

## INTELIGENCIA SENTIENTE

Xavier Zubiri

### PROLOGO

Publico este libro sobre la inteligencia muchos años después de haber publicado un libro sobre la esencia. Esto no es una mera constatación cronológica. Por el contrario tiene un sentido intrínseco que no será superfluo esclarecer. ¿Qué significa aquí «después»?

Para muchos lectores, mi libro *Sobre la esencia* estaba falto de un fundamento porque estimaban que saber lo que es la realidad es empresa que no puede llevarse a cabo sin un estudio previo acerca de lo que nos sea posible saber. Esto es verdad tratándose de algunos problemas concretos. Pero afirmar en toda su generalidad que esto sea propio del saber de la realidad en cuanto tal es algo distinto. Esta afirmación es una idea que en formas distintas ha venido constituyendo la tesis que ha animado a la casi totalidad de la filosofía moderna desde Descartes a Kant: es el «criticismo». El fundamento de toda filosofía sería la crítica, el discernimiento de lo que se puede saber. Pienso, sin embargo que esto es inexacto. Ciertamente la investigación sobre la realidad necesita echar mano de alguna concepción de lo que sea saber. Pero esta necesidad ¿es una anterioridad? No lo creo, porque no es menos cierto que una investigación acerca de las posibilidades de saber no puede llevarse a cabo, y de hecho nunca se ha llevado a cabo, si no se apela a alguna concepción de la realidad. El estudio *Sobre la esencia* contiene muchas afirmaciones acerca de la posibilidad del saber. Pero a su vez es cierto que el estudio acerca del saber y de sus posibilidades incluye muchos conceptos acerca de la realidad. **Es que es imposible una prioridad intrínseca del saber sobre la realidad ni de la realidad sobre el saber. El saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres. No hay prioridad de lo uno sobre lo otro. Y esto no solamente por condiciones de hecho de nuestras investigaciones, sino por una -condición intrínseca y formal de la idea misma de realidad y de saber. Realidad es el carácter formal —la formalidad— según el cual lo aprehendido es algo «en propio», algo «de suyo».** Y saber es aprehender algo según esta formalidad. Volveré inmediatamente sobre estas ideas. Por esto, la presunta anterioridad crítica del saber sobre la realidad, esto es sobre lo sabido, no es en el fondo sino una especie de timorato titubeo en el arranque mismo del

filosofar. Algo así a como si alguien que quiere abrir una puerta se pasara horas estudiando el movimiento de los músculos de su mano; probablemente no llegará nunca a abrir la puerta. En el fondo, esta idea crítica de anterioridad nunca ha llevado por sí sola a un saber de lo real, y *cuando* lo ha logrado se ha debido en general a no haber sido fiel a la crítica misma. No podía menos de ser así: saber y realidad son congéneres en su raíz. Por tanto, publicar este estudio sobre la inteligencia después de haber publicado un estudio sobre la esencia, no significa colmar el vacío de una necesidad insatisfecha; significa por el contrario mostrar sobre la marcha que el estudio del saber no es anterior al estudio de la realidad. El «después» a que antes me refería no es pues una mera constatación de hecho sino la mostración en acto de la deliberada repulsa de toda crítica del saber como fundamento previo al estudio de lo real.

Pero esto no es todo. Vengo empleando la expresión «saber» con intencionada indeterminación. Porque la filosofía moderna no comienza con el saber sin más, sino con ese modo de saber que se llama «conocimiento». La crítica es así Crítica del conocimiento, de la *epistémé*, o *como* suele decirse, es «epistemología», ciencia del conocimiento. Ahora bien, pienso que esto es sumamente grave. Porque el conocimiento no es algo que reposa sobre sí mismo. Y no me refiero con ello a los factores determinantes psicológicos, sociológicos y históricos del conocer. Ciertamente una psicología del conocimiento, una sociología del saber, y una historicidad del conocer son cosas esenciales. Pero sin embargo, no son algo primario. Porque lo primario del conocimiento está en ser un modo de intelección. Por tanto toda epistemología presupone una investigación de lo que estructural y formalmente sea la inteligencia, el *Nous*, un estudio de «noología». La vaga idea del «saber» no se concreta en primera línea en el conocer, sino en la intelección en cuanto tal. No se trata de una psicología de la inteligencia ni de una lógica, sino de la estructura formal del inteligir.

¿Qué es pues inteligir? A lo largo de toda su historia, la filosofía ha atendido muy detenidamente a los actos de intelección (concebir, juzgar, etc.) en contraposición a los distintos datos reales que los sentidos nos suministran. Una cosa, se nos dice, es sentir, otra inteligir.

Este enfoque del problema de la inteligencia contiene en el fondo una afirmación: inteligir es posterior a sentir, y esta posterioridad es una oposición. Fue la tesis inicial de la filosofía desde Parménides, que ha venido gravitando imperturbablemente, con mil variantes, sobre toda ja filosofía europea.

