

INVESTIGACIÓN

Logos y evidencia en la noología realista de Zubiri

Logos and Evidence in Zubiri's Realistic Noology

José Alfonso Villa Sánchez*

UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO, MORELIA, MÉXICO

jose.villa@umich.mx

ORCID: 0000-0002-3254-0613



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

doi: 10.48102/rd.f.v56i157.247

Revista de Filosofía · año 56 · núm. 157 · julio-diciembre 2024 · ISSN: 0185-3481 (impreso) 2954-4602 (en línea) · pp. 290-334

Resumen

A diferencia de lo que piensa la tradición, una afirmación evidente sólo es posible en lo que la noología de Zubiri llama *campo de realidad*, entendido como medio de intelección de lo que son las cosas en realidad. Para aclarar esto, se exponen primero las tesis básicas de la teoría de la inteligencia sentiente, estructurada según sus momentos de aprehensión primordial de realidad, logos sentiente y razón sentiente. En seguida, se exponen las estructuras del logos —dual, dinámica y medial—, dado que la afirmación evidente es momento del dinamismo de dicho logos, y en cuanto evidente, lo es de su estructura medial. Finalmente, se da cuenta de la evidencia como una *visión exigencial* de lo que son las cosas en el medio que es el campo de realidad.

PALABRAS CLAVE: inteligencia sentiente, actualidad intelectual, formalidad de realidad, campo de realidad, afirmación.

Abstract

Contrary to what tradition thinks, an evident statement is only possible in what Zubiri's noology calls the field of reality, understood as a means of intellection of what things really are. To clarify this statement, the basic theses of the theory of sentient intelligence are first presented, structured according to its moments of primordial apprehension of reality, sentient logos and sentient reason. Next, the structures of the logos are exposed – dual, dynamic and medial –, given that the evident statement as an affirmation is the moment of the dynamism of said logos and as evident it is of its medial structure. Finally, evidence is realized as a “demanding vision” of what things are in the medium that is the field of reality.

KEYWORDS: sentient intelligence, intellectual actuality, formality of reality, field of reality, affirmation.

Recepción 5-1-2024 / Aceptación 1 6-2-2024

* Doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana Ciudad de México. Profesor investigador en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (Morelia, México). Miembro del Sistema Nacional de Investigadores.

I. Introducción

La noología¹ de Zubiri —contenida en su trilogía sobre la inteligencia sentiente: *Inteligencia sentiente*. Volumen I: *Inteligencia y realidad*,² *Inteligencia y logos*,³ *Inteligencia y razón*⁴— necesita aún estudios que ayuden a una comprensión más acabada del sistema noológico realista como tal, y de algunos aspectos particulares, como el caso de lo que se entiende por evidencia, en tanto *intelección exigencial* del logos sobre lo que las cosas son en realidad: porque es diferente saber que las cosas son reales a saber lo que las cosas son “en realidad”. El segundo modo de saber se sigue del primero; el momento de la evidencia es propio del segundo, dado que saber que las cosas son reales es más que evidente. ¿Qué se entiende desde la noología —no desde la epistemología (Kant),⁵ ni desde la gnoseología (Tomás de Aquino)⁶— por saber lo que las cosas son en realidad de manera evidente? ¿Acaso no es conocerlas de forma inmediata, es decir, sin apoyo de ningún medio, como la representación —sea imagen o concepto—? ¿O será acaso que lo que se sabe como evidente se conoce precisamente gracias a un medio que hace posible lo evidente? Si es así, ¿en qué consiste ese *medium*?

¹ Ver. Diego Gracia, “Noología: ¿en qué está la novedad?”, en *El realismo de Xavier Zubiri en el horizonte del siglo XXI*, ed. Alfonso Villa (Ciudad de México: Ítaca, 2019), 21-39.

² Xavier Zubiri, *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y Realidad* (Madrid: Alianza/Fundación Xavier Zubiri, 1980).

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

⁴ Xavier Zubiri, *Inteligencia y razón* (Madrid: Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1983).

⁵ Ver. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Rivas (Madrid: Alfaguara, 1997), 122; 198 ss; 213; 587. Para Kant, un conocimiento evidente es un conocimiento inmediato.

⁶ Ver. Santo Tomás de Aquino, “De la unidad del entendimiento” y “De la verdad”, en: *Opúsculos y cuestiones selectas. I: Filosofía (I)*, Antonio Osuna Fernández-Largo (Madrid: BAC, 2001), 113-183 y 185-282, respectivamente. Jesús García López, *Metafísica tomista. Ontología, gnoseología y teología natural* (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2001), 100-104 y 279-290.

La evidencia es el momento de un acto intelectual complejo que determina la liberación del logos retraído —suspendido momentáneamente— en dirección de alguna de las simples aprehensiones —perceptos, fictos, conceptos— ofrecidas a la afirmación. ¿Por qué el logos se libera, afirmando en una dirección determinada y no en otras? Porque se le impone de manera indudable esa dirección frente a las demás. Esta imposición es precisamente lo que constituye el momento de la evidencia de la afirmación.

Hay que interpretar estas dos afirmaciones para entender mejor la co-pertenencia de logos y evidencia: “La evidencia es [...] visión exigencial de realización de simples aprehensiones en una cosa ya aprehendida primordialmente como real. En su estructura medial, el logos es evidencial”.⁷

Mostrar la necesidad estructural que hay entre simple aprehensión —sea como ficto, percepto o concepto—, evidencia y afirmación requiere recoger, aunque sea de manera abreviada, las tesis básicas del realismo noológico; exponer luego la triple estructura del logos sentiente; y, finalmente, mostrar en qué consiste la evidencia, entendida como visión exigencial de lo que la cosa real es en el campo de la realidad según su estructura medial.

2. Noología realista

¿Cuáles son las tesis básicas en cuyo marco se inscribe la co-pertenencia de logos y evidencia? La primera sostiene que el saber empieza siendo primordialmente intelección —no comprensión (Heidegger), ni conciencia (Husserl, Hegel), ni razón (Kant), ni *cogito* (Descartes) —; la segunda, contra lo que ha dicho desde sus inicios griegos la tradición filosófica, que la intelección es estructuralmente sentiente. La tercera dice que la

⁷ Zubiri, *Inteligencia y Logos*, 221.

inteligencia sentiente está conformada por tres momentos: aprehensión primordial de realidad, logos sentiente y razón sentiente. La cuarta señala que el acto radical del saber es la actualidad de lo real en la inteligencia sentiente: lo real se hace presente en la intelección como siendo de suyo eso que se hace presente; siendo real y no meramente objetivo, conceptual o intencional.⁸ Por motivos estructurales, una tesis aparece siempre entremezclada con las otras tres.

De la cadena de afirmaciones anteriores se sigue que la actualidad intelectual de lo real, su mero hacerse presente en la intelección, es anterior a la conceptualización, a la intencionalidad de la conciencia, a la comprensión, etcétera. Para que haya concepción, intencionalidad y comprensión, lo real debe ser presente ya a la inteligencia sentiente.

Estas tesis noológicas y realistas requieren, desde luego, algunas, explicaciones, ampliaciones, críticas e, incluso, correcciones.

La intelección consiste en el hecho de que a la inteligencia sentiente se le hace presente algo otro que ella misma, es decir, algo real —no meramente conceptual o intencional—. La noción de realidad nombra a aquello que se le hace presente a la intelección, siendo otro. En este sentido, es tan real el árbol frente a mí como mi temor a la muerte, un personaje literario como el Quijote o la conceptualización de lo que es la propia inteligencia. A este hacerse presente de lo real intelectual se le llama actualidad intelectual: lo real se actualiza en la intelección siendo de suyo eso que es; no como un concepto, ni como un objeto, ni una mera representación. Lo real se actualiza intelectivamente como formalidad de realidad. En este momento sólo se sabe que eso que se hace presente es real —es otro que la intelección—, aunque no se sepa aún lo que es en realidad.

⁸ Ver. Antonio Pintor-Ramos, *Nudos en la filosofía de Zubiri* (Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 2006), 121-127.

La tesis es que la actualidad intelectual de lo real tiene su origen en un acto de aprehensión sentiente, un acto de “aprehensión primordial de realidad”. ¿Qué significa esta expresión? ¿Dónde está su novedad respecto a lo que la tradición sostiene sobre la aprehensión? El enunciado tiene dos momentos, girando sobre el eje de lo noológico primordial. Se trata, en primera instancia, de un acto de aprehensión sentiente, no sensible: el sentiente siente lo otro en tanto que otro, y no sólo sus propias impresiones, —como sostienen la gnoseología, la epistemología (sea racionalista, empirista o idealista) e incluso la fenomenología de la conciencia intencional. En segundo lugar, se trata de un acto que aprehende lo otro en tanto real, un acto en el que la inteligencia sentiente se hace del conocimiento de la realidad. La intelección sentiente como actualidad es, pues, aprehensión primordial de realidad.

¿Por qué recurrir de inicio a la vieja noción de aprehensión para verter una novedosa conceptualización como la de la inteligencia sentiente? Las teorías gnoseológicas y epistemológicas de la tradición se ven afectadas por el deslizamiento subrepticio del presupuesto de que conocer es tanto como ver, según ilustra muy bien la noción de evidencia (*ex videre*: ver desde). Pero la inteligencia no sabe de la realidad sólo cuando ve; también cuando toca, escucha, huele, saborea, etcétera; el saber propio de cada uno de los sentidos está recubierto siempre por la acción de todos los demás. ¿Cómo se puede disociar, entonces, la identificación entre ver y saber? Porque, entre otros inconvenientes, la identificación le da un papel excesivo a la imagen y a la representación en el conocimiento de las cosas, y recubre los demás sentidos con comprensiones visuales. Se recurre precisamente a la noción de aprehensión, se reconceptualiza respecto a la simple aprehensión escolástica y la aprehensión sensible del empirismo y del racionalismo modernos. ¿Qué notas se le adjudican ahora a la aprehensión que, conservando lo que era, es sin embargo algo diferente?

