

La intención afirmativa en la Noología de Zubiri

Affirmative Intention in Zubiri Noology

JOSÉ ALFONSO VILLA SÁNCHEZ¹

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (Morelia, México)
jose.villa@umich.mx

RESUMEN

Zubiri elabora una noología o teoría de la inteligencia sentiente, según la cual la intelección está conformada por tres momentos que conforman una sola estructura: aprehensión primordial de realidad, logos sentiente y razón sentiente. Dado que la afirmación es el segundo de los dos momentos que estructuran a su vez el logos, el objetivo de este trabajo es desplegar la comprensión de lo que en esta noología se entiende por afirmación o intención afirmativa, confrontándola con las versiones lógicas al uso. Lo que resulta es que la afirmación empírica tiene su condición de posibilidad en el acto noérgico de la intención afirmativa, momento esencial del logos sentiente.

Palabras clave: intención afirmativa, logos, inteligencia sentiente, razón, saber.

ABSTRACT

Zubiri develops a noology or theory of sentient intelligence, according to which intellection is made up of three moments that make up a single structure: primordial apprehension of reality, sentient logos and sentient reason. Given that the affirmation is the second of the two moments that structure the logos, the objective of this work is to unfold the understanding of what in this noology is understood by affirmation or affirmative intention, confronting it with the logical versions in use. What results is that empirical affirmation has its condition of possibility in the noergic act of affirmative intention, the essential moment of sentient logos.

Keywords: affirmative intention, logos, sentient intelligence, reason, knowledge

¹ ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3254-0613>

Recepción del original: 03/03/2025
Aceptación definitiva: 29/10/2025



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Introducción

Epistemología es el nombre que ha recibido la teoría del conocimiento de la época moderna. Con la salvedad de que el conocimiento por antonomasia en esta época es lo que Aristóteles llamó *episteme* —o ciencia— en la *Ética* a Nicómaco: el que trata sobre lo universal y lo absoluto en la naturaleza². La epistemología es sobre todo, entonces, teoría del conocimiento en relación a las ciencias de la φύσις, especialmente la física; pero a la física matemática de la época moderna, que busca ser rigurosa pero también exacta. No faltaron los intentos modernos por llevar los principios epistemológicos a otras regiones del conocimiento, diferentes al de la naturaleza, como el de la historia o la sociedad. Y tampoco faltaron las críticas a estos intentos de tratar a los entes históricos o sociales como si fueran entes físicos. Entonces se desarrollaron teorías del conocimiento que fueran más abiertas que la epistemología. Si en la *Crítica de la Razón Pura* de Kant se encuentra la cima de la epistemología, ya en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel —por no hablar de Fichte y de Schelling— se encuentra uno de esos esfuerzos que pretenden ser más comprensivos con la especulación de lo que puede ser la mera crítica.

En la estela de búsquedas alternativas a la epistemología se inscribe la noología de Zubiri. No la teoría de la ἐπιστήμη sino la del νοῦς es la que puede dar cuenta de la naturaleza del saber de manera fundamental: porque, según la tesis de la noología, inteligir es más radical que conocer. No es el momento de ponderar esta aseveración, pues ahora se trata sólo de comprender mejor cómo se concibe la afirmación en el marco de una noología que entiende la intelección como estructuralmente sentiente.

La teoría sobre la afirmación de Zubiri está contenida en el segundo volumen de su trilogía dedicada a la inteligencia sentiente, *Inteligencia y Logos*³; en el Capítulo V, titulado “Intelección distanciada de lo que la cosa es en realidad”⁴, conformado por una breve introducción y tres párrafos: § 1. Qué es afirmar⁵, § 2. Formas de la afirmación⁶, y § 3. Los modos de la afirmación⁷. Este capítulo V es el segundo de los dos que conforman la segunda de las tres secciones de la obra, sección que lleva por título “Estructura formal del logos sentiente: I. Estructura dinámica”⁸. La tercera sección que cierra el volumen

² Aristóteles, *Ética nicomáquea*. *Ética eudemia*, ed. Emilio Lledó, trad. Julio Pallí Bonet, Biblioteca Clásica Gredos 89 (Madrid, España: Gredos, 1985), 1139b18-36.

³ Zubiri, Xavier, *Inteligencia y logos* (Madrid: Alianza, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1982).

⁴ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 109-207.

⁵ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 111-50.

⁶ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 151-71.

⁷ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 172-207.

⁸ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 79-207.

se titula “Estructura formal del logos sentiente. II. Estructura medial”⁹. La sección con la que abre *Inteligencia y Logos* lleva por título “La intelección de las cosas en el campo de realidad”¹⁰.

Las tesis sobre la esencia de la afirmación están ubicadas, pues, en el corazón de la teoría que sostiene que el logos es estructuralmente sentiente, dado que es, junto con la razón, un momento derivado de la aprehensión primordial de realidad¹¹, el primero de los tres que constituyen la inteligencia sentiente¹². Ahora bien, si el logos es constitucionalmente sentiente, lo será tanto en su fase de distanciamiento¹³ como en la de intención afirmativa¹⁴. Otro trabajo se ha ocupado ya de la afirmación en su momento de distanciamiento intelectual¹⁵; de modo que ahora toca el turno a ese momento con el que, de paso, se hace un guiño crítico a Husserl, mostrando que si hay intencionalidad en el saber, esa intencionalidad es fundada y no momento radical en el conocimiento de la realidad.

Las investigaciones de Zubiri sobre filosofía primera, sea en el ámbito de la metafísica¹⁶ o sea en el ámbito de la noología¹⁷, se inscriben en la estela de la fenomenología de Husserl¹⁸, por un lado, y en la de la ontología fundamental de Heidegger¹⁹, por otro; con sus respectivas paradas en Kant²⁰ y Aristóteles²¹. De manera que al elaborar su teoría sobre la afirmación desde la tesis de que inteligencia y realidad son estricta y rigurosamente congéneres²² –al menos parcialmente–, y que la inteligencia humana es estructuralmente sentiente –o que el sentir humano es estructuralmente inteligente²³–, el objetivo indirecto es mostrar que ni Husserl es suficientemente radical con su fenomenología de la

⁹ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 209-392.

¹⁰ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 19-78.

¹¹ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 16.

¹² Zubiri, Xavier, *Inteligencia y razón* (Madrid: Alianza, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1983), 12.

¹³ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 81-107.

¹⁴ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 109-207.

¹⁵ Villa Sánchez, José Alfonso, “Logos como distanciación intelectual en Xavier Zubiri”, *Análisis: revista colombiana de humanidades* 52, núm. 96 (2020): 183-202, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7387680>.

¹⁶ Zubiri, Xavier, *Sobre la esencia* (Madrid: Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 1998).

¹⁷ Zubiri, Xavier, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad* (Madrid: Alianza, Fundación Xavier Zubiri, 1980); Zubiri, *Inteligencia y logos*; Zubiri, *Inteligencia y razón*.

¹⁸ Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*, ed. Antonio Ziriñ Quijano, trad. José Gao (México: UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, Fondo de Cultura Económica, 2013).

¹⁹ Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera (Madrid: Trotta, 2003).

²⁰ Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Rivas (Madrid: Alfaguara, Santillana, 1997).

²¹ Aristóteles, *Metafísica*, trad. Tomás Calvo Martínez (Madrid: Gredos, 2003).

²² Zubiri, *Inteligencia sentiente*, 10.