Pero esto es ante todo una ingente vaguedad, porque no se nos ha dicho en qué consiste formalmente el inteligir en cuanto tal. Se nos dice a lo sumo que los sentidos dan a la inteligencia las cosas reales sentidas para que la inteligencia las conceptúe y juzgue de ellas. Pero sin embargo no se nos dice ni qué sea formalmente sentir, ni sobre todo qué sea formalmente inteligir. Pues bien, pienso que inteligir consiste formalmente en aprehender lo real como real, y que sentir es aprehender lo real en impresión. Aquí real significa que los caracteres que lo aprehendido tiene en la aprehensión misma los tiene «en propio», «de suyo», y no sólo en función, por ejemplo, de una respuesta vital. No se trata de cosa real en la acepción de cosa allende la aprehensión, sino de lo aprehendido mismo en la aprehensión pero en cuanto está aprehendido como algo que es «en propio». Es lo que llamo formalidad de realidad. Por esto es por lo que el estudio de la intelección y el estudio de la realidad son congéneres. Ahora bien, esto es decisivo. Porque como los sentidos nos dan en el sentir humano cosas reales, con todas sus limitaciones, pero cosas reales, resulta que esta aprehensión de las cosas reales en cuanto sentidas es una aprehensión sentiente; pero en cuanto es una aprehensión de realidades, es aprehensión intelectual. De ahí que el sentir humano y la intelección no sean dos actos numéricamente distintos, cada uno completo en su orden, sino que constituyen dos momentos de un sólo acto de aprehensión sentiente de lo real: es la inteligencia sentiente. *No se trata* de que sea una intelección vertida primariamente a lo sensible, sino que se trata del inteligir y del sentir en su propia estructura formal. No se trata de inteligir lo sensible y de sentir lo inteligible, sino de que inteligir y sentir constituyen *estructuralmente* —si se quiere emplear un vocablo y un concepto impropios en este lugar— *una sola* facultad, la inteligencia sentiente. El sentir humano y el inteligir no sólo no se oponen sino que constituyen en su intrínseca y formal unidad un solo y único acto de aprehensión. Este acto en cuanto sentiente es impresión; en cuanto intelectual es aprehensión de realidad. Por tanto el acto único y unitario de intelección sentiente es impresión de realidad. Inteligir es un modo de sentir, y sentir es en el hombre un modo de inteligir.

¿Cuál es la índole formal de este acto? Es lo que llamo la mera actualidad de lo real. Actualidad no es, como pensaban los latinos, el

carácter de acto de algo. Ser perro en acto es ser la plenitud formal de aquello en que consiste ser perro. Por eso yo llamo más bien actualidad a este carácter. Actualidad en cambio, no es carácter de algo en acto sino de algo que es actual; dos cosas muy distintas. Los virus tenían actualidad desde hace millones de años, pero sólo hoy han adquirido una actualidad que antes no tenían. Pero actualidad no es siempre, como en el caso de los virus, algo extrínseco a la actualidad de lo real. Puede ser algo intrínseco a las cosas reales. Cuando un hombre está presente porque es él quien se hace presente, decimos que este hombre es actual en aquello en que se hace presente. Actualidad es un estar, pero un estar presente desde sí mismo, desde su propia realidad. Por esto la actualidad pertenece a la realidad misma de lo actual, pero no le añade, ni le quita, ni modifica ninguna de sus notas reales. Pues bien, la intelección humana es formalmente mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente.

He aquí la idea, la única idea que hay en todo este libro a lo largo de sus centenares de páginas. Estas páginas no son sino la explicación de aquella única idea. Esta explicación no es cuestión de razonamientos conceptuales, sino que es cuestión de un análisis de los hechos de intelección. Ciertamente es un análisis complejo y *no* fácil; por eso han sido inevitables repeticiones a veces monótonas. Pero es mero análisis.

Ahora bien, la intelección tiene distintos modos, esto es hay distintos modos de mera actualización de lo real. Hay un modo primario y radical, la aprehensión de lo real actualizado en y por sí mismo: es lo que llamo aprehensión primordial de lo real. Su estudio es por esto un análisis riguroso de las ideas de realidad y de intelección. Pero hay otros modos de actualización. Son los modos según los cuales lo real está actualizado no solamente en y por sí mismo, sino también entre otras cosas y en el mundo. *No se trata* de «otra actualización» sino de un despliegue de su primordial actualización: es por esto re-actualización. Como la intelección primordial es sentiente, resulta que estas reactualizaciones son también sentientes. Son dos: el logos y la razón, logos sentiente y razón sentiente. El conocimiento no es sino una culminación de logos y razón. Sería inútil decir aquí lo que son logos y razón; lo haré en el curso de este estudio.

Este estudio comprende así tres partes:

Primera parte: *Inteligencia y realidad*.

Segundo parte: *Logos*.

Tercera parte: *Razón*.

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

Hoy estamos innegablemente envueltos en todo el mundo por una gran oleada de sofística. Como en tiempos de Platón y de Aristóteles, también hoy nos arrastran inundatoriamente el discurso y la propaganda. Pero la verdad es que estamos instalados modestamente, pero irrefragablemente, en la realidad. Por esto es necesario hoy más que nunca llevar a cabo el *esfuerzo* de sumergirnos en lo real en que ya estamos, para arrancar con rigor a su realidad aunque no sean sino algunas pobres esquirlas de su intrínseca inteligibilidad.

Fuenterrabía. Agosto 1980.

## PRIMERA PARTE

### INTELIGENCIA Y REALIDAD

#### CAPITULO PRIMERO

##### LA INTELECCIÓN COMO ACTO: LA APREHENSIÓN

En esta primera parte del libro me propongo estudiar qué es eso que llamamos *inteligir*. Desde los orígenes mismos de la filosofía se ha partido de contraponer el «*inteligir*» a lo que llamamos «*sentir*». Intelección y sensación serían dos formas, en buena parte opuestas..., ¿de qué? La filosofía griega y medieval entendieron el *inteligir* y el *sentir* como actos de dos *facultades* esencialmente distintas. La contraposición de *inteligir* y *sentir* sería la contraposición de dos facultades. Para simplificar la discusión llamaré «*cosa*» a aquello que es lo *inteligido* y lo *sentido*. No se trata de «*cosa*» en el sentido de lo que hoy significa el vocablo cuando se habla de «*cosismo*», en el cual *cosa* se opone a algo que tiene un modo de ser «*no-cósico*», por así decirlo,