Casi todos, por no decir todos, los vocablos referentes a la intelección están tomados del verbo “ver”: expresan la intelección como “visión”. Esto es una ingente simplificación: la intelección es intelección en todos los modos de presentación sentiente de lo real, y no sólo en el modo visual. Por esto [...] expreso la intelección no como visión sino como aprehensión.⁹

Debe cuestionarse qué tan atinado ha sido el recurso a la desusada noción de aprehensión para corregir la costumbre que asocia conocer con ver; la cual, ciertamente, olvida la pluralidad de los sentidos —y del saber mismo—, al reconducirla a expresiones visuales y ocultar esa pluralidad en la obviedad del lenguaje ordinario (“Mira cómo se oye”, “Veamos a qué sabe”, “Mira a qué huele”, “Ve cómo se siente”). Porque un error no se corrige con otro error. Sustituir visión por aprehensión tiene la ventaja de que este acto puede nombrar lo que sucede con todos los sentidos. Pero también muestra sus inconvenientes, como que en el saber la iniciativa parece recuperarla el acto de la intelección, en detrimento de lo real que se hace presente desde sí mismo y por su propio empuje en la inteligencia sentiente, tesis central del realismo noológico.

En todo caso, no se trata de la simple sustitución del término visión por el de aprehensión, aun con sus pretensiones más abarcales. Porque este concepto viene a ser utilizado para crear la noción que nombra el acto en el origen de la actualidad intelectual: la aprehensión primordial de realidad. Este acto es aprehensión por su carácter sentiente; es real por su carácter intelectual y es primordial porque en él tiene su principio (ἀρχή) el saber, en tanto actualidad intelectual de lo real, es decir, hacerse presente lo real en la inteligencia como mera formalidad de realidad, que se despliega luego en el logos sentiente y en la razón sentiente.

⁹ Zubiri, *Inteligencia y Logos*, 218-219.

Para saber si la noción que sustituye a la de visión es adecuada y logra su cometido, hay que preguntarse en qué consiste más precisamente esa aprehensión sentiente, que es en principio aprehensión primordial de realidad, y no mera aprehensión de las cualidades sensibles de las cosas, que la razón tendría que conceptualizar en un segundo paso. Porque, entre otras cosas, en este acto está el origen de que la inteligencia —tanto aquí en sus inicios, como en el logos y la razón— sea estructuralmente sentiente, y la sensibilidad humana sea ya intelección, habitada, por tanto, de logos y razón. ¿En qué se transforma el acto de la aprehensión y cómo queda asociado con la intelección?

Intelección no es un acto de una facultad ni de una conciencia, si no que es en sí misma un acto de aprehensión. La aprehensión no es una teoría sino un hecho: el hecho de que me estoy dando cuenta de algo que me está presente. La aprehensión es, por lo que hace al momento del “estar presente”, un acto de captación de lo presente, una captación en la que me estoy dando cuenta de lo que está captado. Es un acto en que se ha aprehendido lo que me está presente precisa y formalmente porque me está presente. La aprehensión es el acto presentante y consciente [...]. Entender algo es aprehender intelectivamente este algo.¹⁰

La noología¹¹ trata la intelección como un acto —no como vivencia, ni como fenómeno—, algo que los seres humanos hacen cada vez por ser tales; no como la facultad de un ente ya constituido en *res cogitans*, sujeto o individuo. ¿En qué consiste la índole básica de ese acto? En que “en la intelección me ‘está’ presente algo de lo que yo ‘estoy’ dándome cuenta.

¹⁰ Zubiri, *Inteligencia Sentiente*, 23.

¹¹ Ver. Jesús Conill, “El sentido de la noología”, en *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, ed. Juan Antonio Nicolás y Óscar Barroso (Granada: Comares, 2004), 117-128.

La unidad indivisa de estos dos momentos consiste, pues, en el ‘estar’. El ‘estar’ es un carácter ‘físico’ y no solamente intencional de la intelección”.¹² El acto intelectual humano —que, en cuanto hecho, sucede cada vez— empieza en virtud de que algo le está presente; pero ese acto tiene su plenitud en que el hombre se da cuenta de lo que está haciéndosele presente intelectivamente. “El ‘estar’ en que consiste físicamente el acto intelectual es un ‘estar’ en que yo estoy ‘con’ la cosa y ‘en’ la cosa [...], y en que la cosa está ‘quedando’ en la intelección. La unidad de este acto de ‘estar’ en tanto que acto es lo que constituye la *aprehensión*”.¹³

Dadas las diferencias entre el campo semántico de “estar” y el de “aprehender” —amén de su diferente uso filosófico en la tradición—, resulta desorientador (además de forzado) llamar *aprehensión* a la unificación del “estar” presente de algo en la intelección y el “estar” dándose cuenta de ello. Aunque los dos modos del “estar” queden subsumidos bajo la noción de actualidad intelectual, sigue en pie lo problemático de que dicha actualidad sea llamada *aprehensión*. ¿Se puede echar mano de algún arreglo que haga transitar la semántica del “estar” hacia la del “aprehender”, dado el carácter principal e inundatorio tanto de la noción de *aprehensión* como de la de actualidad en la noología? La noción mediadora se encuentra en la siguiente intuición de los *Analíticos segundos*, que desafortunadamente ha permanecido *in nuce* desde entonces, bajo la pesada losa de la comprensión dicotómica del conocimiento. Así dice Aristóteles:

[a] Entonces, ni los modos de ser [ἔξεις] son innatos como tales, ya definidos, ni proceden de otros modos de ser más conocidos, sino de la sensación, al igual que en una batalla, si se produce una desbandada, al detenerse uno

¹² Zubiri, *Inteligencia Sentiente*, 22.

¹³ Zubiri, *Inteligencia Sentiente*, 22-23.

se detiene otro, y después otro, hasta volver al orden del principio. Y el alma resulta ser de tal manera que es capaz de experimentar eso [...]. [b] En efecto, cuando se detiene en el alma alguna de las cosas indiferenciadas, se da por primera vez lo universal en el alma (pues, aún cuando se siente lo singular, la sensación lo es de lo universal, v. gr.: 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. gr.: 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 universal.¹⁴

Las disposiciones (ἔξεις) a la verdad —pasadas por alto después de Aristóteles— proceden de la sensación. Desde la Antigüedad, y hasta el propio siglo de Zubiri, la filosofía —incluida la noología— ha descuidado el tema de la pluralidad de las disposiciones del alma a la verdad. Este descuido es especialmente grave porque a lo largo de los siglos se ha tomado alternativamente alguna de esas disposiciones —γνώσις, ἐπιστήμη, ἑρμηνευτική, νοῦς— con la intención de demostrar que es la única, reduciendo y empobreciendo el abanico del saber, lo mismo que los diversos modos del “verdadar” del alma. Los intentos unilaterales de superar tal o cual teoría del conocimiento (gnoseología, racionalismo, empirismo, idealismo trascendental, idealismo absoluto, fenomenología, hermenéutica, noología) no reparan en que se mantienen dentro del mismo presupuesto que pretenden dejar atrás. Sólo habrá un auténtico nuevo inicio en el filosofar cuando se asuma, desde el principio, la pluralidad de las disposiciones del verdadar del alma, se haga una lista de ellas para su

¹⁴ Aristóteles, *Tratados de lógica (Organon) II. Sobre la interpretación. Analíticos primeros. Analíticos segundos*, trad. Miguel Candel Sanmartín (Madrid: Gredos, 1982), 100a10-100b5.

estudio en tanto disposiciones (y no sólo en tanto modos de la verdad), con contenidos doctrinales ya fijos consagrados por la tradición. Es, pues, una tarea iniciada por Aristóteles, según la enuncia en el libro VI de la *Ética nicomáquea*,¹⁵ pero que sigue en espera de ser actualizada, a fin de corregir la unilateralidad dominante en la teoría sobre el conocimiento. En orden a mediar entre el doble uso de “estar” por parte de la noología y su pretensión de que la noción de aprehensión es la correcta para superar, de una vez por todas, el prejuicio de que conocer es ver, la división del párrafo citado de los *Analíticos segundos* lleva la intención de centrar la atención en la segunda parte, teniendo en mente la analogía de la sensación en la primera. El origen del saber está en las disposiciones del alma a la verdad, cuyo principio (ἀρχή) habita en la sensación. ¿Cómo acontece tal principio? Del siguiente modo: muchas cosas pasan por la sensación; unas se detienen y otras no. De las que se detienen, unas lo hacen con más intensidad y otras con menos. Las que se detienen con más intensidad lo hacen de forma renovada, hasta llegar a lo indivisible y lo universal. La tesis central es que “cuando se detiene en el alma alguna de las cosas indiferenciadas, se da por primera vez lo universal en el alma (pues cuando se siente lo singular, la sensación lo es de lo universal...)”.¹⁶ Esto y decir que cuando se siente algo, lo que siente es la realidad, es exactamente lo mismo.

¹⁵ “Establezcamos que las disposiciones [ἔξεις] por las cuales el alma posee la verdad [ἀληθίη] cuando afirma o niega algo son cinco, a saber, el arte [τέχνη], la ciencia [ἐπιστήμη], la prudencia [φρόνησις], la sabiduría [σοφία] y el intelecto [νοῦς]”. Aristóteles, *Ética nicomáquea*. *Ética eudemia*, ed. Emilio Lledó, trad. Julio Pallí Bonet (Madrid: Gredos, 1985), Biblioteca Clásica Gredos 89, 139b-1317. Antes de ser formas o modos del conocimiento, el arte, la ciencia, la prudencia, la sabiduría y el intelecto son disposiciones del “verdadar” del alma. Pero la lista no pretende ser exhaustiva. Aquí debería estar también, por ejemplo, la *póiesis*; y otras disposiciones en las que Aristóteles no pensó, pero sí la filosofía posterior hasta nuestra época.

¹⁶ Aristóteles, *Tratados de lógica*, 100a16-17.

¿Se puede sostener que la noción de *detención* media efectivamente entre la de estar —en su doble sentido: algo está presente en la intelección y de eso me estoy dando cuenta— y la de aprehensión? En todo caso, ¿cuál de las tres nociones se atiende mejor a las cosas mismas, a lo que sucede realmente en el acto radical de la intelección?, ¿o es posible que ninguna dé cuenta de la complejidad del origen del acto intelectual? Por la inteligencia sentiente pasan muchas cosas, unas se detienen y otras no. Esas que se detienen lo hacen porque de alguna manera son aprehendidas por la intelección sentiente: se enganchan, quedan atrapadas. Si crece la fuerza de la aprehensión, se llegará a realidades cada vez más diferenciadas, hasta dar con su momento de indivisibilidad, universalidad y de plena autonomía respecto al acto intelectual.