²³ Zubiri, *Inteligencia sentiente*, 12-13.

conciencia intencional en *Ideas I*²⁴, ni Heidegger con su propuesta del círculo hermenéutico –comprensión e interpretación– en *Ser y Tiempo*²⁵, ni Kant en la *Crítica de la Razón Pura*²⁶ con la idea de que la afirmación no hace más que unir dos conceptos –tal como ya lo sostenía Aristóteles en *Sobre la Interpretación*²⁷–.

Dado que esas páginas de *Inteligencia y Logos* dedicadas a la esencia de la afirmación²⁸ están lejos de las virtudes de la claridad y la distinción que Descartes pide para las ideas filosóficas, el objetivo de esta investigación es adentrarse mediante la interpretación en lo que Zubiri llama “intención afirmativa”, acompañando la tarea con una crítica que muestre los alcances y los límites de este modo de entender la afirmación. Hay que tener presente, sin embargo, que la interpretación ayuda a comprender mejor, como postula Heidegger²⁹, sólo bajo el requisito de mantenerse fiel al problema que se investiga y no tanto a la letra de los textos que se citan. Si la interpretación desarrolla simplemente las posibilidades de la letra, podrá ser sin lugar a dudas una excelente exégesis, pero no el desarrollo de las posibilidades ontológicas del asunto sobre el que se indaga. Y si bien un objetivo es hacerle justicia al esfuerzo de Zubiri en el sentido de tener claridad sobre su teoría de la afirmación, ese objetivo está supeditado al de la aclaración de la esencia misma de la afirmación.

La interpretación se detiene primero en una serie de tesis básicas sobre la teoría de la inteligencia sentiente y de la realidad, para pasar luego a ocuparse de lo que propiamente se entiende por intención afirmativa, o simplemente afirmación, cerrando con una recapitulación, en la que se apuntan las formas y modos que deben completar la aclaración sobre el acto noérgico de afirmar.

1. Tesis noológicas básicas

¿Cuáles son las ideas que hay que tener presentes para comprender de manera adecuada la teoría de la afirmación, tanto en su fase de reversión intelectual como en la de intención afirmativa? Se trata de la comprensión, en esta segunda fase, no de la afirmación misma, sino de la intención afirmativa en que consiste el logos como momento derivado de la aprehensión primordial de realidad, el primero de los tres momentos que estructuran la inteligencia sentiente.

²⁴ Husserl, *Ideas relativas*, 154-55.

²⁵ Heidegger, *Ser y tiempo*, 166-77.

²⁶ Kant, *Crítica de la razón pura*, A68-69.

²⁷ Aristóteles, *Tratados de lógica (Organon) II. Sobre la interpretación. Analíticos primeros. Analíticos segundos*, trad. Miguel Candel Sanmartín (Madrid: Gredos, 1982), 17a25-40.

²⁸ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 111-50.

²⁹ Heidegger, *Ser y tiempo*, 172.

En primer lugar, está la tesis de que el modo de saber radical en el hombre está conformado por la unidad estructural de la inteligencia sentiente; no por la razón (Kant), ni la conciencia (Hegel; Husserl), ni la comprensión (Heidegger). Que estos son modos derivados de aquel. ¿Por qué inteligencia y sensibilidad, a diferencia de lo que sucede en la tradición, conforman una estructura, de tal manera que la inteligencia es sentiente y no sensible, y la sensibilidad humana es ya intelección? Porque el hombre realiza un solo acto: el acto de saber sobre la realidad. Efectivamente, la sensibilidad humana no realiza por su cuenta, de manera unilateral, el acto de sentir o de percibir, acto que en algún momento se debe sumar al de la intelección para entonces poder saber de la realidad. Ni tampoco sucede que la inteligencia humana realice el acto completo de entender, y que esa intelección en algún punto se haga una con la sensibilidad. Esa partición, consagrada por Kant en la *Crítica de la Razón Pura*, de que “existen dos troncos del conocimiento humano, los cuales proceden acaso de una raíz común, pero desconocida para nosotros: la *sensibilidad* y el *entendimiento*”³⁰, se muestra muy poco intuitiva y no se atiene a la realidad de las cosas mismas, como ya le señalaron Fichte, Schelling y Hegel. Lo que sucede cotidianamente, por el contrario, es que el hombre sabe de la realidad, ya sea que sienta o que piense; porque si siente está pensando, y si piensa está sintiendo. Es, por tanto, un contrasentido que el hombre sienta por un flanco y piense por otro.

Aunque desde antiguo se impuso la teoría de la segmentación y el desgajamiento entre sentir e entender, a Aristóteles no le pasó del todo por alto lo inexacto de esa manera de entender y de explicar el problema del saber humano. ¿Cuál es la alternativa que vislumbró a la comprensión dicotómica? Esta es su narración en la última página de los *Analíticos Segundos*:

Cuando se detienen en el alma [humana] algunas de las cosas indiferenciadas, se da por primera vez lo universal en el alma (pues, aun cuando se siente lo singular, la sensación lo es de lo universal, v.g.: de *hombre*, pero no del *hombre Calias*); entre estos universales se produce, a su vez, una nueva detención en el alma hasta que se detengan los indivisibles y los universales, v.g.: se detiene *tal animal* hasta que se detenga *animal*, y de igual modo ocurre con esto último. Está claro, entonces, que nosotros, necesariamente, hemos de conocer por comprobación, pues así es como la sensación produce en nosotros lo universal³¹.

Por qué la referencia a este texto no aparece como recurso de apoyo al hablar de la unidad esencial de la inteligencia sentiente, por un lado, y de la actualidad intelectual, por otro, es cuando menos llamativo, dada la coincidencia de las ideas: “En el sentir humano, sentir es ya un modo de entender,

³⁰ Kant, *Crítica de la razón pura*, 60-61.

³¹ Aristóteles, *Tratados de lógica*, 100a15-100b5.

e inteligir es ya un modo de sentir la realidad”³². Efectivamente, la primera semejanza es que en el saber la iniciativa es de las cosas, de la realidad, no del alma o de la inteligencia humana, como ha llegado a ser canónico en la epistemología moderna, incluso hasta Husserl y el primer Heidegger. La segunda es que en esa iniciativa de las cosas de pasar por el alma o por la inteligencia, algunas se detienen en ella, se le actualizan y se le hacen presentes con una fuerza mayor que otras, que siguen su camino. La tercera es que cuando el alma o la inteligencia sabe de lo particular –cuando siente– sabe, al mismo tiempo y en el mismo movimiento, de lo universal. Se dice que el hombre sabe de las cosas tanto cuando siente como cuando piensa. Y la última similitud es la descripción –distinta en cada caso– de lo que sucede con eso que se detiene o se actualiza en el alma o en la intelección. En un caso, a la primera detención de las cosas en el alma como universales sentientes le suceden otras, hasta que esos universales se hacen indivisibles. En el otro caso, gracias a ese primer detenerse y hacerse presente de las cosas reales en la inteligencia sentiente, esta se moverá en el amplio campo de esa realidad y marchará hacia el fondo de la misma para saber lo que las cosas son en realidad³³.

Hay, desde luego, una diferencia cuantitativa y cualitativa importante: veinte líneas contienen la intuición en los *Analíticos Segundos*, frente a tres obras que veintitrés siglos después la desarrollan *in extenso*: *Inteligencia Sentiente*. **Inteligencia y realidad*³⁴, *Inteligencia y Logos*³⁵, e *Inteligencia y Razón*³⁶.