por ejemplo la vida humana, etc. Pero aquí empleo el término *cosa* en su sentido más trivial como mero sinónimo de «*algo*». Pues bien, la filosofía griega y medieval ha considerado *inteligir* y *sentir* como actos de dos facultades, determinada cada una de ellas por la acción de las cosas. Pero esto, sea o no verdad, es desde luego una concepción que no puede servirnos de base positivamente, porque justamente se trata de facultades. Una facultad se descubre en sus actos. 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 (*kath'energeian*), y no en tanto que facultades (*kata dynamin*). Los actos no se consideran entonces como actos de una facultad, sino como actos en y por sí mismos. En todo este libro me referiré, pues, a la «*intelección*» misma, y no a la facultad de *inteligir*, esto es, a la *inteligencia*. Si a veces hablo de «*inteligencia*», la expresión no significa una facultad sino el carácter abstracto de la *intelección* misma. No se trata, pues, de una metafísica de la *inteligencia*, sino de la estructura interna del acto de *inteligir*. Toda metafísica de la *inteligencia* presupone un análisis de la *intelección*. Ciertamente, en varios puntos me he visto movido a concepciones metafísicas, que he estimado importantes. Pero al hacerlo, he tenido buen cuidado de advertir que en estos puntos se trata de metafísica y no de la mera *intelección* como acto. Trátase, pues, de un análisis de los actos mismos. Son *hechos* bien constatables, y debemos tomarlos en y por sí mismos, y no desde una teoría de cualquier orden que fuere.

Pero aquí es donde se desliza un segundo equívoco. En la filosofía griega y medieval, la filosofía se deslizó desde el acto a la facultad. Pues bien, en la filosofía moderna hay desde Descartes un deslizamiento en otra dirección. Es un deslizamiento dentro del acto mismo de *intelección*. Se ha considerado, en efecto, que tanto el *inteligir* como el *sentir* son distintas maneras de darse cuenta de las cosas. *Inteligir* y *sentir* serían dos modos de darse cuenta, es decir dos *modos de conciencia*. Dejando de lado por el momento el *sentir*, se nos dice que *intelección* es *conciencia*, con lo cual la *intelección* como acto es acto de *conciencia*. Es la idea que ha corrido por toda la filosofía moderna y que culmina en la fenomenología de Husserl. La filosofía de Husserl quiere ser un análisis de la *conciencia* y de sus actos.

Sin embargo, esta concepción resbala sobre la esencia de la *intelección* como acto. Al rechazar la idea de acto de una facultad, lo que la filosofía ha hecho es sustantivar el «*darse cuenta*» haciendo de la *intelección* un acto de *conciencia*. Pero ello implica dos ideas: 1ª, que

la conciencia es algo que ejecuta actos, y 2ª, que lo formalmente constitutivo del acto de intelección es el «darse cuenta». Pues bien, ninguna de estas dos afirmaciones es exacta porque ninguna de las dos responde a los hechos.

En primer lugar, la conciencia no tiene sustantividad ninguna y, por tanto, no es algo que pueda ejecutar actos. Conciencia no es sino la sustantivación del «darse cuenta» mismo. Pero lo único que tenemos como hecho no es «el» darse cuenta, o «la» conciencia, sino los actos conscientes de índole muy diversa. So pretexto de no apelar a una «facultad», se sustantivó el carácter de algunos actos nuestros, y se convirtieron entonces estos actos en actos de una especie de «super-facultad» que sería la conciencia. Y esto no es un hecho, es tan sólo una ingente teoría.

En segundo lugar, no es verdad que lo que constituye la intelección sea el darse cuenta. Porque el darse cuenta es siempre un darse cuenta «de» algo que está presente a la conciencia. Y este estar presente no está determinado por el darse cuenta. La cosa no está presente porque me doy cuenta, sino que me doy cuenta porque está ya presente. Se trata ciertamente de un estar presente en la intelección, en la que me doy cuenta de algo presente, pero el estar presente de la cosa no es un momento formalmente idéntico al darse cuenta mismo ni está fundado en éste. Por tanto, la filosofía moderna dentro del acto de intelección ha resbalado sobre el estar presente, y ha atendido tan sólo al darse cuenta. Pero este darse cuenta no es en y por sí mismo un acto: es tan sólo un momento del acto de intelección. Esta es la ingente desviación de la filosofía moderna en punto al análisis de la intelección.

Nos preguntamos entonces cuál es la índole propia del entender como acto. La intelección es ciertamente un darse cuenta, pero es un darse cuenta de algo que está ya presente. En la unidad indivisa de estos dos momentos es en lo que consiste la intelección. La filosofía griega y medieval quieren explicar la presentación como una actuación de la cosa sobre la facultad de entender. La filosofía moderna adscribe la intelección al darse cuenta. Pues bien, es menester tomar el acto de intelección en la unidad intrínseca de sus dos momentos, pero tan sólo como momentos suyos y no como determinaciones de las cosas o de la conciencia. En la intelección me «está» presente algo de lo que yo «estoy» dándome cuenta. 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. Físico es el vocablo originario y antiguo para designar algo que no es meramente conceptual sino real.

Se opone por esto a lo meramente intencional, esto es a lo que consiste tan sólo en ser término del darse cuenta. El darse cuenta es «darse-cuenta-de», y este momento del «de» es justamente la intencionalidad. El «estar» en que consiste físicamente el acto intelectual es un «estar» en que yo estoy «con» la cosa y «en» la cosa (no «de» la cosa), y en que la cosa está «quedando» en la intelección. La intelección como acto no es formalmente intencional. Es un físico «estar». La unidad de este acto de «estar» en tanto que acto es lo que constituye la *aprehensión*. Intelección no es acto de una facultad ni de una conciencia, sino 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. Esta «y» es justo la esencia misma unitaria y física de la aprehensión. Entender algo es aprehender intelectivamente este algo.

