y estas nociones intuitivas son la intuición básica de la numerosidad, y, por tanto, de la Aritmética. El Álgebra no es independiente de ésta: parte de ella y vuelve a ella al cabo, puesto que las fórmulas tienen que ser llenadas con números no algebraicos, sino aritméticos. Pero entremedias del punto de partida y el de llegada, el Álgebra da a los números eso que llamo segunda vida: su vida lógica.

Mas nada tan vago en las cabezas de las gentes como lo que pretende ser menos vago; a saber: lo que entendemos cuando de algo decimos que es “lógico”. Lógico es un “modo de pensar” en que se atiende exclusivamente a las puras relaciones existentes entre los conceptos como tales conceptos; pero a la vez pretendiendo que lo válido para estos conceptos valga también para las cosas concebidas. [...]

Lo que veo con los ojos no es algo lógico, sino algo intuitivo. No es un concepto. Pero si digo: esto que veo es un caballo, “caballo” es un concepto. ¿Por qué? Porque es el extracto de una definición; por tanto, porque al tener en mi mente “caballo”, tengo en mi mente distintos, esto es, separados unos de otros, los componentes de eso mismo que pienso. Esto no acontece en lo que veo según lo veo.

Allí está todo junto, sin separación. Los componentes no me parecen como componentes cada uno aparte y preciso, es decir, *cortado de* los otros. Además, están en la intuición inseparados muchos otros elementos que no son componentes del concepto caballo –los varios tamaños, los varios colores, los varios gálidos de la figura. De aquí que al ver algo no sé bien, estrictamente, en qué consiste.

El concepto, en cambio, consiste exclusivamente en su definición. Es esa serie de “notas”, de ingredientes, que la definición me exhibe como las piezas de una máquina. *En este sentido* el concepto coincide siempre consigo mismo, y puedo manejarlo con seguridad. Es una moneda que tiene un valor preciso, con el cual puedo, pues, confiadamente contar; no es, como la visión, una joya que vale mucho, pero nunca sé seguramente cuánto vale, y por eso no puedo nunca contar exactamente con su valor.

El concepto es pensamiento acuñado, titulado, inventariado. Esta transmutación de lo visto en lo concebido se obtiene mediante una actuación mental sencilla.

En lo visto, y más en general en lo intuitivo, nuestra atención *fija* uno o varios elementos, es decir, se fija en cada uno de ellos. Luego nuestra mente *abstrae* de todo lo demás que en lo intuitivo hay, y *extrae* los elementos fijados, dejando el resto. El concepto es así extracto de la intuición. [...]

Al extracto mental de una cosa llamaron los griegos *lógos*, eso es, su “dicción”, “lo que de ella se dice”, porque, en efecto, las palabras significan esos extractos mentales. “Mesa” es el *lógos* de innumerables artefactos

humanos muy distintos entre sí, pero que tienen una estructura mínima idéntica, un mismo extracto.

Una vez practicada esta operación, nuestra mente se vuelve de espaldas a lo visto o intuitivo, y ya no se ocupa más de ello, sino que parte de ese extracto, se atiene a él exclusivamente, y aplicando los principios “lógicos”, pone aquel concepto en relación con otros que son menos extractos que él, y observa si se identifican o se contradicen, o está el uno incluido en el otro; forma con dos conceptos que no se contradicen, que son compatibles, una nueva unidad conceptual, y así, sucesivamente, urde una trama de meros conceptos que es precisa y coherente.

A esa trama de “extractos” llamamos una *teoría lógica*, y a eso que hemos *hecho* se llamaba, desde los griegos, “pensar lógico”.

De todo ello, lo que mi interesa más subrayar es que el pensamiento lógico, una vez que pre-lógicamente ha extraído de las intuiciones los conceptos que parecen suficientes para el tema que se trata, se encierra con ellos dentro de sí mismo, y sus enunciados se refieren exclusivamente a esos conceptos, que pasan, por tanto, a ser la “cosas” de que una teoría lógica habla.