La unidad constitucional de la inteligencia sentiente es, pues, la primera de las ideas antecedentes necesarias para arribar de manera correcta a la comprensión de la afirmación. La segunda se sigue de esta, porque es la que se refiere al acto más propio de la inteligencia sentiente. La razón según Kant, concibe; la conciencia en Husserl, es intencional; el *Dasein* en Heidegger, comprende. En todos estos casos, la iniciativa en el saber es del ente que sabe, se lo llame hombre, sujeto o *Dasein*. ¿Cuál es el acto más propio de la inteligencia sentiente en tanto saber sobre la realidad? Ya ha sido mencionado a propósito de las ideas citadas al final de los *Analíticos Segundos*. Las cosas se hacen presentes en la inteligencia sentiente, se actualizan en la inteligencia como siendo reales, como siendo de suyo lo que son, como siendo otras que el acto que las intelige. La actualidad intelectual, el mero hacerse presentes de las cosas en la inteligencia, es anterior y condición de posibilidad de la concepción racional, de la intencionalidad de la conciencia, de la comprensión del mundo, etc. En la narrativa de los *Analíticos*: muchas cosas pasan por el alma; muchas de esas se detienen,

³² Zubiri, *Inteligencia y logos*, 13.

³³ Zubiri, *Inteligencia y razón*, 13.

³⁴ Zubiri, *Inteligencia sentiente*.

³⁵ Zubiri, *Inteligencia y logos*.

³⁶ Zubiri, *Inteligencia y razón*.

unas por más tiempo y otras por menos; y las que se detienen lo hacen con una fuerza de imposición diferenciada. Esa es la actualidad intelectual: el hacerse presente de las cosas como reales en la inteligencia sentiente. No es ocioso repetir que, incluso en el saber, el primer movimiento es de las cosas reales; y no del sujeto, a pesar de que el epistemologismo moderno siga dominando la comprensión del sentido común al respecto.

La tercera idea es que la inteligencia sentiente está constituida por tres momentos estructurales: la aprehensión primordial de realidad, el logos sentiente y la razón sentiente. La inteligencia sentiente es una cosa real distinta a las cosas reales que son conocidas o inteligidas. Pero, si se trata de dos cosas reales diferentes, ¿cuál es el camino para comprender de manera correcta el momento en que lo real se hace presente en la intelección o, como dice el texto de los *Analíticos Segundos*, el momento en que unas cosas se detienen en el alma? El conocimiento ha sido entendido como un proceso en el que la inteligencia debe adecuarse a la realidad, según la idea precrítica; o en el que la realidad, devenida objeto, debe adaptarse a las formas de la razón, como piensa Kant. Si bien no se niega que haya un momento de proceso en la actualidad intelectual, se sostiene que dicho proceso está fundado en la estructura metafísica de la intelección; y que esa estructura tiene un momento de aprehensión, luego uno de logos y otro de razón, y que la estructura completa es sentiente. En relación con la aprehensión, en *Inteligencia sentiente*. **Inteligencia y realidad* se vuelve a unas tesis básicas del empirismo, aunque se lo corrige en un aspecto preciso con fines realistas. Efectivamente, la aprehensión intelectual de lo real, por la que da inicio la presencia de las cosas reales en la inteligencia, empieza por ser una impresión sensible: las cosas reales empiezan presionando la inteligencia sentiente por su costado sentiente al detenerse en el alma. Y esta presión sentiente tiene tres momentos: afección, alteridad y fuerza de imposición³⁷. ¿Por qué el segundo aspecto es el que lleva consigo una corrección al empirismo? Por la razón siguiente:

La impresión no es mera afección, no es mero *páthos* del sentiente, sino que esta afección tiene esencial y constitutivamente el carácter de hacernos presente aquello que impresiona. Es el *momento de alteridad*. Impresión es la presentación de algo otro en afección. Es alteridad en afección³⁸.

Las cosas se instalan en la inteligencia sentiente porque al presionarla son aprehendidas no sólo como afecciones propias del que las siente –como algo meramente subjetivo–, sino también como afecciones en las que lo que afecta es algo distinto de la afección misma, al mismo tiempo que distinto del afectado.

³⁷ Zubiri, *Inteligencia sentiente*, 32-33.

³⁸ Zubiri, *Inteligencia sentiente*, 32.

Lo que afecta en la impresión es, pues, algo real, algo que es de suyo eso que es y no sólo algo que es en tanto afectante. En la afección en tanto que impresión se siente no sólo lo otro, sino lo otro en tanto otro, lo otro en tanto real. Cuando el hombre siente, sabe que no sólo está sintiendo, sino que está conociendo la realidad, motivo por el cual una impresión sensible en el hombre es aprehensión primordial de realidad, es intelección sentiente de cosas reales.

La cuarta idea es la siguiente. A la inteligencia no le basta con saber, vía la aprehensión sentiente, que algo es real; ella precisa saber qué es en realidad eso que es real, eso que se le ha hecho presente como siendo algo de suyo. Para saber lo que algo es en realidad, la aprehensión primordial de realidad es insuficiente; por eso dicha aprehensión se desdobra en dos momentos: primero en el de logos, y luego en el de razón. Si bien el logos y la razón conforman con la aprehensión una sólo estructura, ambos son sólo derivaciones de esta. Cuando una cosa se actualiza en la intelección lo hace siempre respecto de otras con las que conforma un campo de realidad. Ese campo no lo pone la intelección, sino que es de suyo de las cosas mismas: una cosa real es real respecto de otras cosas que también son reales, entre las que está, con las que conforma un determinado microcosmos, cuyos bordes son siempre móviles e indeterminados porque en la medida que se mueva lo que sea tenido como punto de fuga se mueve también la configuración de dicho microcosmos. De hecho, ha sido un ejercicio de abstracción decir que primero se aprehende una cosa real y que sólo después se sabe que pertenece a un campo de realidad, porque lo que sucede es exactamente lo contrario: lo que se ha actualizado desde el principio intelectivamente es un campo real, un microcosmos real. Hay que atajar inmediatamente la asociación de campo con lugar, con la extensión geométrica, porque si bien el lugar puede ser en muchas ocasiones una nota de la realidad no lo es necesariamente. En todo caso, el concepto de campo nombra el hecho de que la realidad de una cosa lo es siempre respecto de la realidad de otras cosas, que lo es a su vez de otras, conformando un solo macrocosmos. La consecuencia de la presencia del campo de realidad desde el primer momento de la intelección es que a ésta dicho campo la mantiene radicalmente inquieta. La inteligencia sentiente no puede aquietarse, porque el campo de realidad la lleva constantemente de un lado para el otro; y no puede aquietarse porque pertenece a la esencia de su propia constitución ser inquieta, móvil, dinámica. Cuando la intelección hace el esfuerzo por detenerse en algo, sabe que ese esfuerzo cederá más pronto que tarde al empuje del campo por llevarla hacia otro punto del microcosmos de la realidad en la que se encuentra instalada.