Según la cadena descrita, la aprehensión podría nombrar sólo el tercer momento del hacerse presente de lo real en la inteligencia sentiente. De ninguna manera puede referirse ni al pasar, ni al detenerse o estar de las cosas; mucho menos al estarse dando cuenta. Si la pluralidad de los sentidos nombra “los modos de presentación sentiente de lo real”,¹⁷ es más bien la noción de actualidad la que abarca el pasar de las cosas por la intelección, su detenerse o estar ahí, la aprehensión o sujeción de dichas cosas por la intelección e, incluso, que la intelección esté dándose cuenta del asunto en su complejidad. De modo que es más propio hablar de “actualidad primordial de realidad” que de “aprehensión primordial de realidad”, porque la primera expresión abarca, sin necesidad de ser forzada, el constante pasar de las cosas por el sentir del alma, su detenerse o estar ahí momentáneamente, el asir discriminante de la sensación intelectual y el mismo estar dándose cuenta. A partir de esta actualidad primordial de realidad, se puede hablar, con toda propiedad, de la actualidad campal del logos sentiente y de la actualidad mundanal de la razón sentiente, sin

¹⁷ Zubiri, *Inteligencia y Logos*, 219.

que se trate de tres modos distintos de la actualidad intelectual; sino del mismo acto intelectual en perpetua sístole y diástole.

La corrección necesaria a la noología ha consistido en mostrar la necesidad de que la noción de actualidad primordial de realidad reemplace a la de aprehensión primordial de realidad, para nombrar de forma más apropiada el principio (ἀρχή) de toda intelección, ya que la noción de aprehensión se refiere sólo a un momento, deja fuera a los otros tres. En la noción de actualidad primordial queda recogida la pluralidad de los modos sentientes de lo real en su pasar, detenerse y ser aprehendidos en el acto originario de la intelección sentiente; actualidad que se recubre constantemente con la del campo de lo real y la del mundo de lo real, propias del logos y la razón, respectivamente. Se corrige así tanto el yerro que recurre a la visión para explicar y entender el conocimiento, como el que pretende que aprehensión sea intelección. No, intelección es actualidad primordial de realidad en la intelección sentiente, actualidad campal de realidad en el logos sentiente y actualidad mundanal de realidad en la razón sentiente.

Como no puede ser de otra manera, dado su carácter estructural, en el punto anterior apareció ya la segunda tesis noológica, mencionada antes: que la inteligencia es estructuralmente sentiente. Tal como hace Sócrates, se puede calar más hondo en las afirmaciones si se las convierte en preguntas: ¿por qué “cuando se siente lo singular, la sensación lo es de lo universal”, según el dicho de los *Analíticos segundos*?¹⁸ ¿por qué en la sensación humana, cuando se detiene lo que está pasando, se hace presente, al mismo tiempo, de manera singular y universal y, en el propio acto, el alma se da cuenta de ello? Aristóteles se limita a decir que “el alma resulta ser de tal manera que es capaz [δύνασθαι] de experimentar eso”.¹⁹

¹⁸ Aristóteles, *Tratados de lógica*, 100a17-100b1.

¹⁹ Aristóteles, *Tratados de lógica*, 100a14.

De explicar que el alma humana está capacitada de esta manera se ocupa, veintitrés siglos después, la noología: la causa de que el hombre sienta así, y no de otra manera, es que la inteligencia está capacitada sentientemente, y la sensibilidad humana lo está de manera inteligente. Quien siente e inteligente es el mismo ser humano en tanto inteligencia sentiente; no su sensibilidad o su inteligencia, es decir, no sólo una parte suya. Esa capacidad es un hecho, susceptible de ser constatado por cualquiera, sea en primera o tercera persona. Hay aquí un punto de cruce esencial con la ontología del hombre capaz,²⁰ venida también de la fenomenología descriptiva.²¹

¿Qué ruta se puede ensayar para ofrecer una descripción y una explicación igual de intuitiva que la tesis relativa a esa capacidad del alma humana? La estrategia es tratar al sentir y a la intelección como un solo acto, y no como resultado de dos facultades diferentes.

Por tanto, es al modo mismo de inteligir y de sentir, y no a las facultades, a lo que hay que atender básicamente. Dicho en otros términos, mi estudio va a recaer sobre los actos de inteligir y de sentir en tanto que actos (*kat'hênérgeian*), y no en tanto que facultades (*katà dýnamín*). Los actos no se consideran entonces como actos de una facultad, sino como actos en y por sí mismos.²²

Se sigue la estela de la fenomenología y de la ontología hermenéutica en su prurito de superar la metafísica de la sustancia; en este caso, la que

²⁰ Paul Ricoeur, *Caminos del reconocimiento* (Madrid: Trotta, 2005), 101-118. Si bien Ricoeur no tiene en su horizonte las capacidades que aquí se tratan, lo importante es la recuperación de la noción de *capacidad* como una nota constitutiva del hombre, desvinculada de la metafísica de la sustancia.

²¹ Ver. Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. José Gaos (Ciudad de México: FCE, 1995).

²² Zubiri, *Inteligencia Sentiente*, 20.

entiende al hombre como un ente constituido que tiene unas facultades. Pero se abandona ese cauce que transmuta lo sustancial en mero fenómeno, en mero torrente de vivencias y de aparecer. En su lugar, se postulan las nociones de sustantividad, acto y hecho físico. Sentir e inteligir son actos de esa sustantividad que es la realidad humana. Esos actos son hechos físicos, constatables por cualquiera; no meros fenómenos intencionales de la conciencia al servicio de la descripción, ni tampoco fenómenos ontológicos del *Dasein*, en espera de que las posibilidades de su ser sean desarrolladas en la interpretación.

Desde sus orígenes griegos, la filosofía pensó el sentir y el inteligir como dos capacidades o modos de ser distintos y paralelos en el hombre. Esta concepción se agudizó durante la Edad Media. Tampoco ese paralelismo corrió con mejor suerte en la filosofía moderna, de Descartes a Heidegger: ha quedado como materia ya juzgada. Pero no será la primera vez en la historia de la filosofía que se demuestre que una verdad tenida como evidente realmente no lo es, aunque goce de tal autoridad.

Sentir no es lo mismo que inteligir. Pero esta diferencia, ¿es una oposición? La filosofía clásica ha opuesto siempre el inteligir al sentir. Inclusive cuando ha intentado alguna vez con Kant unificarlos se ha tratado siempre de “unificación”, pero no de “unidad” estructural formal. Es que la filosofía clásica, al igual que no conceptuó qué sea formalmente inteligir, así tampoco conceptuó qué sea formalmente sentir.²³

Ahí donde algo sea dado por evidente debe aparecer el espíritu de la sospecha. Frente a tal dogmatismo, la noología ha podido mostrar la unidad estructural de la inteligencia sentiente; sólo al conceptuar de manera unitaria el acto de sentir y de inteligir. Porque un error pequeño al principio,

²³ Zubiri, *Inteligencia Sentiente*, 79.

se hace grande al final.²⁴ Efectivamente, si se parte de que sentir e inteligir realizan actos completos y distintos, cada cual por su cuenta, se llega a una solución diferente a que si se parte de que, sea el acto de uno o del otro, se trata de uno solo y el mismo. ¡Y resulta que en los seres humanos es así: saber es un solo acto! Se puede constatar cómo es la sensibilidad en los animales que no tienen logos en el modo que lo tienen los seres humanos, y se puede suponer cómo ha de ser la inteligencia en Dios, el ente que no tiene sensibilidad. Pero, sobre todo, se sabe lo que sucede con el animal de este mundo que tiene logos como los seres humanos. ¿Qué es lo que se sabe y se ha sabido siempre? Que su sensibilidad es esencial y operativamente inteligente, y que su inteligencia es esencial y operativamente sentiente.

¿Cómo se puede conceptualizar la sensibilidad en tanto capacitada intelectivamente, para que cuando se instala en ella lo particular lo haga también de forma universal o, dicho con otras palabras: en tanto que capacitada para sentir lo real y no sólo sus propias impresiones? ¿Qué es, en definitiva, sentir? Sentir es un proceso “*estrictamente unitario*: consiste en la unidad intrínseca y radical, en la unidad indisoluble de sus tres momentos: de suscitación, modificación tónica y respuesta”.²⁵ En efecto, hay algo que activa la sensibilidad del sentiente; al activarla, modifica su tono somático y, en consecuencia, se genera una respuesta por parte del sentiente, a fin de reacomodarse a la nueva situación.

Hecha la advertencia de que donde la noología dice aprehensión se puede, con más provecho, decir actualidad, la tesis es que “lo que suscita el proceso sentiente es la aprehensión de lo suscitante”,²⁶ y que esa actualidad-

²⁴ Ver. Aristóteles, *Acerca del cielo. Meteorológicos*, trad. Miguel Candel Sanmartín (Madrid: Gredos, 2015), 271b8,13; Tomás de Aquino, *Opúsculos y cuestiones selectas*, 41.

²⁵ Ver. Zubiri, *Inteligencia Sentiente*, 30.