Necesitamos, pues, analizar la intelección como aprehensión. Es el análisis que se propone determinar la índole esencial, en el sentido de constitutiva, de la intelección en cuanto tal. Este análisis habrá de *recaer*, acabo de decirlo, sobre la intelección como aprehensión. Pero como el hombre tiene muchas formas de intelección, el análisis que me propongo puede llevarse a cabo por caminos muy distintos. Un camino consistiría en hacer el cómputo de los diversos tipos de intelección, tratando de obtener por comparación lo que esos tipos tienen en y por sí mismos de intelección. Es una vía inductiva. Pero esto no es pertinente para nuestro problema. Porque esta vía lo que nos daría es un *concepto general* de intelección. Ahora bien, no es esto lo que buscamos. Lo que buscamos es la índole constitutiva, esto es, la índole esencial de la intelección en y por sí misma. La inducción nos daría tan sólo un concepto, pero lo que buscamos es la índole «física» de la intelección, esto es la índole del acto aprehensor que constituye la intelección como tal. Un concepto general no nos da la realidad física misma de la intelección. Y esto tanto menos cuanto que haría falta que el cómputo de los actos de intelección fuera exhaustivo, y de esto nunca estaremos seguros. Hay que emprender, pues, otro camino. Los diversos tipos de intelección no son meramente «tipos» distintos. Como veremos en su lugar, en ellos se trata de «modos» de aprehensión intelectual. Por tanto el análisis ha de llevarnos a hallar el modo primario de aprehensión intelectual y a determinar los llamados tipos de intelección como modalizaciones de esta aprehensión primaria. Lo que

así logramos no es un *concepto general* de intelección, sino que es la determinación de la índole constitutiva de los diversos modos de aprehensión intelectual. Ahora bien, «índole constitutiva» es justo la *física índole esencial* de la intelección. Por tanto, el problema de la índole esencial de la intelección, es decir el problema de qué es inteligir, no es otro que el problema de la determinación del modo primario de intelección. Es lo que intento tratar en la primera parte de este libro.

Para ello, recojamos ahora una idea que ya hemos apuntado al comienzo de este capítulo, pero que deliberadamente dejé de lado en aquel momento. La filosofía desde sus orígenes mismos comenzó oponiendo lo que llamamos inteligir a lo que llamamos sentir. Pero por extraño que ello parezca, la filosofía no se ha hecho cuestión de qué sea formalmente el inteligir. Se ha limitado a estudiar los diversos actos intelectivos, pero no nos ha dicho qué sea inteligir. Y lo extraño es que esto mismo ha acontecido en la filosofía con el sentir. Se han estudiado los diversos sentires según los diversos «sentidos» que el hombre posee. Pero si se pregunta en qué consiste la índole formal del sentir, esto es qué es el sentir en cuanto tal, nos encontramos con que en el fondo la cuestión misma no fue ni planteada. De ahí una consecuencia, a mi modo de ver sumamente grave. Como no se ha determinado qué sean el inteligir y el sentir en cuanto tales, resulta que su presunta oposición queda entonces en el aire. ¿A qué y en qué se oponen inteligir y sentir si no se nos dice antes en qué consiste cada uno formalmente?

No voy a entrar en una especie de discusión dialéctica de conceptos, sino que me limito a los hechos mismos en cuanto tales. Son ellos los que nos llevarán de la mano en el tratamiento de la cuestión.

Pues bien, la intelección, decía, es un acto de aprehensión. Ahora bien, este acto de carácter aprehensivo pertenece también al sentir. Por tanto, es en la aprehensión misma en cuanto tal en lo que hay que anclar la diferencia y la índole esencial del inteligir y del sentir. No se trata de lograr un concepto general de aprehensión, sino de analizar en y por sí mismas la índole de la aprehensión sensible y la de la aprehensión intelectual. Y ello es posible porque la aprehensión sensible y la aprehensión intelectual —como se ha observado muchísimas veces— tienen frecuentemente el mismo objeto. Yo siento el color y inteliijo también qué es este color. Los dos aspectos se distinguen en este caso no como tipos, sino como modos distintos de aprehensión. Para determinar, pues, la índole constitutiva del inteligir

hay que analizar ante todo la diferencia entre el inteligir y el sentir como una diferencia modal *dentro* de la aprehensión de un mismo objeto; por ejemplo, del color.

Para determinar la estructura constitutiva del acto de aprehensión intelectual no es necesario, pero sí es por lo menos muy útil, comenzar por decir qué es la aprehensión sensible en cuanto tal. Claro está, esto puede hacerse a su vez de maneras distintas. Una, analizando la diferencia modal de estas aprehensiones en la aprehensión de un mismo objeto. Pero para facilitar la labor es más útil poner ante los ojos la aprehensión sensible en y por sí misma; esto es, qué es sentir. Como la aprehensión sensible es común al hombre y al animal, parece que determinar la aprehensión intelectual partiendo de la aprehensión sensible sería partir del animal como fundamento de la intelección humana. Pero no se trata de partir del animal como fundamento, sino tan sólo de aclarar la intelección humana contrastándola con el «puro» sentir animal.

En definitiva, la intelección como acto es un acto de aprehensión y esta aprehensión es a su vez un modo de la aprehensión sensible misma. Por tanto hemos de preguntarnos:

Capítulo 1: ¿Qué es aprehensión sensible?

Capítulo 2: ¿Cuáles son los modos de aprehensión sensible?

Capítulo 3: ¿En qué consiste formalmente la aprehensión intelectual?

Sólo después podremos adentrarnos más en el análisis de la intelección misma.