No debe pasarse por alto que, según *Inteligencia y Logos*, este es un momento intelectual derivado de la aprehensión primordial de realidad: hay logos porque antes ha habido aprehensión primordial de realidad; y dada esta

derivación, la consecuencia es que el logos es sentiente. Cuando el hombre siente, está inteliendo ya la realidad: sabe que unas cosas son respecto de otras, sabe que unas cosas están entre otras, sabe del microcosmos de la realidad en la que está instalado, aunque ese saber sea al principio meramente compacto y deba ser sometido, cuando es el caso, al análisis. Efectivamente, no todo lo que la inteligencia sentiente sabe en tanto sentiente lo hace pasar por exámenes lógicos

En quinto lugar está la idea de que el logos sentiente está constituido por dos momentos: un momento de distanciación de la realidad, y un momento de afirmación de esa realidad, de intención afirmativa³⁹. ¿En qué consiste la intelección distanciada de la realidad que empieza siendo el logos? El logos está moviéndose en el campo de realidad, está inteliendo lo que las cosas son en realidad, más allá de que sean meramente reales. Para dar con lo que las cosas son en realidad, en el logos la intelección se distancia y –sin precipitarse– deja en libertad momentáneamente ese “en realidad” de las cosas. Por ejemplo: veo a lo lejos un bulto, que está claro que es real; pero no sé si es en realidad un arbusto, la boca de una pequeña cueva, un animal mediano, o alguna otra cosa. O escucho algo y no sé si fue mi imaginación, el timbre de un teléfono, la parte de una canción, etc. Sé que aquello es real, que es otro que mi intelección; sé también que es algo respecto de otras cosas, sé que es algo en realidad. Pero la intelección deja provisionalmente en suspenso el momento del “en realidad”, pues por ahora lo que ya es real puede ser esto o aquello. A esta intelección del “en realidad” momentáneamente en suspenso debe llamarse simple aprehensión: el bulto que se ve a lo lejos, el ruido ambiguo que se escucha –ambos ya reales– se convierten en principio de inteligibilidad⁴⁰ de lo que, en cada caso, la cosa será en realidad.

Los ejemplos de lo que sucede empíricamente son únicamente el apoyo para mostrar lo que sucede estructuralmente en toda intelección. La simple aprehensión nombra ese momento constitucional de la intelección en la que el logos, al empezar a moverse para saber lo que las cosas son en realidad, se retrae momentáneamente⁴¹, no hacia fuera de la realidad, sino en la realidad en la que ya está instalado. Ahora bien, la simple aprehensión tiene tres modos estructurales de retrotraerse sobre lo que las cosas son en realidad: percepto, ficto y concepto. En la simple aprehensión como percepto la cosa queda aprehendida en su realidad como “esto”, como algo simplemente neutro, pues no se sabe si el bulto es un árbol, un montículo, un animal, etc. Se

³⁹ Solari, Enzo, *La raíz de lo sagrado. Contribuciones de Zubiri a la filosofía de la religión* (Chile: RIL editores, 2012), 206-13, <https://library.biblioboard.com/content/92acc720-2cb4-4cd7-9a1b-14b1a922b342>

⁴⁰ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 90.

⁴¹ Cortez, Hernán Alfredo, “La estructura de la simple aprehensión en Xavier Zubiri”, *Filosofía, educación y cultura*, núm. 9 (2007): 58ss.

trata de la realidad en percepto: “es la forma primaria y la posibilidad misma de toda otra simple aprehensión”⁴².

La simple aprehensión como ficto tiene su condición en el percepto. ¿Qué caracteriza a la retracción intelectual de los logos como ficto?

Todo “esto” es un sistema unitario de notas reales. Según este sistema unitario, la cosa no es un mero complejo de notas reales cualesquiera, sino de estas notas sistematizadas en una cierta “manera”; de suerte que si lo estuvieran de otra ya no sería la misma cosa sino justamente otra. Es decir, la cosa real en su “esto”, tiene además de sus notas el “cómo” de su sistematización. Reducido a percepto el “esto”, conserva el “cómo perceptual”. Pues bien, puedo retraerme liberándome en el “esto” mismo de su propio “cómo”. La simple aprehensión queda entonces en franquía para crear el “cómo”. Claro está, no me limito a crear el cómo dejando intactas las notas, sino que las notas oriundas de perceptos pueden entonces ser libremente creadas para hacer de ellas un nuevo “cómo”. El término de este movimiento intelectual creador del cómo es un “cómo” fingido: es un *ficto*, un *fictum*. El ficto es formalmente ficto de un “cómo”. La simple aprehensión de la cosa como un “cómo” ficto es la ficción⁴³.

En el ficto, el logos que está moviéndose entre las cosas reales crea lo que las cosas serán en realidad. En la ficción “no se finge ‘la’ realidad, se finge tan sólo que ‘la’ realidad sea así”⁴⁴. En el relato de ficción –sea mito, novela, cine, etc.– no se narran “puros cuentos”, según suele decirse; por el contrario, lo que ya es real es liberado como siendo en realidad ficticiamente. En *Pedro Páramo*, por ejemplo, Juan Rulfo libera la realidad de una época en un logos ficticio, creando lo que las cosas son en realidad. ¿Alguien podría negar la realidad de Comala; o la realidad de Macondo en *Cien años de soledad*? Desde luego que no; pero su realidad es ficticia. Es la realidad de un momento de la historia liberada en un entramado sistemático de fictos, tan magistralmente organizados que se vuelven uno con la visión del mundo de dicha época.

El tercer modo de la retracción intelectual de los logos respecto de lo que lo real es en realidad es el concepto, cuyo antecedente es también el percepto. Pero ya no en su dimensión de cómo sería la cosa real en realidad, sino en la de qué es en realidad tal o cual cosa. “El concepto es ‘la’ realidad física como si fuera este ‘qué’: concebimos qué *sería* realmente la cosa, lo que esta *sería* en realidad”⁴⁵. No hay concepto sobre algo que sea definitivo, por más que haya perdurado en el tiempo; por eso se dice precavidamente que se trata de

⁴² Zubiri, *Inteligencia y logos*, 97.

⁴³ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 98-99.

⁴⁴ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 99.

⁴⁵ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 101.

lo que las cosas serían en realidad. Y no es menos cierto que algunos de los conceptos más firmes han tenido en algún momento su pasado de fictos.

Pero la simple aprehensión, el logos que queda provisionalmente suspendido –en el modo de percepto, ficto o concepto–, hace esta suspensión en virtud de que pretende ser una intelección firme sobre la realidad y sobre lo que esa realidad sea en realidad: el logos quiere afirmar lo que la cosa real es en realidad, no sólo lo que podría ser en términos de percepto, ficto o concepto. Y es precisamente ahora cuando sale al paso la sexta idea: la de la intención afirmativa como momento que lleva a su término la retracción intelectual que ha empezado siendo el logos.

El logos en tanto movimiento intelectual afirmativo tiene, en resumen, dos fases:

Primeramente, es la fase del *movimiento de impelencia* de la cosa real a un campo, al campo de la realidad, en el cual lo que dicha cosa es en realidad queda distante, por una retracción desrealizadora: es el movimiento en cuya intelección inteligimos por simple aprehensión lo que la cosa real “sería” en realidad (percepto, ficto, concepto)⁴⁶.

El logos quiere saber lo que una cosa real es en realidad, por un lado; por el otro, dado que una cosa real es real respecto de otras con las que conforma un microcosmos de realidad, el logos se ve llevado entre las cosas, se ve llevado de unas cosas a otras. En este movimiento el logos sufre una especie de retención, de suspensión, en tres modos de la simple aprehensión, antes de ser liberado en dirección de su segunda fase: en la afirmación de lo que lo real es en realidad. ¿En qué consiste más precisamente esta segunda fase?