²⁶ Zubiri, *Inteligencia Sentiente*, 31.

aprehensión es impresiva. Que el sentir consiste, pues, en la capacidad del sentiente de recibir impresiones.²⁷ Ahora bien, la impresión tiene una estructura constitutiva en tres momentos: un momento de afección del sentiente por lo sentido; uno de alteridad, es decir, un momento de “presentación de algo otro”,²⁸ incluidos los propios estados internos del sentiente; y el de “la *fuerteza de imposición* con que la nota presente en la afección se impone al sentiente”.²⁹

Dado que el momento de alteridad puede ser de dos modos, y cada uno de los modos determina la estructura completa, hay un sentir en que esa alteridad queda agotada en un estímulo que requiere una respuesta. Es el sentir de todo ser vivo, incluido el hombre en una amplia zona de su sensibilidad. La alteridad, en este caso, es formalmente estimulidad.³⁰ Pero hay otro sentir en el cual la alteridad, desde luego como estímulo, queda como siendo eso que impresiona, que se hace presente; como siendo una realidad distinta a la propia sensación, pero en la sensación. Se trata de la sensación de la que es capaz el hombre, o el alma humana, según el vocabulario de Aristóteles. El nuevo modo de la alteridad se aclara por contraste con el de estimulidad:

El contenido, este color, este sonido, este sabor, etc., está aprehendido por el animal tan sólo como determinante de modificación tónica y de respuesta. Así, el animal aprehende el calor como calentando, y sólo como calentando. Es lo que expresamos diciendo: el calor calienta. Aquí “calienta” no es un verbo de acción, sino un verbo de vivencia objetiva: está calentando; la formalidad del calor consiste en que el calor es sólo lo que siento en la vivencia del calor. No se trata, por tanto, de algo meramente “subjetivo”, sino de algo

²⁷ Ver. Zubiri, *Inteligencia Sentiente*, 31.

²⁸ Zubiri, *Inteligencia Sentiente*, 32.

²⁹ Zubiri, *Inteligencia Sentiente*, 33.

³⁰ Ver. Zubiri, *Inteligencia Sentiente*, 48-53.

“objetivo” pero cuya objetividad consiste en estar determinando la vivencia animal [...]. Por tanto, el calor así aprehendido es ciertamente distinto del aprehensor, pero en su distinción misma este calor calentante pertenece formalmente al aprehensor: es distinción en y para el proceso sentiente. El calor “queda” entonces como momento “otro”, pero con una alteridad que pertenece formalmente al proceso sentiente mismo. En cambio, en el nuevo modo de aprehensión se aprehende el calor como nota cuyos caracteres térmicos le pertenecen “en propio”.³¹

El nuevo modo de alteridad es realidad; ya no sólo estimulidad. Lo otro se hace presente siendo en propio eso que se actualiza sentiente e intelectivamente. El análisis y la descripción de ese acto que es la sensación desemboca, por su propia dinámica constitutiva, en la intelección. Ciertamente, inteligir es sentir como autónomo, como siendo de suyo, aquello que se detiene en el sentir. Inteligir consiste formalmente en saber que lo que se siente es real, es decir, autónomo respecto a la sensación, la rebasa en cuanto es algo que es de suyo eso que es, aunque en este momento de la intelección no se sepa más que eso.³²

La revolución noológica, que corrige la página a la tradición, sostiene que “en el hombre sentir e inteligir no son dos actos, cada uno completo en su orden, sino que son dos momentos de un solo acto, de una impresión una y única”.³³ Sólo se puede decir que la sensibilidad sin conceptos es ciega y que los conceptos sin sensibilidad están vacíos,³⁴ si se mantiene el prejuicio de que se trata de dos facultades distintas y autosuficientes. Pero ni se trata de facultades, ni tampoco de dos actos distintos y auto-

³¹ Zubiri, *Inteligencia Sentiente*, 54-55.

³² Zubiri, *Inteligencia Sentiente*, 54-67.

³³ Zubiri, *Inteligencia Sentiente*, 81.

³⁴ Ver. Kant, *Crítica de la razón pura*, B 75.

suficientes en su propia línea. Como la sensibilidad es intelectiva y la intelección es sentiente, en el saber el hombre lleva a cabo un solo acto. ¿En qué términos puede ser trazado este acto único, sin que dichos trazos abandonen los márgenes del acto tal como es?

Este acto puede describirse de dos maneras, las dos maneras según las cuales puede describirse la impresión de realidad. En la impresión de realidad podemos partir de la impresión misma. Entonces “en” esta impresión está el momento de realidad. Como impresión es lo que formalmente constituye el sentir, y realidad es lo que formalmente constituye el inteligir, resulta que decir que el momento de realidad está “en” la impresión es lo mismo que decir que la intelección está estructuralmente “en” el sentir: la impresión de realidad es *sentir intelectivo* [...]. Pero podemos describir la impresión de realidad partiendo del momento de realidad. Entonces el momento de impresión está estructuralmente “en” el momento de realidad [...]. En su virtud, esta intelección es *intelección sentiente*. En la impresión de realidad siento calor real (sentir intelectivo), siento realidad caliente (intelección sentiente). La impresión de realidad es así sentir intelectivo o intelección sentiente.³⁵

La pretensión de esta descripción es atenerse a los hechos y, simplemente, someter tales hechos al análisis correspondiente. En este caso se trata de la descripción y el análisis del hecho de la impresión de realidad como un solo acto, realizado por la inteligencia sentiente. Pero un método tiene sus mejores rendimientos cuando se ve contaminado por elementos de aquellos métodos de los que pretende distanciarse. Así, resulta que a los análisis

³⁵ Zubiri, *Inteligencia Sentiente*, 82-83. A renglón seguido, dice Zubiri que “ambas fórmulas son idénticas. Por eso las utilizaré indiscriminadamente. Pero para contraponerme mejor a la idea usual de inteligencia, prefiero hablar de inteligencia sentiente, comprendiendo en esta denominación tanto el sentir intelectivo como el inteligir sentiente. Así diré que la aprehensión impresiva de realidad es un acto de inteligencia sentiente”.

el sentir intelectual se le incorporan insumos venidos de Aristóteles, la escolástica, la fenomenología y la hermenéutica del hombre capaz. La recuperación de los siguientes conceptos está ordenada a hacer aún más evidente, por vía de la reflexión, la unidad estructural de la inteligencia sentiente. El concepto central de la trama reflexiva es el de δύναμις, conjugando los matices de capacidad, poder, potencia, facultad.

El hombre puede sentir y puede inteligir. Esta idea del “poder” es lo que expresa el vocablo griego *dynamis*. Pero esta *dynamis* es algo muy rico, y sus diversos aspectos no han sido dibujados con rigor conceptual. A) Por un lado, ya desde Aristóteles, *dynamis* significa potencia, aquello según lo cual algo puede recibir actuaciones o actuar desde sí mismo no sólo sobre algo distinto del actuante, sino también sobre el actuante mismo, pero en tanto que distinto de su actuación. B) Por otro lado, los latinos vertieron la palabra *dynamis* por *potentia seu facultas*, potencia o facultad. Pues bien, a mi modo de ver esta equivalencia no puede admitirse. No toda potencia es facultad por el mero hecho de ser potencia. Para poder realizar sus actos, no basta con que la potencia sea potencia, sino que necesita estar “facultada” para realizarlos. Hay ciertamente potencias que por sí mismas están facultadas para producir sus actos. Entonces estas potencias son también facultades. Pero hay casos en que esto no ocurre. Entonces la potencia no puede producir su acto si no está intrínseca y estructuralmente “unida” a otra potencia, si no es “una” con ella. Es decir, la potencia no está ahora facultada por sí misma para producir su acto. Sólo lo está en su unidad estructural con otra. Entonces las dos potencias constituyen estructuralmente una única facultad. Y esta facultad realiza un solo acto. Ninguna de las dos potencias actúa por sí misma concurriendo con su actuación al acto total; esto es, las dos potencias no producen cada una un acto parcial del acto total. Por el contrario, las dos potencias no actúan sino en unidad estructural; no actúan de por sí ni total ni parcialmente, sino que sólo actúan unitariamente. Las dos potencias se “co-determinan” como facultad. Las potencias no son concurrentes, sino co-

determinantes. Y sólo en esta y por esta codeterminación producen un solo acto. El acto real sólo está en el “con” de la co-determinación. En el mismo acto están las dos potencias estructuralmente “unas”. Las dos potencias constituyen los dos *momentos* de una sola facultad y de un solo acto. Pues bien, tal es el caso de la intelección sentiente.³⁶

Si la indagación se atiene a lo que sucede cuando alguien sabe algo sobre algo, lo que resulta contraintuitivo y ajeno a ese atenerse es precisamente introducir en el acto de saber una división entre lo que se siente y lo que se entiende. La indagación queda sesgada de raíz si esa división se da por cosa obvia y evidente. Es verdad que a veces el saber es más sensible, sentiente, sentimental, emocional y pasional; muchas veces este saber parece poco racional, y efectivamente lo es. Pero será siempre saber, es decir, el acto de una inteligencia sentiente. También es verdad que no pocas veces el saber parece demasiado intelectual, demasiado racional, tan abstracto que surge como desconectado de toda sensibilidad, emoción o pasión. Pero es sólo apariencia, porque el racionalismo más radical, el idealismo más abstracto, en cualquiera de las actividades que el hombre realice, tiene su principio constante en el sentir intelectual. ¿Acaso hay alguna obra de las que son tenidas por grandes en la historia de la filosofía que no haya nacido de que su autor sentía —o lo que es lo mismo: sabía— que la realidad era de un modo distinto a lo que pensaba la mayoría? El hombre es capaz de saber algo sobre la realidad porque, en el mismo acto que siente lo particular, siente también lo universal; y sentir lo universal es ya entender. Y al revés aplica igual: cuando el hombre piensa la realidad universal, está pensando lo particular, y pensar lo particular es sentirlo.

De modo que el acto radical y único de la inteligencia sentiente es la actualidad primordial de lo real, como particular y como universal

³⁶ Zubiri, *Inteligencia Sentiente*, 89-90.

en simultáneo. El hombre está capacitado para que, de todas las cosas que pasan por su inteligencia sentiente, algunas se detengan y otras no; y de las que se detienen, algunas se instalan con más fuerza que otras. En todos los casos, sin embargo, se trata de cosas reales en su dimensión particular y universal.

En este momento de la actualidad primordial de la realidad en la inteligencia sentiente el hombre sólo sabe que aquellas cosas son reales. Pero no lo que son en realidad. Saber lo que algo —que ya se sabe real— es en realidad, pertenece al segundo momento de los tres que estructuran la inteligencia sentiente: el del logos sentiente, lugar de la evidencia como “intelección exigencial” y, por tanto, de la verdad dual.