## CAPITULO II

### LA APREHENSIÓN SENSIBLE

Nos preguntamos qué es aprehensión sensible. Como acabo de decir, la aprehensión sensible es común al hombre y al animal. Por tanto, al referirme en este capítulo a la aprehensión sensible, hablaré tanto del hombre como del animal indiscernidamente, según sea conveniente en cada caso.

La aprehensión sensible es lo que constituye el sentir. Por tanto, hemos de precisar ante todo qué es sentir. Sólo entonces podremos preguntarnos por lo que constituye la aprehensión sensible como momento del sentir.

## §1 EL SENTIR

Sentir es, por lo pronto, un proceso; es un proceso sentiente. Como proceso, el sentir tiene tres momentos esenciales.

1° En el animal (tanto humano como no humano), el proceso sentiente está suscitado por algo de carácter unas veces exógeno y otras endógeno. Es el *momento de suscitación*. Lo llamo así para no limitarme a lo que suele llamarse excitación. Excitación es un concepto usual en psicofisiología animal. Tiene por esto un carácter casi exclusivamente bioquímico. Dicho vagamente, consiste en lo que hace desencadenar un proceso fisiológico. Pero aquí no me estoy refiriendo precisamente a la actividad fisiológica. El sentir como proceso no es tan sólo una actividad fisiológica, sino que es el proceso que constituye la vida, en cierto modo entera, del animal. Con las mismas excitaciones, el animal ejecuta acciones sumamente diversas. Y estas acciones no están determinadas solamente por una actividad fisiológica, sino por todo lo que el animal aprehende sentientemente, por ejemplo, una presa, etc. Y este momento de la aprehensión es lo que constituye la suscitación. Suscitación es todo lo que desencadena una acción animal. En mis cursos he solido distinguir siempre en lo animal función y acción. Es función, por ejemplo, la contracción muscular. El sujeto, digámoslo así, de la función es una estructura anatomofisiológica; por ejemplo, una fibra muscular estriada. Pero la acción es algo cuyo sujeto no es una estructura, sino el animal entero. Por ejemplo, huir, atacar, etc., son acciones. Con las mismas funciones el animal ejecuta las más diversas acciones de su vida. Pues bien, excitación es momento de una función; suscitación es momento de una acción. Esto no excluye el que en algún caso la acción consista en desencadenar un acto funcional. Pero entonces es claro que la excitación es tan sólo un modo especial de suscitación. Suscitación es el exordio de un proceso accional animal, sea cualquiera el modo en que esto acontezca.

2° Esta suscitación recae sobre el estado en que el animal se encuentra. El animal tiene en todo instante un estado de tono vital. La

suscitación modifica este tono vital. Es el segundo momento del proceso sentiente: la *modificación tónica*. La modificación está determinada por la suscitación. Pero esto no significa que la modificación sea un segundo momento en el sentido de una sucesión temporal. Esto sería justamente confundir de nuevo suscitación y excitación. La suscitación puede depender de un factor endógeno que puede ser en cierto modo connatural al animal. En tal caso, es el estado tónico del animal el que, en una forma o en otra, ha precedido cronológicamente a la suscitación. Es lo que ocurre, por ejemplo, con algunos actos instintivos. Pero aun en este caso, uno es el momento de suscitación; otro, el momento de modificación tónica.

3° El animal responde a la modificación tónica así suscitada. Es el *momento de respuesta*. No confundamos respuesta con una reacción de los llamados efectores. La efeción es siempre y sólo un momento funcional; pero la respuesta es un momento accional. Con los mismos efectores, la respuesta puede ser de lo más diversa. La aprehensión de una presa, por ejemplo, determina una respuesta de ataque. No se trata simplemente de un juego de efectores. La respuesta, pues, puede ser muy varia. Puede consistir incluso en no hacer nada. Pero la quiescencia no es quietud, esto es, un acto de los efectores, sino un modo de respuesta.

Por consiguiente, sentir es un proceso. Este proceso sentiente es *estrictamente unitario*: consiste en la unidad intrínseca y radical, en la unidad indisoluble de sus tres momentos, de suscitación, modificación tónica y respuesta. Sería un error pensar que el sentir consiste tan sólo en suscitación, y que los otros dos momentos son tan sólo consecutivos al sentir. Todo lo contrario: los tres momentos en su esencial e indisoluble unidad son lo que estrictamente constituye el sentir. Como veremos en otro capítulo, esta unidad es de una importancia decisiva en nuestro problema. Constituye lo específico de la animalidad.

Aquí no intento estudiar el *curso de este proceso*, sino su *estructura procesual* misma. Esta estructura procesual pende del momento formalmente constitutivo del sentir en cuanto tal. Y el sentir, en virtud de su estructura formal misma, es lo que determina en alguna medida la estructura del proceso sentiente. Veamos, pues, estos dos puntos.

## §2 ESTRUCTURA FORMAL DEL SENTIR

La unidad procesual del sentir está determinada por la estructura formal de la suscitación. Lo que suscita el proceso sentiente es la aprehensión de lo suscitante. Y como lo que esta aprehensión determina es un proceso sentiente, resulta que la aprehensión misma que lo suscita debe llamarse estrictamente aprehensión sensible. La aprehensión sensible tiene, pues, dos aspectos. Uno, el de determinar el proceso sentiente en su momento de modificación y respuesta: es la aprehensión sensible en cuanto suscitante. En otro aspecto, la aprehensión sensible tiene una estructura formal propia, y en su virtud desencadena el proceso del sentir. Nuestro problema en este instante se centra en la estructura formal de la aprehensión sensible. En el párrafo siguiente veremos cómo esta estructura formal determina la estructura procesual del sentir.

Como lo que determina el proceso sentiente es la estructura formal de la aprehensión, es justo llamar a esta aprehensión «el sentir en cuanto tal». Por esto, al hablar en este libro de sentir sin más me estaré refiriendo al sentir como estructura formal de la aprehensión sentiente.