La cosa real que nos ha impelido desde sí misma a “la” realidad campal, nos retiene tensos en ella: es la fase del movimiento de reversión a la cosa real, el *intentum* para inteligir desde el campo lo que esta cosa “es” en realidad desde el orbe de lo que “sería”. Esta intelección es pues por lo pronto un *krínein*, un juzgar. La aprehensión dual nos ha llevado a inteligir lo que la cosa real es en realidad en un movimiento de retracción a lo que esta cosa “sería” en realidad, y en un movimiento reversivo que nos lleva así distanciadamente, y con discernimiento, a inteligir lo que la cosa efectivamente “es” en realidad: el juicio⁴⁷.

En su segunda fase, el logos en cuanto afirmación juzga; la afirmación es un juicio. El objetivo que se impone ahora es aclarar que el logos en tanto momento intelectual sentiente es una afirmación, un juicio. Sea desde el percepto, el ficto o el concepto, la intelección en cuanto logos intenta afirmarse

⁴⁶ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 109.

⁴⁷ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 109-10.

en la realidad en la que ya está instalada. El hecho de que la inteligencia esté por principio constitucional emplazada en la realidad es sólo el momento principal de la intelección pues, en efecto, a ese primordio le espera un largo camino por recorrer. Una con la realidad en un largo trecho, la intelección intenta que ese emplazamiento sea firme; intenta que en el logos quede afirmada la realidad firmemente. “El *intentum* desde el campo cobra el carácter de intención afirmativa de lo que la cosa es o no es en realidad”⁴⁸.

Moviéndose en el campo de realidad para saber lo que las cosas son en realidad, el logos debe retraerse sobre lo real –en algún modo de la simple aprehensión– antes de afirmar que las cosas son en realidad de tal o cual modo. “La simple aprehensión es una intelección reactiva de lo que la cosa ‘sería’. Ahora se trata en cambio de una intelección formalmente reversiva desde lo que lo real sería a lo que ‘es’ en realidad. Pero siempre en la realidad”⁴⁹. El tránsito en el logos de lo que una cosa sería a lo que en realidad es nombra la intención afirmativa.

2. Intención afirmativa

¿Qué es, entonces, la intención afirmativa? ¿cómo debe entenderse? ¿qué es afirmar en una filosofía que, en lo relativo al saber, le deja la iniciativa a la realidad antes que a la inteligencia?

Afirmación significa aquí intelección “firme” a diferencia de la intelección “retraída” que constituye la simple aprehensión. La distancia distiende, afloja, por así decirlo, la intelección de lo que es lo real. La afirmación es afirmarnos intelectivamente en lo que es lo real en esa distancia, en esa distensión. Se afirma siempre y sólo lo inteligido distanciadamente en reversión⁵⁰.

Para dejar que lo que algo es en realidad se instale como tal en la intelección, esta se impone una especie de momento de disuasión, de relajación; momento que deviene firmeza intelectual al detenerse en el alma alguna forma de la afirmación y alguno de sus modos. Las concepciones al uso de la afirmación minimizan su aspecto intelectual⁵¹, porque pasan por alto su intención afirmativa, su intención de mantener firme el emplazamiento de la inteligencia en la realidad.

⁴⁸ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 110.

⁴⁹ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 110.

⁵⁰ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 111.

⁵¹ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 112.

No es lo mismo aseveración que afirmación. La aseveración es un acto mental mío, en cambio la afirmación es la intención intelectual independientemente de que sea o no aseverada por mí. Más aún, la intención afirmativa es la posibilidad de la aseveración; sólo porque hay afirmación, sólo porque hay una intención afirmativa, puede haber una aseveración. Efectivamente, una misma afirmación puede ser término de distintos modos de aseveración. Pues bien, aquí nos referimos tan sólo a la afirmación en cuanto intención afirmativa⁵².

Afirmar es radicalmente intención intelectual de mantenerse firme en lo que las cosas son en realidad. No es radicalmente aseveración (Descartes); pero tampoco es predicación (Aristóteles) –decir “A es B”⁵³–, porque no toda afirmación es predicativa. En todo caso, aseveración y predicación son modos de la intención afirmativa. La pregunta es entonces en qué consiste esa función del logos sentiente que es la intención afirmativa: ¿en qué consiste esencialmente afirmar, antes de que la afirmación sea desplegada en sus diversas formas –posicional, proposicional, predicativa⁵⁴– y modos –ignorancia, indicio, duda, opinión, posibilidad, certeza⁵⁵?

Afirmar [...] es inteligir en movimiento de reversión; esto es, la intelección misma es ahora formalmente dinámica. Para entenderlo hemos de esclarecer ahora dos puntos: en qué consiste el movimiento de afirmación en cuanto movimiento, y en qué consiste la intelección misma en este movimiento. Son las dos cuestiones esenciales: la afirmación en cuanto *movimiento* intelectual, y el movimiento intelectual en cuanto *afirmación*. La afirmación sólo es necesaria y posible en una intelección campal, esto es en intelección *sentiente* [...]. El logos en cuanto afirmación es constitutiva y esencialmente sentiente⁵⁶.

Dado que el logos –según la discutible tesis de Zubiri– es un momento derivado de la aprehensión primordial de realidad, el primero de los tres momentos de la estructura de la inteligencia sentiente; y que esa aprehensión de realidad por ser aprehensión remite a su dimensión sentiente, y por ser de realidad lo hace a su dimensión intelectual; dada, pues, esta derivación, se sigue que el logos es también sentiente, tal como ocurre con la razón, el tercer momento de la estructura. Pero el logos sentiente, aún en su derivación, es bastante complejo: lo conforman esos dos momentos de retracción –simple aprehensión– y de reversión –intención afirmativa–.

¿En qué términos se puede describir el carácter dinámico del juicio en tanto reversión afirmativa? ¿por qué es necesario destacar el carácter dinámico

⁵² Zubiri, *Inteligencia y logos*, 112.

⁵³ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 112.

⁵⁴ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 151-71.

⁵⁵ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 172-207.

⁵⁶ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 114.

que es constitutivo de la afirmación? La tradición, de Aristóteles a Husserl –con sus hitos significativos en Kant y Hegel⁵⁷–, ha pasado por alto que la afirmación es un movimiento de la inteligencia, del *voûs*, más que un mero modo del juicio lógico de cualidad⁵⁸. La intencionalidad, por otra parte, está lejos de ser el momento radical del conocimiento que le ha otorgado Husserl en *Ideas I*⁵⁹, ya que lo conocido empieza por detenerse en el alma –según la expresión de Aristóteles–, por hacerse presente en la intelección –según la conceptualización de Zubiri–. ¿De dónde brota la intencionalidad, como momento ya derivado de la intelección? En cuanto movimiento, la afirmación es un *intentum* de la intelección-logos por mantenerse firme en lo que las cosas son en realidad, tal como se han actualizado en la intelección.

El *intentum* no es en sí mismo noético sino noérgico: es la tensión dinámica de revertir a lo real, formalmente dentro ya de la realidad, dentro de esta cosa real. Con ello el *intentum* se ha convertido de movimiento en distancia dentro de la realidad, en movimiento “hacia” la cosa: es *intención*. Esta intención es pues un momento interno del *intentum*. No hay intención sino como momento del *intentum*⁶⁰.