Si uso el nombre “caballo” para designar ciertos animales que ganan los premios en las carreras, que han llevado en sus lomos a Alejandro Magno, al Cid y al picador de toros, objetos, pues, de que he tenido intuiciones innumerables y en gran parte divergentes entre sí, su significación (la del nombre) es teóricamente incontrolable, aunque goce de un cierto control *práctico* bastante a ciertos menesteres de la vida distintos del “pensar lógico”.

Su significación es incontrolable porque, usado así, el nombre representa esas innumerables intuiciones, el contenido de ninguna de las cuales –y menos aún de todas– ha inventariado totalmente, entre otras razones, porque es inagotable. Si, en cambio, empleo el nombre “caballo” como nombre de la definición de este animal dada por la Zoología, su significación queda *acotada*, es un *acotamiento* de la primera, que era in-acotada, infinita o in-definida, difusa y confusa.

La palabra con que Aristóteles expresa la idea de concepto es “lo acotado” – ὅρος, *hóros*-. *Hóros* es lo que en el paisaje aparece erguido, lo que se eleva, y por lo mismo se hace notar, se señala. Su correspondiente en latín es *terminus*. *Hóros* y *terminus* eran los montones de piedras y luego los mojones que separaban los campos y delimitaban la propiedad de cada cual.

Como los griegos, con profundo sentido del vivir, hacía de todo lo importante un dios, divinizaron esos jalones divisorios, que también había en las encrucijadas para diferenciar los caminos. El dios de los límites ciertos y de los caminos acertados –camino acertado se dice en griego “método”– era Hermes, dios muy antiguo, anterior a Apolo.

Pero lo curioso es que, divinidad de una religión vetusta, cuyos dioses eran subterráneos, Hermes era a la vez el dios de los sueños y el dios *spsicopompo*, que guía a las almas y las conduce tras la muerte al descanso; por tanto, el dios del “buen camino” o método de la salvación.

Era dios de los saberes y dios de los engaños. Platón, en su hora, demostrará a los sofistas que sólo sabe engañar quien sabe la verdad. Como las piedras erectas que primero lo significaron se parecen a un sexo viril animoso, se esculpió en ellas a Hermes itíalo.

Los romanos, que en materia de propiedad no andaban con bromas, consideraban sagradas las piedras divisorias, y encargaron a un dios exclusivamente de guardar los límites, y y mantener los acotamientos – *Terminus*–. Y como Júpiter era el dios del Estado y tenía que guardar los límites de la nación romana, hicieron de él un *Júpiter Terminalis*. Por lo mismo, cuando se arrojaba a alguien fuera del territorio romano, se le *exterminaba*.

Los latinos tradujeron el *hóros* –“lo acotado” de Aristóteles– por *terminus*, y los escolásticos tuvieron el buen acuerdo de conservarlo. Nosotros debíamos volver a esta expresión cuando nos referimos al concepto lógico, porque “concepto”, sin más, significa no pocas otras cosas.

Término es, por tanto, el pensamiento, en cuanto acotado por nuestra mente; es decir, el pensamiento que se pone cotos a sí mismo, que se precisa. Ahora creo que se entenderán las metáforas que antes he empleado llamando al concepto pensamiento titulado, oficializado, inventariado. Hagamos de *terminus*, garantía de la propiedad con que se cuenta, instrumento seguro de la propiedad con que se habla. El pensar lógico se refiere a términos, y por eso debe normalmente hablar *in terminis*. Leibniz nos lo recomienda incesantemente, y esta recomendación se origina en lo más hondo de su “modo de pensar”.

Definir es, pues, canjear los nombres por conceptos, nos dice Aristóteles: δεῖ δὲ τὸν ὀρίζμενον λόγον ἀντὶ τῶν ὀνομάτων ἀποδοῦναι (*Tópicos*, VI, 11, 149 a 2). En *Física* (I, 1, 184 b) se opone τὸ ὄνομα ἀδιορίστως al λόγος que διορίζει.»

[Ortega y Gasset: *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*. En *Obras completas*, 1962, vol. VIII, p. 99-103]

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

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