Nos preguntamos, pues, en qué consiste la estructura de la aprehensión sensible precisa y formalmente en cuanto sentiente. Pues bien, la aprehensión sensible consiste formalmente en ser aprehensión impresiva. He aquí lo formalmente constitutivo del sentir: *impresión*. La filosofía, tanto antigua como moderna, o bien no ha reparado en esta impresividad, o bien (más generalmente) ha reparado en ella pero sin hacer un análisis de su estructura formal. Se ha limitado a describir las distintas impresiones. Pues bien, es absolutamente necesario conceptualizar con rigor qué es impresión, esto es en qué consiste la impresividad. Sólo así podremos hablar del sentir de una manera originaria.

Estructuralmente la impresión tiene tres momentos constitutivos:

1° La impresión es ante todo *afección* del sentiente por lo sentido. Los colores, los sonidos, la temperatura interna del animal, etc., afectan al sentiente. Aquí *afección* no significa lo que suele llamarse así como momento del sentimiento; esto sería *afecto*. La impresión es una *afección*, pero no es un *afecto*. En virtud de este momento afectante, decimos que el sentiente «padece» la impresión. Desde sus orígenes en Grecia, la filosofía calificó por esto las impresiones como *pathémata*.

Se opondrían así a los pensamientos, propios de un inteligir sin *páthos*; el inteligir sería *apathés*, impasible. Aquí estos calificativos usados sin más constituyen una descripción (por lo demás inexacta) pero no una determinación formal de lo que es impresión. Puede decirse que la totalidad de la filosofía moderna, al igual que la filosofía antigua, casi no ha conceptualizado la impresión más que como *afección*. Pero esto no es suficiente.

2° 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 *afección*. A esto «otro» es a lo que he llamado y continuaré llamando *nota*. Aquí *nota* no designa una especie de signo indicador como significó etimológicamente en latín el sustantivo *nota*, sino que es un participio, lo que está «noto» (*gnoto*) por oposición a lo que está ignoto, con tal de *que* se elimine toda alusión al conocer (esto sería más bien lo *cognitum*), como al saber (que dio origen a *noción* y *noticia*). Hay que atender tan sólo a ser meramente *noto*. Así, para un topo no hay una *nota cromática*; pero para los animales con sentido visual el color es algo *noto*. Podría llamarse a esto también *cualidad*; pero la *nota* no es siempre de índole *cualitativa*. Si veo tres puntos, «tres» no es una *cualidad*. Pero es *nota*. Pero aun así ha de huírse de pensar que *nota* es necesariamente *nota «de»* algo, por ejemplo, que el color sea color de una cosa. Si veo un simple color, este color no es «de» una cosa sino que «es» en sí la cosa misma: el color es *noto* en sí mismo. Es verdad que muchísimas veces llamo a las *notas cualidades*, pero es en sentido lato. En sentido estricto *nota* no es *cualidad*, sino algo meramente *noto*; es pura y simplemente lo presente en mi impresión. Los griegos y medievales juntaron con otras palabras a esta idea. Pero sólo apuntaron. Es menester anclar la reflexión sobre la *alteridad* misma. Pero antes de hacerlo consignemos un tercer carácter, a mi modo de ver esencial, de la impresión.

3° Es la *fuerza de imposición* con que la *nota* presente en la *afección* se impone al sentiente. Es justo lo que suscita el proceso mismo del sentir. En general se trata más de un conjunto de *notas* que de una *nota aislada*. Así, por ejemplo, como dice el refrán, «gato escaldado del agua fría huye». El agua sentida en impresión se «impone» al animal. Esta *fuerza de imposición* es muy variable. Una misma *alteridad impresiva* puede imponerse de forma muy varia. La *fuerza de imposición* no tiene nada que ver con la *fuerza* en el sentido de intensidad de la *afección*. Una *afección* muy fuerte puede tener muy

pequeña fuerza de imposición. Y, recíprocamente, una afección débil puede tener una gran fuerza de imposición.

La unidad intrínseca de estos tres momentos es lo que constituye la impresión. La filosofía, tanto antigua como moderna, casi no ha atendido más que a la afección. Ha apuntado, por lo demás bastante vagamente, a lo que he llamado alteridad, sin haber centrado la atención en la alteridad en cuanto tal. Por otra parte, tampoco ha reparado en la fuerza de imposición. Los tres momentos son esenciales y, como veremos en el capítulo siguiente, la unidad de estos tres momentos es decisiva. Es menester, pues, detener más demoradamente nuestra atención sobre la alteridad y sobre la fuerza de imposición. Tanto más cuanto que lo que especifica los distintos modos de aprehensión sensible son justamente los distintos modos de alteridad.

*Análisis de la alteridad.* Este análisis nos descubrirá en primer lugar la estructura propia de la alteridad, y en segundo lugar la unidad de esta estructura.

A) Alteridad no es solamente el carácter abstracto de ser *alter*. Porque alteridad no consiste en que la afección nos haga presente algo meramente «otro»; por ejemplo, este sonido o este color verde. Sino que nos hace presente esto «otro» en una precisa forma: lo otro, pero «en tanto que otro».

Este «otro», es decir, esta nota, tiene ante todo un *contenido* propio: este color, esta dureza, esta temperatura, etc. Es a lo que apuntó siempre la filosofía griega y medieval. Pero a mi modo de ver esto es esencialmente insuficiente. Porque este contenido, esta nota, no sólo es afectivamente otra, sino que está presente como otra. Es lo que expreso diciendo que el contenido es algo que «queda» ante el sentiente como algo otro. Esto no es una mera sutileza conceptual, sino que es, como veremos, un momento físico esencial de la alteridad. Según este aspecto de «otra», la nota no sólo tiene un contenido, sino que tiene un modo de «quedar» en la impresión.