La conciencia intencional en tanto intencional brota del manantial que es el acto de la afirmación entendida como *intentum*. El binomio noesis-noema⁶¹, que desdobra al *voûs* entendido como conciencia, ha pasado por alto que *voûs* es sobre todo un acto, un acto intelectual, es decir, algo noérgico. ¿En qué consiste este acto? Básicamente, en que lo real empieza por hacerse presente en la inteligencia sentiente, gracias a que la realidad humana está, por principio, instalada en la realidad sin más, de la que es una mera emanación. Instalado en la realidad, recibe el hombre en su inteligencia sentiente la presencia de lo real, en lo que el logos como afirmación intenta mantenerse firme. De modo que la intencionalidad tiene su condición de posibilidad en la actualidad intelectual y en su *intentum* noérgico.

¿Qué tipo de movimiento es el *intentum* del logos afirmativo? Es “un ‘movimiento hacia’ lo que la cosa real es en realidad”⁶². No se trata sólo de una metáfora; se trata de un recorrido que el logos lleva a cabo de suyo desde la realidad actualizada reactivamente –percepto, ficto, concepto; por lo tanto, de lo que sería– hasta la firmeza de lo que esa realidad es en realidad. La afirmación es, pues, un movimiento intelectual real porque tiene que colmar la

⁵⁷ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 114-17.

⁵⁸ Kant, *Crítica de la razón pura*, B 95.

⁵⁹ Husserl, *Ideas relativas*, 154ss.

⁶⁰ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 114.

⁶¹ Husserl, *Ideas relativas*, 291-317.

⁶² Zubiri, *Inteligencia y logos*, 114.

distancia entre la suspensión libre y provisional que nombran percepto, ficto y concepto sobre lo que sería la realidad y la firmeza de que en realidad se trata de tal o cual cosa⁶³. “Afirmar es ‘ir’ de una cosa a otra ‘entre’ las demás. El ‘entre’ de la actualización diferencial de lo real es un ‘entre’ distancial. Afirmar es llegar a inteligir lo que una cosa es en realidad, pero desde otras”⁶⁴. No se trata de dos actos intelectivos –simple aprehensión e *intentum*–, que se suceden uno al otro; se trata de un solo acto complejo de intelección: el logos como afirmación en cuanto movimiento.

Ahora bien: “¿En qué consiste [...] esta intención afirmativa no en cuanto es movimiento sino en cuanto es afirmación?”⁶⁵. Más allá de tales o cuales afirmaciones concretas, la intención afirmativa es un movimiento del logos intelectivo: del carácter meramente real de algo hacia su carácter campal, hacia lo que es en realidad. Pero es sobre todo afirmación: firmeza intelectiva del logos en relación a lo que algo es en realidad. Tres aspectos hay que destacar del movimiento intelectivo de la intención afirmativa, ya no en tanto movimiento, sino en tanto mera afirmación.

En primer lugar, su carácter fundado en la aprehensión primordial de realidad y las consecuencias de este carácter. Contraviniendo la tradición escolástica –al menos la que remonta a Tomás de Aquino–, se reforma la concepción del acto de la simple aprehensión⁶⁶, se lo nivela con el de reversión afirmativa; y se hunde el origen de ambos, como momentos del logos, en la aprehensión primordial de realidad.

La afirmación en efecto, no surge más que cuando se distiende en distancia, en el campo de lo real, lo ya aprehendido como real. La afirmación envuelve formalmente, pero también *constitutivamente*, la impresión misma de realidad. Es logos sentiente por estar básica y formalmente constituido por impresión de realidad. Por tanto, la afirmación no sólo no añade nada a la aprehensión primordial de realidad, sino que es un modo deficitario (por ser “fundado”) de estar intelectivamente en lo que se ha inteligido ya como real⁶⁷.

La afirmación es el reverso del percepto, del ficto y del concepto; es la manera como la intelección-logos se libera con firmeza del carácter dubitativo que todavía lleva en su seno cualquier modo de la simple aprehensión, dado su carácter retractivo, suspensivo, sobre lo que las cosas son en realidad. El

⁶³ Bañón, Juan, *Metafísica y noología en Zubiri*, Bibliotheca Salmanticensis 215 (Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 1999), 192.

⁶⁴ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 115.

⁶⁵ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 118.

⁶⁶ Pintor-Ramos, Antonio, *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, Bibliotheca Salmanticensis 158 (Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia: Caja Salamanca y Soria, 1994), 151-53.

⁶⁷ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 119.

saber no sólo no empieza con la simple aprehensión, sino que la afirmación tampoco tiene su origen en ella. Y el motivo de fondo es que el saber no consiste ni en la adecuación de la inteligencia a la realidad, como piensa Tomás de Aquino en *De la verdad*⁶⁸; ni en la adecuación de la realidad a la estructura formal de la razón, como demuestra Kant⁶⁹. ¡La revolución copernicana de la crítica epistemologista ha dejado ileso el concepto de adecuación! Ese es, de hecho, el punto de apoyo que permite invertir los polos. Como experimento, se ha tomado el catalejos para usarlo al revés; y la fuerza del uso –y el abuso del recurso– ha terminado por invadir incluso el sentido común, al grado que pensar de otro modo es tenido por ingenuidad, a pesar de lo distorsionadas que se ven las cosas por las lentes invertidas.

¿Por qué la tesis de la actualidad intelectual de lo real es la que corrige los excesos de la adecuación, sea del lado gnoseológico (Tomás de Aquino) o epistemológico (Kant)? Porque le da cabida a la desproporción que hay entre la realidad y la inteligencia sentiente, por un lado; pero, por otro, al mismo tiempo le da cabida también a la cooriginariedad relativa entre inteligencia y realidad en la actualidad intelectual. Y sobre todo porque ha podido dejar fuera de este problema particular el presupuesto de la sustancia divina, garante próximo o remoto de la adecuación, según confesión del propio Descartes en la tercera de las *Meditaciones Metafísicas*⁷⁰.

En la propia actualidad intelectual de lo real se le hace presente a la intelección que el carácter real de las cosas es mayor que el carácter de su actualización intelectual. Que la inteligencia no puede entender de una vez y para siempre lo que las cosas son en realidad, ni lo que en realidad son en profundidad, por más que ya desde el primer momento se le ha hecho presente el carácter real de las mismas. Esta desproporción entre la actualidad intelectual y la realidad no sólo es evidente porque las cosas reales que hay son muchas y no hay inteligencia sentiente capaz de conocerlas todas, sino porque aunque hubiera una sola cosa, en tanto algo otro que la intelección, ese su carácter de alteridad, de realidad, respecto de la intelección sería siempre mayor al acto de estar haciéndose presente intelectivamente. Con la metáfora de Aristóteles: unas cosas se detienen en el alma; otras no. Las que se detienen, unas lo hacen con más fuerza que otras; unas lo hacen más veces que otras, hasta que se detiene lo indivisible. Pero lo divisible, es decir, la realidad misma, sigue su camino más allá de la presente actualidad intelectual.

⁶⁸ Tomás de Aquino, *Opúsculos y cuestiones selectas I*, ed. Antonio Osuna Fernández-Largo (Madrid: BAC, 2001), 207.

⁶⁹ Kant, *Crítica de la razón pura*, B XIII.