3. Estructuras del logos

La muy discutible tesis de la noología es que el logos sentiente es un momento que deriva de la actualidad primordial de realidad.³⁷ Aunque se trate de una estructura en tres momentos, hay de todos modos una cierta preeminencia ontológica de uno sobre los demás; en este caso, de la actualidad primordial sobre el logos y la razón. Toca abordar ahora qué es el logos, cuáles son sus tres momentos estructurales y en cuál de ellos tiene lugar la evidencia. La noología se interna en una trama de sutilezas reflexivas que recuerdan a las de Duns Scoto.

En primer término, ¿cómo debe entenderse el logos sentiente? ¿qué es, en definitiva, la actualidad intelectual de lo real como logos?

³⁷ “[...] el logos como modo de intelección es un modo ulterior de mera actualización de lo real”. Zubiri, *Inteligencia y Logos*, 52.

La actualización de una cosa (ya inteligida como real) dentro del ámbito de realidad de otras, es esa intelección que llamamos *logos*. Es la intelección de lo que una cosa real es en realidad, esto es, respecto de otras cosas reales. Este logos es un modo de intelección sentiente. Es, ante todo, un modo de intelección por ser una mera actualización de lo real en inteligencia sentiente; este modo es una “re-actualización”. Como tal, el logos es un momento intelectual. Pero esta cosa real está reactualizada en un movimiento que *le lleva* a otras, y en función de ellas; sólo así queda reactualizada la cosa real. Según este momento, el logos es un movimiento impresivo: es el momento sentiente. En él es donde se re-actualiza lo que la cosa es en realidad. De lo que resulta que el logos es intelección sentiente: es un *logos sentiente*. El logos sentiente es intelección campal, es una modalización de la impresión de realidad. Entender lo que algo es en realidad es restaurar la unidad del momento campal y del momento individual de lo real.³⁸

Con la noción de logos viene a primer plano la de campo de realidad. ¿Dónde radica la importancia de éste para la intelección sentiente? Ya era una abstracción riesgosa quedarse con la idea de que la actualidad primordial fuera de una cosa real individual tras otra. Aunque el coto al riesgo viene, al mismo tiempo, de que en ese primer momento se entienda la realidad como mera alteridad respecto al acto intelectual, sin precisar si se trata de una o varias cosas. En todo caso, sean una o varias, se trata de mera formalidad de realidad.³⁹ En este sentido, ya los *Analíticos segundos* señalan que son muchas cosas las que pasan por el alma, unas se quedan y muchas otras se van. La noción de campo de realidad explícita, en todo caso, que la actualidad primordial de realidad consiste en que unas cosas se hacen presentes junto con otras, unas cosas entre otras, unas cosas arri-

³⁸ Zubiri, *Inteligencia y Logos*, 16.

³⁹ Ver. Zubiri, *Inteligencia Sentiente*, 54-67.

ba o debajo de otras, etcétera; en definitiva, las cosas en su respectividad constitutiva. Así, el campo no restaura ninguna unidad perdida entre lo individual y lo campal; sólo hace explícito que la dimensión campal de lo real es anterior a su dimensión individual. Las preposiciones y los adverbios, más allá de la gramática, evidencian que las cosas individuales pertenecen a un campo de realidad que, en cierto modo, es la condición de posibilidad de esa individualidad. Lo primero que se hace presente como otro —atenidos a lo que sucede en cualquier acto de saber— es precisamente un campo de realidad, y no cosas reales individuales. Así, por ejemplo, de entre todo lo que hay a mi alrededor, fijo la atención en el libro que leo; por el trato que le prodigo, lo destaco sobre todas las demás cosas con las que conforma su campo de realidad. En efecto, ese libro está sobre la mesa de trabajo, junto a otros enseres, ubicado en el centro de mi estudio lleno de estantes repletos de libros y cuadernos, en mi casa, en el barrio donde vivo, etcétera. Así, resulta que el campo de realidad es más que la realidad de las cosas individuales y que la intelección sentiente está instalada radicalmente en dicho campo, razón por la cual se hace intelectivamente presente como campo de realidad.

¿En qué gravita ese “más”, ese exceso del campo de realidad respecto de las realidades individuales? En que el campo nombra la respectividad constitutiva en que unas cosas individuales están con otras en virtud de su propia esencia. Por eso la noción de campo de realidad no nombra una cosa más de las que hay en el mundo, sino que hay campo en las cosas reales y por las cosas reales.

El campo de realidad tiene dos grandes caracteres que expresan su excedencia respecto de las cosas reales. El campo es “más” que cada cosa real, pero es más “en” ellas mismas. El campo es, en efecto, la respectividad misma de lo real en cuanto dada en impresión de realidad. Y esta respectividad es “a una” trascendentalidad y ámbito. Son los dos caracteres que dan su pleno contenido a la respectividad. Como trascendentalidad, la respectividad constitutiva de

lo real lleva en cierto modo a cada cosa real desde sí misma a otras realidades. Como ámbito es el ambiente que aloja a cada cosa real. Ámbito y trascendentalidad no son sino dos aspectos de un solo carácter: el carácter campal de lo real sentido. Este carácter es al que unitariamente llamaremos ámbito trascendental. La formalidad de lo real tiene así dos aspectos. Es por un lado, la formalidad de cada cosa en y por sí misma, lo que pudiéramos llamar muy laxamente formalidad individual. Pero por otro lado, es una formalidad excedente en ella, esto es, es una formalidad campal. Y esta campalidad es ámbito trascendental.⁴⁰

En la actualidad primordial de realidad se hace presente lo otro en tanto meramente real, en tanto otro que la intelección en que se actualiza. Se sabe que aquello es real, pero no se sabe lo que es en realidad. Para eso se precisa la reactualización llevada a cabo por el logos, en la que se hace presente, no la mera realidad —así, en abstracto—, sino un campo de realidad, un campo de cosas reales, es decir, unas cosas en función de otras, respecto de otras, en relación a otras, etcétera. Este campo es real de suyo; no es algo que pone o que abre el logos, como sucede con el ser del ente en la hermenéutica de la comprensión.⁴¹ El logos sólo lo actualiza intelectivamente, en orden a saber lo que las cosas son en realidad. Por su propia constitución esencial como inteligencia sentiente, el hombre está instalado en la realidad, en un campo de realidad que se le hace presente como momento de su propia realidad. Él mismo es una cosa de las muchas que conforman ese campo.

La actualización intelectual del campo de realidad exige el desgajamiento de ese modo de la intelección que es el logos, a fin de moverse en el campo de realidad. ¿O no será más bien al revés: no será que, dado

⁴⁰ Zubiri, *Inteligencia y Logos*, 31.

⁴¹ Ver. Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera (Madrid: Trotta, 2003), 166-177.

que el hombre es el único animal que tiene logos,⁴² se ve constreñido a saber lo que las cosas son en realidad, a dar cuenta del campo de realidad?

Sea de un modo o del otro, la tesis es —en segundo término— que el logos sentiente tiene la siguiente estructura básica y formal:

Esta estructura básica tiene [...] tres momentos. En primer término, el logos dice algo acerca de algo. Por tanto hay dos “algos”: es la estructura dual del logos como modo de intelección [...]. En segundo lugar, el logos se mueve en esta dualidad [...]. En tercer lugar, el logos declara lo que algo es en realidad, por tanto está instalado en la realidad campal como realidad constitutiva del medio de la intelección misma. La estructura básica del logos tiene estos tres momentos: dualidad, dinamicidad y medialidad. Sólo sobre esta base puede haber un logos declarativo de algo acerca de algo.⁴³

El logos pertenece al ámbito de la declaración, de la afirmación; ámbito ausente aún en la actualidad primordial. Por lo tanto, la que es evidente —o no— es la afirmación, es decir, la reactualización intelectual del logos; lo que es evidente —o no— es que el “algo” afirmado es exigido por el “algo” del que se lo afirma. Aunque la evidencia⁴⁴ está ubicada en la estructura medial del logos, hay que dibujar someramente las fases de su estructura dinámica,⁴⁵ gracias a las cuales es posible dicha evidencia.

El logos es, por lo pronto, dual y dinámico, ya que se mueve de unas cosas hacia otras: afirma algo sobre algo. ¿En qué consiste este carácter? Si

⁴² Ver. Aristóteles, *Política*, trad. Julián Marías (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997), 1253a14-17.

⁴³ Zubiri, *Inteligencia y Logos*, 55.

⁴⁴ Ver. Antonio Pintor-Ramos, *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, (Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia/Caja Salamanca y Soria, 1994), 162-163.

⁴⁵ Los análisis dedicados en *Inteligencia y logos* a la estructura dinámica del logos sentiente son prolijos, exhaustivos y rigurosos. Véase Zubiri, *Inteligencia y Logos*, 79-207.

bien el origen de ese dinamismo está en que el logos opera en una cierta dualidad, porque va de una cosa a otra, este ir y venir está conformado de una manera particular:

En la aprehensión [actualidad] primordial de realidad la unidad del momento individual y del momento campal es inmediata: es por esto una aprehensión [actualidad] que podríamos llamar compacta. En actualización diferencial, la unidad en cuestión cambia profundamente de carácter. Porque entonces se entiende una cosa “entre” otras. Lo cual significa que la cosa entendida lo es en la distancia que hay entre esta cosa y las demás. De lo cual resulta que el campo de “la” realidad es el campo de la distanciamiento del “en realidad”. En la actualización diferencial, la intelección de lo que la cosa es en realidad es, pues, un despliegue distanciado por la presentación de una cosa “entre” otras.⁴⁶

La actualidad compacta se torna en el logos actualidad diferencial. Ahora bien, esta actualidad —este dinamismo de distanciamiento intelectual— está conformada por dos fases: primero hay una toma de distancia y, luego, viene la intención intelectual, que colma la actualidad. En la primera se trata de un “*movimiento de impelencia* de la cosa real a un campo, al campo de ‘la’ realidad”;⁴⁷ mientras que la segunda consiste en que “en esta distanciamiento la cosa real nos retiene siempre tensos en ella, y por consiguiente revertidos a ella en un *intentum* por la tensión misma de la distancia”.⁴⁸ La fase de impelencia tiene su importancia en el recorrido hacia la comprensión de la evidencia por el papel del percepto, el ficto y el concepto, como modos distintos de la simple aprehensión (distinta a la aprehensión

⁴⁶ Zubiri, *Inteligencia y Logos*, 79.

⁴⁷ Zubiri, *Inteligencia y Logos*, 79.