¿Qué es este modo? Es justo el modo de ser otro: es el aspecto de independencia que tiene el contenido respecto del sentiente. El contenido de una nota «queda», y en cuanto «queda» es independiente del sentiente en cuya impresión «queda». Aquí independencia no significa una cosa «aparte» de mi impresión (es lo que los griegos y

medievales creyeron), sino que es el contenido presente mismo en la aprehensión en cuanto algo «autónomo» respecto del sentiente. El color, el sonido, tienen una autonomía propia en la afección visual y auditiva. «Quedar» es estar presente como autónomo. Este carácter de autonomía no es idéntico al contenido, porque como veremos en el capítulo siguiente un mismo contenido puede tener distintas formas de quedar, distintas formas de independencia, distintas autonomías. Autonomizar es, pues, forma de quedar. En su virtud diré que lo «otro», que la nota presente en impresión, tiene además de un contenido una forma propia de autonomía. Por esto es por lo que llamo a este momento *formalidad*. No se trata de un concepto metafísico como en la Edad Media, sino de algo absolutamente distinto, de un momento sentiente de carácter descriptivo.

Tanto el contenido como la formalidad dependen en buena medida de la índole del animal. La nota sentida es siempre «otra» que el animal; pero cuál sea su contenido depende en cada caso del animal mismo, porque el contenido depende del sistema de receptores que el animal posee. Un topo no tiene impresiones cromáticas. Pero además, con los mismos receptores, y por tanto con el mismo contenido, este contenido puede «quedar» en formas distintas. El «quedar» no depende de los receptores en sí mismos, sino del modo de habérselas el sentiente en su sentir. A este modo de «habérselas» debe llamarse *habitud*. Me explicaré más tarde. Habitud no es costumbre ni hábito, sino modo de habérselas. Las costumbres y los hábitos son habitud precisamente porque son modos de habérselas. Pero la recíproca no es cierta: no todo modo de habérselas es costumbre o hábito. Costumbre y hábito son casos especiales de habitud. Pues bien, el término de un receptor es el contenido. El término de una habitud es la formalidad. Por esto, en la medida en que la formalidad está determinada por la habitud, diré que la forma de independencia, que la forma de autonomía en cuanto determinada por el modo de habérselas del sentiente, debe llamarse *formalización*. Formalización es la modulación de la formalidad, es decir, la modulación de la independencia, la modulación de la autonomía. La alteridad no solamente nos hace presente una nota, sino una nota que en una forma o en otra «queda».

La filosofía nunca ha atendido más que al contenido de la impresión; ha resbalado siempre sobre la formalidad. Y esto es muy grave, porque como veremos en el capítulo siguiente, lo que especifica los distintos modos de la aprehensión sensible, es decir, los distintos modos de impresión, es la formalidad. Las aprehensiones sensibles se distinguen esencialmente por el modo según el cual el contenido está presente,



está autonomizado, es decir es independiente del sentiente.

B) *Unidad estructural de la alteridad.* Contenido y formalidad no son dos momentos ajenos el uno al otro, sino que tienen una esencial unidad: la formalización concierne al contenido mismo, y a su vez este contenido concierne al modo de estar formalizado. Los dos momentos de contenido y de formalidad tienen, pues, una unidad intrínseca y radical: la modalización de la alteridad.

a) La formalidad modula el contenido. El animal aprehende en efecto notas que pudiéramos llamar elementales; por ejemplo, un color, un sonido, un olor, un sabor, etc. Ciertamente no son rigurosamente elementales, porque toda nota tiene cuando menos cualidad e intensidad. Pero no entremos ahora en ello; para los efectos de nuestra cuestión estas notas son elementales. A la aprehensión de estas notas elementales es a lo que debe llamarse «sensación». Pero las notas precisamente por ser autónomas, esto es, por estar formalizadas, son independientes. Y lo son no sólo respecto del sentiente, sino también respecto de otras notas. La formalización constituye precisamente la «unidad» del contenido sentido. Entonces, estas distintas notas pueden tener un perfil, una especie de línea de clausura. Estas unidades así clausuradas pueden tener el carácter de unidades autónomas. Son entonces constelaciones autónomas. Su aprehensión ya no es simple sensación; es «percepción». Las notas elementales se sienten, las constelaciones de notas se perciben. El animal no sólo aprehende sonidos, olores, etc., sino que aprehende, por ejemplo, una «presa». Las mismas notas elementales pueden constituir distintas constelaciones perceptivas, es decir, diversos tipos de contenido unitario, según sea la índole del animal. Así, por ejemplo, el cangrejo en general percibe la constelación «roca-presa». Pero muchas veces no percibe la presa por sí misma (experiencia de Katz), puesto que si la presa está colgada de un hilo, el cangrejo no la percibe hasta habituarse a la nueva constelación «hilo-presa». La presa, la roca y el hilo no tienen en el cangrejo independencia formal por sí mismos. Para el perro en cambio hay siempre tres constelaciones independientes: presa, roca, hilo. Es que perro y cangrejo tienen distinto modo de formalización. La formalización, la autonomización del contenido, consiste ahora en que la unidad de independencia concierne a la constelación misma, no sólo a una o varias notas arbitrariamente elegidas. La formalización ha modulado, pues, el contenido: de elemental pasa a ser totalidad diversamente clausurada. Como veremos en otro capítulo, esto es decisivo.

b) Pero a su vez el contenido modula la formalidad misma. La formalización es, decía, independencia de autonomización. Esto no significa una independencia abstracta, sino algo muy concreto. La independencia, dicho un poco groseramente, significa que el contenido está más o menos «despegado» del propio animal aprehensor. Y el contenido modula el modo mismo de estar despegado. No es lo mismo el despegamiento del color que el del calor. No es lo mismo el modo de estar «despegada» una luminosidad en un insecto y en un metazoo superior. Y no es lo mismo el modo de estar «despegada» una constelación de notas que el modo de estar despegada una nota elemental. Dicho algo toscamente, son mucho más ricos en independencia un árbol o un cajón para un chimpancé que para un perro.