⁷⁰ Descartes, René, *Discurso del método. Meditaciones metafísicas* (Madrid: Ténos, 2002), 175ss.

Para dar cuenta de las consecuencias de que el origen de la afirmación es la aprehensión primordial de realidad, primer momento de la actualidad intelectual, hay que atajar un equívoco al que se puede dar cabida con el recurso a la imagen de un alma en la que se detienen unas cosas que van de pasada. El equívoco es la constitución, tanto de la inteligencia sentiente como de las cosas reales, en un momento previo al de la actualidad intelectual. En tal caso, estaría colándose subrepticamente la idea de adecuación. Pero no se trata de eso. Se trata de que al estarse haciendo presente la realidad en la inteligencia sentiente, en ese mismo movimiento se está constituyendo tanto la inteligencia como la realidad en la inteligencia. No hay un ojo que ya es un ojo, y que luego lo que hace es ver lo que tiene frente a sí.

En la intelección sentiente es actual, es decir, está presente, la realidad de lo inteligido. Pero no es sólo esto, sino que al estar presente lo inteligido, por ejemplo al estar presente esta piedra, no sólo *veo la piedra* sino que siento que *estoy viendo* la piedra. No solamente “está vista” la piedra, sino que “estoy viendo” la piedra. Es la unidad del estar presente la piedra y del estar presente mi visión. Es un mismo “estar”, es una misma actualidad. La actualidad de la intelección es la misma actualidad de lo inteligido. No hay dos actualidades, una la de la piedra y otra la de mi visión intelectual, sino una misma actualidad. La actualidad en inteligencia sentiente es, pues, “a una” actualidad de lo inteligido y de la intelección⁷¹.

Lo real actualizándose en unidad con el acto intelectual mismo es formalidad de realidad⁷²; mientras que lo real actualizándose como siendo de suyo eso que es en el mundo, es realidad como sustantividad⁷³. La realidad como formalidad intelectual es la *ratio cognoscendi* de la realidad como sustantividad; mientras que la realidad como sustantividad es la *ratio essendi* de la realidad como formalidad intelectual. La actualidad de lo real es el fundamento de la filosofía primera: como actualidad intelectual, da origen a la filosofía primera como noología; como actualidad sustantiva, da origen a la filosofía primera como metafísica. Y el ser entendido como la actualidad de la sustantividad en el mundo⁷⁴, incardina a la ontología como derivada de la metafísica.

La realidad es siempre más que lo que se hace presente en la inteligencia sentiente; y la realidad que se hace presente en la intelección es siempre más que la que el logos puede afirmar. Y en el interior mismo del logos: la realidad que podría ser es más que la realidad en la que el logos puede mantenerse con firmeza. Por eso la intelección es un movimiento *ad infinitum*.

⁷¹ Zubiri, *Inteligencia sentiente*, 155.

⁷² Zubiri, *Inteligencia sentiente*, 54-60.

⁷³ Zubiri, *Sobre la esencia*, 151-64.

⁷⁴ Zubiri, *Sobre la esencia*, 404-12.

Ya que pertenece a la esencia de la intención afirmativa estar fundada en la aprehensión primordial de realidad, no es un defecto de la afirmación ser “un modo deficitario” de intelección. Esta deuda, en todo caso, indica cuáles son los límites y los alcances del logos-afirmación.

El segundo carácter de la intención afirmativa es su “función de afirmar en cuanto tal”⁷⁵. Se trata de un carácter al mismo tiempo modesto que grave. La modestia se la impone el hecho de que se trata de un momento intelectual derivado y no fundante; pero su importancia viene de que la intelección, en su prurito de mantenerse firme en lo que las cosas son en realidad, afirma por necesidad constitutiva: la inteligencia sentiente es esencialmente intención afirmativa.

La inteligencia está *ya formalmente* en la realidad; por tanto no tiene que lanzarse a la realidad, sino que está ya moviéndose intelectivamente en ella. La afirmación no consiste en instalarnos en la realidad afirmando que algo es real, sino que consiste en estar ya firmes en la realidad e inteligir si esta realidad es “así” en realidad. Es estar en la realidad discernidamente en intelección sentiente⁷⁶.

Hay que reparar constantemente en la diferencia entre la intención afirmativa de la intelección –la afirmación misma– y las afirmaciones concretas. Tal o cual afirmación puede ser o no ser; pero no así el carácter afirmativo de la intelección-logos. Por otro lado, hay que insistir en que la intelección está ya instalada en la realidad y que, por tanto, esa realidad no es algo que le sea ajeno, algo que estaría siempre en riesgo de ser alcanzado o no. Instalada ya en la realidad, la inteligencia es llevada de unas cosas a otras: siendo reales, unas cosas le quedan más cerca y otras le que van quedando intelectivamente más lejos. El intercambio entre lo que le queda lejos y lo que le queda cerca es constante, por la naturaleza inquieta de la propia inteligencia. Este dinamismo constante de la intelección lleva consigo la necesidad de saber si lo real es de tal o cual manera en realidad. Aunque sea en movimiento, la intelección-logos precisa firmeza en lo que las cosas son en realidad; pese a que la firmeza sea relativamente provisional: “si necesito afirmar es porque lo real en que estoy es inteligido reversivamente en distancia”⁷⁷.

En lo que tiene de intención, la afirmación es un tanteo. “Es que el movimiento afirmativo, el dinamismo afirmativo, tiene un preciso carácter: es un movimiento en la realidad pero un movimiento en tanteo; un tanteo en la realidad y en lo que la cosa es en realidad”⁷⁸. En el carácter de tanteo de la

⁷⁵ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 120.

⁷⁶ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 120-21.

⁷⁷ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 121.

⁷⁸ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 122.

intención afirmativa está el origen de que las afirmaciones concretas sean más o menos provisionales.

La función de afirmar es, pues, el constante tanteo de la intelección-logos sobre si las cosas son así en realidad o no; el constante sondeo de la dirección que ha de tomar la intención del logos, una vez que sea liberado de la retracción que lo tiene momentáneamente suspendido. Este constante examen de la intención afirmativa nombra ya el tercer carácter de la afirmación: el discernimiento.

El tanteo discerniente es una intelección que está determinada en mi inteligencia por la actualidad distanciada de lo real. La distancia determina la distensión, y la distensión determina el discernimiento: es pura y simplemente la retentividad de lo real. El discernimiento no es el modo de estar inteligiendo, ni el modo de ir a estar intelectivamente en la realidad, sino que por el contrario es una manera de moverse en la realidad, en que intelectivamente *se está ya*. El discernimiento, el *krinein* es algo fundado en la aprehensión primordial, esto es, en la intelección radical de lo real en cuanto real⁷⁹.

La afirmación concreta termina siendo un juicio que libera la tensión del conato afirmativo en dirección de alguna de las alternativas ofrecidas en el discernimiento. Haciendo un guiño a Spinoza⁸⁰: el *conatus* de la intelección-logos por mantenerse firme en la realidad no desaparece, sino que solamente es canalizado vía tal o cual afirmación concreta, desde cuyo interior sigue operando y manteniendo la inquietud de la intelección

3. Recapitulación

La intención afirmativa tiene tres características: es fundada; su función consiste en mantenerse firme en la realidad tanteando; y este tanteo es discernimiento. Como el discernimiento recubre las dos primeras características, suele pensarse que afirmar es un mero juicio lógico. Pero afirmar, según la tesis de Zubiri, es un momento de ese acto noérgico complejo en que consiste la inteligencia sentiente, que no hace más que actualizar las cosas como siendo reales, como siendo de suyo lo que son. La afirmación de la lógica –lo mismo que toda afirmación empírica– tiene su punto de origen en la intención afirmativa del logos sentiente que, a su vez, deriva de la aprehensión primordial de la realidad.