⁴⁸ Zubiri, *Inteligencia y Logos*, 80.

primordial de realidad); mientras que la fase del *intentum* la tiene precisamente porque es el momento de la afirmación⁴⁹ y del juicio, lugar de la evidencia y luego de la verdad dual, propia del logos sentiente.

¿Qué caracteriza a la fase de impelencia?, ¿qué papel juega en este punto la simple aprehensión, sea como percepto, ficto o concepto? El logos empieza tomando una cierta distancia —no de la realidad, cosa que no puede— en el campo para saber lo que la cosa es en realidad. Es la cosa misma inteligida campalmente la que impulsa al logos, más allá de su mera realidad, hacia lo que ella es en realidad.

Por tanto, esta impelencia no consiste en abandonar la cosa real, sino en mantenernos *en ella*, pero solamente como punto de apoyo para un repliegue intelectual que deje en suspenso lo que esa cosa es “en realidad”. Esta suspensión es un movimiento propio: es un esfuerzo que llamo *retracción*. Retracción es intelección de la cosa real dejando en suspenso lo que es en realidad. Tomar distancia es pues, en definitiva, “movimiento de retracción”. Estar lanzados por la cosa formalmente real al campo de “la” realidad es dejar en suspenso retractivamente lo que la cosa es en realidad.⁵⁰

En esta fase, al mismo tiempo que se ve impulsado, el logos se ve retenido; de modo que queda como planeando momentáneamente sobre lo que es en realidad lo real, antes de tomar una u otra opción de las que se le van a ofrecer en la siguiente fase. La sutileza de este esfuerzo de retracción del logos ha hecho que pase desapercibido, o que se identifique con el momento empírico de la duda. Pero, aunque sea discreto, se trata de un momento constitutivo del dinamismo intelectual del logos. De cami-

⁴⁹ Ver. Víctor Manuel Tirado San Juan, *Intencionalidad, actualidad y esencia: Husserl y Zubiri* (Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 2002), 269-271.

⁵⁰ Zubiri, *Inteligencia y Logos*, 84.

no a inteligir lo que lo real es en realidad, el logos se retrae de momento sobre sí y se mantiene abierto respecto a la fase siguiente, en la cual habrá de afirmarse en una determinada dirección.

Esa retracción intelectual del logos —tensión entre impulso y retención— es la simple aprehensión, a todas luces distinta a la aprehensión primordial de realidad. ¿Cómo es que el logos, en tanto retracción intelectual, ha venido a ser simple aprehensión? Al retraerse y dejar en suspenso momentáneamente lo que las cosas son en realidad. ¿Cómo debe entenderse, más de cerca, este esfuerzo intelectual de retracción?

En la retracción inteligimos “la” realidad como algo abierto a lo que las cosas puedan ser en ella. Por tanto, estar en esta forma en “la” realidad, es estar *liberado* por lo pronto de lo que las cosas son en realidad. Pero esto, según hemos dicho, no es abandonarlas. Lo que hacemos es inteligir lo que sean en realidad tan sólo como libre punto terminal de lo que es “la” realidad, es inteligir que “la” realidad es esta cosa. Inteligida así lo que la cosa es en realidad, el punto firme de esta nueva intelección es “la” realidad, y lo que lo real sea en cada caso no es sino mero punto terminal de “la” realidad. En la retracción por tanto llevamos a cabo una liberación del “en realidad” apoyándonos en “la” realidad. Ver lo que las cosas son en realidad es inteligirlas liberadamente. La cosa como término libre ya no “es” lo que la cosa es en realidad, sino tan sólo lo que “sería” en realidad. El “sería” es el modo propio y formal como la cosa está mantenida en retracción. La realidad de lo terminal en cuanto meramente terminal es realidad “en sería”. Las cosas reales, presentes ahora tan sólo como lo terminal de una aprehensión reactiva, tienen entonces una intrínseca ambivalencia. Por un lado pertenecen a la realidad, y en su virtud son ya reales en su realidad primordial. Pero por otro lado, lo que sean en realidad es momento meramente terminal de intelección: es simplemente lo que “serían” en realidad.⁵¹

⁵¹ Zubiri, *Inteligencia y Logos*, 85-86.

Entre la actualidad compacta de la mera realidad y la actualidad diferencial de lo que esa realidad es en realidad, hay un momento de actualidad de lo que la realidad sería. Esta actualidad potencial, reactiva, tiene a la inteligencia instalada en la realidad, al tiempo que, de camino a lo que las cosas son en realidad, la deja instantáneamente en libertad. En esa actualidad potencial que es la simple aprehensión, la realidad queda a la distancia como término de lo que las cosas serán en realidad, pero por ahora todavía no. Por lo pronto sólo se puede decir que sería (dejando en suspenso lo que sería). Esta impelencia, por lo pronto suspendida, es un rodeo del logos por la irrealidad, en el itinerario hacia la intelección de lo que las cosas son en el campo de realidad; en el entendido de que la irrealidad es un modo de la realidad misma,⁵² en este caso, su modo del “sería” suspendido respecto de lo que es en realidad.

La simple aprehensión, es decir, la actualidad reactiva de la realidad en el momento del “sería”, tiene tres modos de “irrealizar” lo que las cosas son en realidad: percepto, ficto y concepto. ¿Qué es la retracción del logos en tanto percepto?, ¿por qué este primer modo de la simple aprehensión determina tanto la actualidad primordial de realidad como la actualidad de lo que las cosas son en realidad, mientras califica al ficto y al concepto?

Ante todo, lo primero que puede quedar desrealizado en la retracción liberadora, es el contenido de la cosa real entera. No es “la” cosa prescindiendo de la realidad, sino “la” realidad terminando libremente en esta cosa como aquello que ésta “sería” en realidad. En su virtud, queda actualizada la cosa real en una dimensión propia suya: ser “esto”. Aquí “esto” no significa “este”, sino lo que es el “este”: es el “este” en cuanto “esto”. Aprehender “esta” cosa es lo que constituye la aprehensión primordial de realidad, por ejemplo la percepción.

⁵² Ver. Zubiri, *Inteligencia y Logos*, 91-95.

Pues bien, el “esto” de “esta” cosa, desrealizado, es el “esto” ya no “en cuanto real” sino “en cuanto percibido”; es el “esto” de la cosa en cuanto mero término de percepción. Al “esto” en cuanto mero término de la percepción es a lo que llamaré percepto. Reducir el contenido de la cosa real a percepto: he ahí la primera forma de simple aprehensión. No es percepto de realidad, sino “la” realidad en percepto. Es “la” realidad terminando libremente en “esto”.⁵³

Por su inteligencia sentiente, el hombre está instalado en la realidad, al mismo tiempo que está capacitado para distanciarse relativamente de ella. Esa capacidad que tiene para tratar a la realidad como si fuera algo que le es ajeno ha motivado las filosofías del correlacionismo,⁵⁴ pues pasan por alto precisamente el momento de la implantación radical en la realidad. La noción de percepto —sea cual sea el término utilizado— viene muy bien para darle nombre a lo que sucede en el alma cuando unas cosas se detienen en ella más que otras: es esto, eso, aquello. Es la dimensión meramente déictica de la intelección, que tiene su puesta en escena con la mano que se estira y el dedo que señala. Este modo inicial de la simple aprehensión rompe desde dentro la actualidad primordial de realidad. En cierto modo, se sabe que ha habido actualidad primordial de realidad porque se ha llegado a un percepto, expresado en un déictico inaugural, aunque sea de manera tácita. Es a partir de perceptos que son posibles los fictos y los conceptos. Dado que entre la vivencia perceptiva y el percepto en que acaba se ha escogido tal percepto en lugar de algún otro, el percepto nombra la terminación libre de la percepción, libertad heredada tanto a los fictos como a los conceptos. ¿Por qué habiendo recibido la misma impresión el percepto de uno es diferente al percepto del otro? Porque el percepto —lo mismo que el ficto y el concepto— consiste en dejar en

⁵³ Zubiri, *Inteligencia y Logos*, 96-97.

⁵⁴ Ver. Francisco V. Galán Vélez, ed., *Entre realismos* (Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2023), 15-35.

libertad lo que la realidad sería, con lo cual viene a suceder que la realidad verdadera en el alma de múltiples maneras.

¿En qué consiste la simple aprehensión del ficto?, ¿y por qué hay aquí una manera genial de entender el relato de ficción, al reconocerle la carga de realidad que le pertenece de suyo? El “esto” que tiene su origen en el percepto está constituido por unas notas que son suyas, no las pone la retracción intelectual. El “esto” tiene el “cómo” de su propia organización.

Pus 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 ficción [...]. Ante todo la ficción es algo irreal en el sentido de desrealizado. Por tanto, la ficción es una cosa ficta pero “en” la realidad. Envuelve formalmente el momento físico de realidad [...]. El ficto [...] no es un “ficto de realidad” sino “realidad en ficción”. No se finge “la” realidad, se finge tan sólo que “la” realidad sea “así”.⁵⁵

El relato de ficción crea libremente lo que las cosas son en realidad, sin prescindir —por imposible— de su nuda realidad. En el *Quijote* de Cervantes, *Pedro Páramo* de Rulfo o *Cien años de soledad* de García Márquez lo que las cosas son en realidad queda en el modo de la ficción, de la libre creación del “cómo” de la realidad, magistralmente hecho en estos tres casos.

⁵⁵ Zubiri, *Inteligencia y Logos*, 98-99.

La simple aprehensión que es el concepto, lo que lleva al plano de la retracción potencial —del sería—, es el qué de lo que las cosas son en realidad. “El concepto es ‘la’ realidad física misma como si fuera este ‘qué’: concebimos qué *sería* realmente la cosa, lo que ésta *sería* en realidad [...]. El concepto es, pues, la realidad terminada en libre ‘qué’. Por tanto, no es ‘concepto de realidad’ sino ‘realidad en concepto’”.⁵⁶

Dado que parte de que el hombre está instalado ya en la realidad y no es algo, por tanto, que le sea extraño, ajeno y distante, la noología ha podido mostrar que la realidad es llevada por el logos, en su primera fase, a perceptos, fictos y conceptos en retracción intelectual potencial y libre. Porque la realidad está ya presente en la inteligencia sentiente, por eso puede quedar en simples aprehensiones —libremente creadas— sobre lo que esa realidad es en realidad. Con esto se ha completado la primera fase del carácter dinámico del logos: la distanciaci3n intelectual de lo que las cosas son en realidad, consistente en esa tensi3n entre impulso y detenci3n, que queda circunscrita de momento por el “sería” creado libremente.