⁷⁹ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 123.

⁸⁰ Spinoza, Baruj, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. Pedro Lomba (Madrid: Editorial Trotta, 2020), 195.

Además de reformulada, la simple aprehensión es desplazada de su lugar de honor en relación al juicio afirmativo, mostrando que si hay afirmaciones es porque hay en la intelección-logos un conato afirmativo, cuyo origen es el prurito de saber lo que las cosas son en realidad.

En definitiva:

Juzgar no es [...] atribuir un concepto a otro, sino que es realizar un concepto, un ficto o un percepto en la cosa real ya aprehendida como real en aprehensión primordial. Afirmación es la fase del movimiento intelectual opuesta a retracción. En la retracción se va dentro de lo real dado hacia lo irreal aprehendido en simple aprehensión, hacia lo que la cosa real “sería” en realidad. En la afirmación se va de lo que la cosa “sería” a lo que la cosa “es”⁸¹.

La afirmación, entendida según estos caracteres en el marco de la inteligencia sentiente, tiene tres formas, “según la función que en la afirmación desempeña la cosa de la que se juzga”⁸²: posicional, proposicional y predicativa. Y estas formas tienen una serie de modos diferentes, que “concernen a la intención afirmativa misma en cuanto afirmativa”⁸³. ¿Cuáles son esos modos de la afirmación del logos sentiente? Ignorancia, barrunto, duda, opinión, posibilidad y certeza⁸⁴. Como desarrollar las formas y los modos de la intención afirmativa rebasa los límites de esta aclaración sobre la intención afirmativa, quedan por hora simplemente indicados ambos aspectos.

La teoría del juicio de Kant –lo mismo que su división–⁸⁵, al igual que la teoría del juicio de la Escolástica –que se la suele remontar hasta Aristóteles–, está elaborada sobre el trasfondo que entiende el saber como adecuación de dos cosas diferentes y separadas por principio: de un lado, la razón que concibe; de otro lado, la realidad que es concebida. Con la agravante de que el acoplamiento cabal entre ambas cosas queda siempre bajo sospecha. Pero otra teoría sobre el conocimiento es posible –igual que otra manera de entender el juicio y la afirmación– desde la intelección entendida como actualidad de lo real, como el detenerse de las cosas en el alma.

Una atención crítica de mayor alcance requiere la tesis de que el logos es un momento derivado de la aprehensión primordial de realidad. Porque, aunque esta aprehensión, el logos y la razón sean momentos estructurales de la inteligencia sentiente –o más bien por ello–, el primer momento debe estar ya preñado de logos. Zubiri se suma a la lista de quienes incluyen el logos entre las dis-

⁸¹ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 149.

⁸² Zubiri, *Inteligencia y logos*, 172.

⁸³ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 172.

⁸⁴ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 172-207.

⁸⁵ Kant, *Crítica de la razón pura*, B 95.

posiciones a la verdad, pasando por alto que el hombre es el único animal que tiene logos⁸⁶ y tiene, a su vez, unas disposiciones a la verdad⁸⁷. ¿Cómo puede ser el logos un mero derivado de un momento anterior que carece de logos?

A este reparo hay que sumar otro que tampoco es menor. Lo que caracteriza a la filosofía moderna, de Descartes y hasta Zubiri, es que absolutiza una de las disposiciones a la verdad y pretende someter las demás al servicio de la que destaca. Así, Zubiri piensa que la noología es más radical que la comprensión de Heidegger; éste piensa que la comprensión es más radical que la conciencia intencional de Husserl; éste, a su vez, cree que la conciencia intencional es más radical que la razón de Kant; quien, a su vez, pretende que va más lejos que la experiencia de Hume; que, por su parte, cree corregirle radicalmente la página al *cogito* de Descartes; quien, por su cuenta, hace *tabula rasa* del pasado para supuestamente empezar desde el principio.

Sólo la vuelta a la intuición de la pluralidad de las disposiciones del alma a la verdad en orden a la sabiduría, guarda en su seno la posibilidad de la superación dialéctica de esa modernidad unilineal, que hoy cubre todos los rincones de la realidad.

Referencias

- Aristóteles. *Ética nicomáquea*. *Ética eudemia*, ed. Emilio Lledó, traducido por Julio Pallí Bonet. , Biblioteca Clásica Gredos 89, Madrid, España: Gredos1985.
- Aristóteles. *Metafísica*. Traducido por Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 2003.
- Aristóteles. *Política*. Traducido por Julián Marías. 2ª ed. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997.
- Aristóteles. *Tratados de lógica (Organon) II. Sobre la interpretación. Analíticos primeros. Analíticos segundos*. Traducido por Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos, 1982.
- Bañón, Juan. *Metafísica y noología en Zubiri*. Bibliotheca Salmanticensis 215. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 1999.
- Cortez, Hernán Alfredo. "La estructura de la simple aprehensión en Xavier Zubiri". *Filosofía, educación y cultura*, núm. 9 (2007).
- Descartes, René. *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*. Madrid: Técnos, 2002.
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Traducido por Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta, 2003.

⁸⁶ Aristóteles, *Política*, trad. Julián Marías, 2ª ed. (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997), 1253a3-15.

⁸⁷ Aristóteles, *Ética nicomáquea*. *Ética eudemia*, 1139b15-17.

- Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura.* Traducido por José Gaos, editado por Antonio Ziri3n Quijano. M3xico: UNAM-Instituto de Investigaciones Filos3ficas, Fondo de Cultura Econ3mica, 2013.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la raz3n pura.* Traducido por Pedro Rivas. Madrid: Alfaguara, Santillana, 1997.
- Pintor-Ramos, Antonio. *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri.* Bibliotheca Salmanticensis 158. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, Caja Salamanca y Soria, 1994.
- Solari, Enzo. *La raíz de lo sagrado. Contribuciones de Zubiri a la filosofía de la religi3n.* Chile: RIL editores, 2012. <https://library.biblioboard.com/content/92acc720-2cb4-4cd7-9a1b-14b1a922b342>
- Spinoza, Baruj. *Ética demostrada seg3n el orden geom3trico.* Traducido por Pedro Lomba. Madrid: Trotta, 2020.
- Tomás de Aquino. *Opúsculos y cuestiones selectas I,* editado por Antonio Osuna Fernández-Largo. Madrid: BAC, 2001.
- Villa Sánchez, José Alfonso. "Logos como distanciaci3n intelectual en Xavier Zubiri". *Análisis: revista colombiana de humanidades* 52, núm. 96 (2020): 183-202. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7387680>.
- Zubiri, Xavier. *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad.* Madrid: Alianza, Fundaci3n Xavier Zubiri, 1980.
- Zubiri, Xavier. *Inteligencia y logos.* Madrid: Alianza, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1982.
- Zubiri, Xavier. *Inteligencia y raz3n.* Madrid: Alianza, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1983.
- Zubiri, Xavier. *Sobre la esencia.* Madrid: Alianza Editorial, Fundaci3n Xavier Zubiri, 1998.