Esta distanciaci3n encuentra su canal de liberaci3n en la segunda fase: la de la intenci3n afirmativa. A la retracci3n intelectual, que se frena y permanece momentáneamente en lo potencial, en lo que serían en realidad las cosas, le sigue la fase en que el logos se hace firme en una direcci3n, se afianza en una trayectoria y deja las otras de lado. Con la afirmaci3n encuentra su cumplimiento: el dinamismo que caracteriza al logos sentiente. ¿Qué se quiere destacar con este juego de matices de la palabra? “Afirmaci3n significa aqu3 una intelecci3n ‘firme’, a diferencia de la intelecci3n ‘retra3da’ que constituye la simple aprehensi3n”.⁵⁷ Se trata de la funci3n de afirmar del logos, no tanto de afirmaciones parti-

⁵⁶ Zubiri, *Inteligencia y Logos*, 101.

⁵⁷ Zubiri, *Inteligencia y Logos*, 111.

culares o concretas, sino trata de atender, en definitiva, a la intención de afirmarse del logos, a su conato por mantenerse firme sobre lo que las cosas son en realidad.

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 [...]. Si necesito afirmar, es porque lo real en que estoy es inteligido reversivamente en distancia [...]. Esta necesidad es ese momento intelectual que he llamado “retención”. Distendido en lo real, estoy sin embargo retenido siempre en lo real por lo real mismo. Por esto es por lo que afirmar lo real no es una decisión o arrebato mío, sino que por el contrario es un transcurrir dentro de lo real ya inteligido efectiva y formalmente como real [...]. No es tanto “yo afirmo” sino más bien lo contrario: “se afirma lo real” en mi intelección.⁵⁸

A la fase de retracción del logos le corresponde una de reversión, en la cual el logos es llevado de lo que las cosas serían en realidad a lo que son en realidad, conforme al discernimiento⁵⁹ del logos, en cuanto se sabe firme en determinada dirección. En cuanto discernimiento, la afirmación es un juicio; y este juicio tiene tres formas básicas.

Llamo aquí formas de juicio a la diversidad de juicios según la función que en ellos desempeña aquello de que se juzga, esto es, las diversas formas según las cuales la cosa ya apprehendida es término de la intelección afirmativa. La función predicativa es tan sólo una de ellas. Pero hay otras: hay juicios en que la cosa juzgada está propuesta a la afirmación, pero no como un sujeto de ella: son juicios proposicionales pero antepredicativos. Pero hay también

⁵⁸ Zubiri, *Inteligencia y Logos*, 120-21.

⁵⁹ Ver. Zubiri, *Inteligencia y Logos*, 123.

juicios en que la cosa juzgada no está ni propuesta sino meramente puesta ante el juicio. En estos juicios la afirmación no es sólo antepredicativa, sino también ante-proposicional; son juicios meramente posicionales. Cada una de estas formas se apoya en la anterior: la afirmación proposicional se apoya en la afirmación posicional, y a su vez la afirmación predicativa se apoya en la afirmación proposicional.⁶⁰

En resumen, la estructura dinámica del logos —montada sobre su estructura dual— está conformada por las fases de impelencia e intención afirmativa. Había que realizar este largo recorrido con el objetivo de quedar en posición adecuada para preguntar qué entiende la noología por una afirmación evidente. Sólo que el tema de la evidencia y de la verdad pertenecen ya a la estructura medial del logos, no a su estructura dinámica. Puede repararse, por lo pronto, en el carácter derivado que tiene el juicio en la estructura de la inteligencia sentiente.

4. Afirmación y evidencia

¿En qué consiste la estructura medial del logos? ¿Qué justifica la afirmación de que el logos es el medio de intelección de lo que las cosas son en realidad? ¿Cómo engrana, para iniciar, su estructura dinámica —en la complejidad de sus dos fases— con su estructura medial? ¿Cómo se va

⁶⁰ Zubiri, *Inteligencia y Logos*, 151-52, y ss. Ejemplo de afirmación posicional es una exclamación como: “¡Fuego!”. Lo afirmado expresa, sin más, lo actualizado primordialmente (152-154). Ejemplo de juicio proposicional es el siguiente: “Todo lo excelente, escaso” (154-158). “En él lo real ya aprehendido no está aprehendido sólo como real, sino que está ya aprehendido como algo que por su parte está ya calificado desde una simple aprehensión” (155). Ejemplo de juicio predicativo es el siguiente: “A es B” (158-168).

en la intelección de lo que las cosas serían en realidad a lo que realmente son?, ¿qué determina este tránsito?

El paso del “sería” al “es” está determinado en el campo de realidad mismo. El campo [...] no es algo que se ve sino algo que hace ver: es *medio* de intelección. Aquí la dualidad no constituye un momento estructural del dinamismo sino un momento de la medialidad. El *medio* es lo que hace discernir entre los muchos “serías” de la cosa aquel “sería” que es más que “sería”: el “es”.⁶¹

La simple aprehensión que deviene en la actualidad de lo que las cosas son en realidad es aquella exigida por la misma realidad, es decir, aquella que es evidente.⁶² Siendo el campo de realidad el “lugar” en donde la intelección va de unas cosas a otras, el medio de esa intelección es al mismo tiempo el medio de la afirmación evidente. En tanto medio, el campo de realidad “no es algo que se ve, sino algo que hace ver”,⁶³ algo que evidencia que lo real es así y no de otra manera. El tránsito del “sería” al “es” resulta una determinación que le adviene al logos en cuanto afirmación. Sea lo que sea esta determinación, por ahora lo que se sostiene es que el campo de realidad es su medio.

La distancia intelectual que hay entre la actualidad real y la actualidad campal tiene una estructura en tres momentos, por la cual el campo de realidad es medio de intelección en tanto hace ver lo que las cosas son en realidad. Al dar cuenta del primer momento se combinan las nociones de *agere*, *agitare* y *cogitare*, mostrando que la intelección es movida por la realidad desde el interior de la propia intelección, y no desde fuera. Efectivamente, la realidad mueve a la inteligencia, no porque actúe sobre ella desde fuera,

⁶¹ Zubiri, *Inteligencia y Logos*, 210.

⁶² Ver. Tirado, *Intencionalidad, actualidad y esencia*, 271-272.

⁶³ Zubiri, *Inteligencia y Logos*, 210.

sino porque se hace actual en ella, se hace presente en ella, hasta llegar a ser, en cierta medida, una con ella. El verbo latino *agere* —a diferencia de *ducere*— nombra el hecho de que la actualidad intelectual de lo real mueve la inteligencia sentiente *ab intrínseco*. Lo real que se hace presente en la intelección la mantiene en constante agitación desde su interior mismo; la agitación es, pues, el estado normal de la inteligencia, dado que su acto radical es la mera actualidad de lo real.

Si se quiere emplear el frecuentativo de *agere*, a saber, *agitare*, habrá que decir que la cosa real por su nuda realidad en actualización diferencial, nos agita, nos tiene agitados. ¿Para qué? Para inteligir lo que la cosa es en realidad. Justo, un compuesto de *agere* expresa la actualidad como moción intrínseca de la cosa real: es el verbo *cogito* (de *co-agito*), agitar intelecciones. La acción de la inteligencia y el *agere* de la cosa son idénticos: es lo que expresa el *cum* [...]. Es que en la intelección la actualidad de la cosa y la actualidad intelectual de la intelección son idénticamente la misma [...]; son “co-actualidad”. Este *agere* propio de la cosa real actualizada en actualización diferencial, tiene el doble momento de impelencia y retinencia.⁶⁴

En el mismo movimiento en que se constituye la inteligencia sentiente se está constituyendo la actualidad intelectual de lo real, la realidad como formalidad intelectual.⁶⁵ Dado que la agitación es el estado normal de la intelección, no hay una inteligencia sentiente ya constituida como tal antes de la actualidad intelectual de lo real. En la misma medida en que las cosas están pasando por el alma humana —algunas se detienen más que otras—, en esa misma medida está siendo dicha alma. Con otras palabras: no hay un alma como sustancia sobre la que pasen y se queden

⁶⁴ Zubiri, *Inteligencia y Logos*, 215.

⁶⁵ Ver. Zubiri, *Inteligencia Sentiente*, 155-69.

algunos entes. El pasar es, a su modo, propio de las cosas y del alma misma. Ese pasar nombra la mutua agitación en la que se constituyen tanto la inteligencia sentiente como lo que se le hace presente.

El segundo momento de la estructura del campo de realidad como medio de intelección explícita algunos matices de la agitación intelectual con los términos *ex-agere* y *exigir*. ¿Cuál es el carácter intrínseco más específico del *agere*, de la agitación intelectual, por saber lo que las cosas son en realidad? Ese carácter lo recoge la preposición *ex* entendida como “*hacer salir* ‘desde dentro’”,⁶⁶ antepuesta a *agere*: en la actualidad diferencial, el logos consiste en la exigencia (*ex-agere*, *exigir*) determinada de afirmar lo que la cosa es en realidad de manera evidente. La actualidad intelectual es el hacerse presente de lo real en la inteligencia —actualidad primordial— y la agitación que exige saber lo que las cosas son en realidad —actualidad diferencial.

¿Por qué la agitación intelectual es al mismo tiempo exigencial? ¿Por qué el hacer salir desde dentro de la realidad lo que esa realidad es en realidad nombra el afirmarse del logos, su firmeza, en el sentido de que en realidad las cosas son así de forma evidente? ¿Por qué la agitación intelectual deviene exigencia intelectual y luego evidencia?

La cosa real nos hace salir desde dentro de ella misma por una acción en la que dicha cosa no queda a espaldas de esa salida, porque este movimiento pertenece a la actualidad misma de la cosa. Por consiguiente, aquella expelencia lleva formalmente en su seno lo que he llamado retinencia: la cosa real nos hace movernos hacia afuera de ella desde su interior y por su interior mismo: es un movimiento fundado en interiorización. La unidad de ambos momentos (impelencia y retinencia) en el *agere* es la unidad del *ex*. El *ex* como momento del *agere* tiene así un sentido muy preciso: es *ex-agere*, es *exigir*.⁶⁷

⁶⁶ Zubiri, *Inteligencia y Logos*, 216.

⁶⁷ Zubiri, *Inteligencia y Logos*, 216.

La actualidad intelectual diferencial es expelencia y retinencia, es decir, exigencia de firmeza para el logos en la dimensión campal de las cosas. La afirmación es, radicalmente, un momento de esa actualidad diferencial, por lo tanto, un momento del logos; y no sólo un modo lógico del juicio. Si la afirmación es cualitativamente un modo del juicio lógico, lo es porque nombra esa agitación de la actualidad campal que exige al logos firmeza en lo que las cosas son en realidad.

Pero esta agitación exigencial tiene su aspecto climático. En efecto, el tercer momento del campo de realidad en tanto medio de intelección viene como consecuencia de los dos anteriores, y su noción se construye a partir de términos como visión, videncia y evidencia. Frente a la tradición que ha colocado al juicio como el lugar originario del saber, la noología muestra —igual que la fenomenología de Husserl y la ontología fundamental de Heidegger— que ese momento originario es anterior al juicio; en este caso, el origen de todo saber está en la aprehensión-actualidad primordial de realidad. Igualmente, sostiene que el saber evidente es aquel que se da en el medio conformado por el campo de realidad; la evidencia no es, por tanto, un saber inmediato y directo de la realidad. Sólo en la actualidad campal de la realidad puede haber afirmaciones evidentes. No así en la actualidad primordial, donde no hay todavía afirmaciones y, por tanto, tampoco campo de realidad. Saber que algo es real es saber de manera primordial, por tanto, es saber mejor de lo que es posible en el caso de una afirmación evidente, porque el saber afirmativo se refiere a lo que la cosa es en realidad y no a su mero carácter de realidad.

La afirmación evidente es posible en ese medio que es el campo de realidad: porque hay actualidad primordial de realidad, hay luego actualidad diferencial, con sus tres momentos estructurales: las dos fases de la estructura dinámica del campo de realidad desdoblan su estructura dual, y luego ese dinamismo deviene medio de afirmación evidente por el prurito de agitación exigencial, según el cual el logos debe decir lo que las cosas son en realidad. Una afirmación evidente pende de la determina-

ción del logos por alguna de las múltiples simples aprehensiones, según las exigencias campales de la realidad.

En la afirmación evidente, la intelección ha debido discernir entre las simples aprehensiones que se le ofrecen y seleccionar aquella en la cual el “sería” de la realidad deviene en lo que es en realidad.

La exigencialidad que determina cuál o cuáles de las simples aprehensiones quedan excluidas, y cuáles son las que se realizan, es la exigencialidad de una visión; vemos, en efecto, cuáles se realizan y cuáles no. Pero lo esencial es que digamos de qué visión se trata. No es una visión intelectual primordial, es decir, no es una *videncia*. Porque se trata de una visión muy precisa: visión medial. Vemos medialmente que la cosa real realiza B y no C. Pero esto tampoco es la índole rigurosa de la visión propia de la intelección afirmativa. Porque en ésta se trata de una visión *determinante*. La visión determinante de la afirmación de realización no es sólo una visión mediada “de” la cosa, sino que es una visión mediada “desde” la cosa real misma, esto es, es una *visión exigida* por ella. Es una visión en *ex*. Es justo lo que se llama “e-videncia”. La visión de lo evidente tiene como principio la exigencia. La exigencia es el *arkhé* intrínseco y formal de la visión “e-vidente”. La evidencia es visión exigencial o, lo que es lo mismo, exigencia visiva, y exigencia visiva de carácter dual, esto es, de realización de simples aprehensiones. La cosa real A no es evidente; es más que evidente [...]. Lo evidente es que sea B y no C. Y esta visión está exigida por la visión de A en el medio de la realidad. Por tanto, la función determinante de la cosa real en la intelección afirmativa es exigencia de visión, es evidencia. La realización inteligida en evidencia exigencial es la intelección de lo que la cosa real es en realidad.⁶⁸

⁶⁸ Zubiri, *Inteligencia y Logos*, 219-220.

El campo de realidad es, pues, el medio de la intelección de lo que las cosas son en realidad evidentemente. La pregunta ahora es sobre lo que determina a la afirmación a decantarse por una de las simples aprehensiones. La respuesta es que lo que determina la elección es la “exigencialidad de una visión”: se ve que de suyo las cosas son realmente de este modo y no de otro; se sabe que es así y que —al menos por ahora— no puede ser de otra manera. Desde la actualidad primordial de la cosa misma, se sabe que ella es así en realidad. Si bien la simple aprehensión es una creación que deja en libertad lo que la cosa será en realidad, la decantación intelectual por lo que realmente son las cosas viene determinada por lo que se sabe ya de la realidad de esa cosa. De modo que, siendo libre, la simple aprehensión está lejos de ser meramente arbitraria. Que se vea que las cosas son así en realidad, y no de otro modo, viene determinado por la realidad primordial de la cosa. En la afirmación evidente se dice de la realidad lo que ella misma exige que se diga. Esta visión exigencial de lo que las cosas son en realidad es, en definitiva, un momento cobrado en el campo de realidad, en el cual está presente la triple estructura de ese campo. Como la realidad (por tanto, también la inteligencia sentiente) no es de una vez y para siempre, lo que ahora es evidente probablemente no lo sea en otro momento.

5. Recapitulación

La inteligencia sentiente está conformada por tres planos: uno radical —la actualidad primordial de realidad— y dos derivados. El primero de éstos es el plano del logos sentiente, cuya tarea consiste en saber lo que las cosas son en realidad. Sólo en este plano puede tener su lugar y su origen intelectual la evidencia de una afirmación, porque lo que corresponde al logos es saber que las cosas son realmente así y no de otra manera. En este plano tiene lugar también la verdad dual, es decir, la verdad de unas cosas

respecto a otras, dado que se trata de la actualidad intelectual del campo de realidad. La verdad dual es también derivada de la verdad real, propia de la actualidad primordial. Queda pendiente, por tanto, el estudio de la relación entre la evidencia y la verdad dual.

El segundo de los planos derivados de la actualidad primordial es el de la razón sentiente. ¿Cuál es la diferencia entre estos dos planos? ¿Acaso el saber sobre la realidad no ve su término cuando la inteligencia sabe lo que las cosas son en realidad? No, la complejidad mayor está todavía por venir.

La impresión de realidad está trascendentalmente abierta no solamente a cada cosa real, y no solamente a otras cosas reales sentidas en la misma impresión, sino que está trascendentalmente abierta a cualquier otra realidad, sea o no sentida. En la impresión de realidad [...] aprehendemos no sólo que este color es real, que este color es su realidad [...], y no sólo lo que es en realidad este color respecto por ejemplo de otros colores [...], sino que aprehendemos también que este color rojo es real respecto de la pura y simple realidad, por ejemplo, que es fotón u onda electromagnética [...]. Es decir, aprehendemos en impresión no sólo que la cosa es *real*, y no sólo lo que esta cosa real es *en realidad*, sino que aprehendemos también que esta cosa es pura y simplemente real *en la realidad*.⁶⁹

Una vez que la realidad se actualiza en la inteligencia sentiente, la intelección como logos consiste en el movimiento desde unas cosas hasta otras. Pero la razón es más que movimiento: es la marcha de la intelección del campo hacia el mundo de la pura y simple realidad. “Se trata ahora de un gigantesco intento de intelección, cada vez más vasto, de lo que es lo real”.⁷⁰ La marcha de la razón tendrá que ser objeto de otro ramillete de estudios. Por lo pronto, éste es el amplio marco en que tiene su lugar una afirmación que es evidente.

⁶⁹ Zubiri, *Inteligencia y razón*, 12.

⁷⁰ Zubiri, *Inteligencia y Logos*, 396.

Referencias

- Aristóteles. *Tratados de Lógica (Organon) II. Sobre la interpretación. Analíticos primeros. Analíticos segundos*. Traducido por Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos, 1982.
- . *Ética nicomáquea. Ética eudemia*. Editado por Emilio Lledó. Traducido por Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 1985. Biblioteca Clásica Gredos 89.
- . *Política*. Traducido por Julián Marías. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997.
- . *Acerca del cielo. Meteorológicos*. Traducido por Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos, 2015.
- Conill, Jesús. “El sentido de la noología.” En *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, editado por Juan Antonio Nicolás y Óscar Barroso, 117-128. Granada: Comares, 2004.
- Galán Vélez, Francisco V., ed. *Entre realismos*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2023.
- García López, Jesús. *Metafísica tomista. Ontología, gnoseología y teología natural*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2001. Colección de pensamiento medieval y renacentista, núm. 14
- Gracia, Diego. “Noología: ¿en qué está la novedad?” En *El realismo de Xavier Zubiri en el horizonte del siglo XXI*, editado por Alfonso Villa, 21-39. Ciudad de México: Ítaca, 2019.
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Traducido por Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta, 2003.
- Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Traducido por José Gaos. Ciudad de México: FCE, 1995.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Traducido por Pedro Rivas. Madrid: Alfaguara, 1997.

- Pintor-Ramos, Antonio. *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia/Caja Salamanca y Soria, 1994. Bibliotheca Salmanticensis 158.
- . *Nudos en la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 2006.
- Ricœur, Paul. *Caminos del reconocimiento*. Madrid: Trotta, 2005.
- Tirado San Juan, Víctor Manuel. *Intencionalidad, actualidad y esencia: Husserl y Zubiri*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 2002.
- Tomás de Aquino, Santo. *Opúsculos y cuestiones selectas*. I: Filosofía (1). Editado por Antonio Osuna Fernández-Largo. Madrid: BAC, 2001.
- Zubiri, Xavier. *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y Realidad*. Madrid: Alianza/Fundación Xavier Zubiri, 1980.
- . *Inteligencia y Logos*. Madrid: Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1982.
- . *Inteligencia y Razón*. Madrid: Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1983.