Todo ello constituye la unidad estructural de la alteridad y esta unidad, como vemos por los ejemplos aludidos, pende de la índole del animal. No hay duda de que un color está aprehendido de distinta manera como independiente por la retina de un chimpancé que por la retina de un insecto. La alteridad, pues, en su intrínseca unidad admite grados que se manifiestan sobre todo en el grado de formalización. A mayor formalización, mayor independencia de contenido.

En definitiva, la impresión sensible es una impresión que afecta al sentiente haciéndole presente lo que impresiona, esto es, una nota, en formalidad de independencia con un contenido propio tanto elemental (una sola nota) como complejo (una constelación de notas). En su alteridad misma, estas notas independientes se imponen con fuerza variable al sentiente. Y así impuesta, la impresión determina el proceso del sentir: la suscitación, la modificación tónica y la respuesta. Es lo que hemos de ver ahora.

### §3 ESTRUCTURA DEL PROCESO SENTIENTE

La aprehensión sensible no solamente aprehende impresivamente algo, sino que según sea la índole de lo aprehendido en cuanto independiente del aprehensor, así será también distinta la índole del proceso sentiente mismo que la aprehensión determina.

A) Para verlo, comencemos por una observación esencial: la formalización no concierne tan sólo al momento aprehensor, sino al entero proceso sentiente en cuanto tal. Cada uno de sus tres momentos

queda modalizado por formalización.

Ante todo es claro que hay formalización en el momento de respuesta. Esto se manifiesta en algunas alteraciones del proceso sentiente. No es lo mismo no poder coordinar movimientos que no poder moverse. La capacidad de coordinación de movimientos es una formalización. La lesión, de la índole que fuere, que en un animal superior como el hombre produce alteraciones de coordinación, no produce una parálisis. No todos los animales tienen una misma estructura de formalización motora. Un caso espectacular es la capacidad con que un gato lanzado al aire recobra su equilibrio en la caída.

El propio tono vital adquiere por formalización matices distintos. El bienestar o malestar generales cobran por mera formalización matices propios: un modo de sentir apagado o vivo, apagado en una dirección pero no en otras, una tonalidad de alegría, etc. Todo ello según cualidades y en grados o formas diversas.

La formalización concierne, pues, al sentir entero en cuanto suscitación, en cuanto modificación del tono vital y en cuanto respuesta.

B) Esto nos muestra que unas impresiones iguales por razón de su contenido abren por formalización toda la riqueza del proceso sentiente constitutivo de la riqueza de la vida del animal. La amplitud de la formalización aprehensora abre al animal la amplitud de posibles respuestas. Esto significa que el efecto radical de la formalización procesualmente considerada consiste en autonomizar relativamente entre sí cada uno de los tres momentos del proceso sentiente, el momento aprehensor, el momento tónico y el momento de respuesta. Es lo que da lugar a hablar de cada uno de estos tres momentos por sí mismos. Pero esta autonomización es tan sólo relativa: jamás rompe la unidad estructural del proceso del sentir. Veremos en el capítulo siguiente las graves consecuencias de esta observación. Dentro de cada uno de estos momentos así autonomizados, la formalización va determinando a su vez matices y aspectos propios diferentes. Si me he limitado al aspecto formalizador de la aprehensión, ha sido por razones del tema propio de este libro.

Hemos analizado así, en primer lugar, los momentos del proceso sentiente. En segundo lugar, la estructura formal del sentir. Finalmente hemos indicado la determinación estructural del proceso sentiente por la

formalización.

Esta formalización es la que especifica los distintos modos de aprehensión sensible.

## APÉNDICE 1

### CONSIDERACIONES SOBRE LA FORMALIZACION

Para no romper el hilo de la exposición del análisis de la aprehensión sensible he relegado a este apéndice algunas consideraciones que estimo importantes, pero que en muchos aspectos exceden tal vez del mero análisis de la aprehensión sensible.

Para *empezar*, conviene explicar el uso del vocablo mismo formalización. Formalización puede significar la estructura cerebral por la cual aprehendemos un contenido según su propia formalidad. En este sentido, formalización es una acción psico-biológica. Pero formalización puede significar también el hecho de que un contenido quede en su formalidad propia. Entonces formalización no es una acción sino un mero «quedar»: es la unidad de contenido y de formalidad. Y a este sentido es al que me refiero cuando hablo aquí de formalización. En cambio no me refiero a las estructuras del cerebro, salvo cuando se trate expresamente de la formalización como acción.

1° Esto supuesto, es menester acotar este concepto de formalización frente a dos ideas corrientes, una en filosofía y otra en psicología.

En primer lugar, la formalización no debe confundirse con la idea kantiana de la forma sensible. Para Kant el contenido sensible es algo informe en el sentido de que *carece* de estructura espacio-temporal. Lo propio de la forma sensible consistiría en «informar» (en el sentido aristotélico del vocablo) la materia sensible, esto es el contenido. Esta información está producida por la forma subjetiva (espacio y tiempo) que la sensibilidad impone al contenido. Ahora bien, formalización no es información. Sea o no exacta la idea que Kant tiene del espacio y del tiempo (no es nuestra cuestión actual), lo esencial está en subrayar que la formalización es anterior a toda información espacio-temporal. Formalización es independencia, esto es el modo como en la manera

de habérselas el animal en sus impresiones quedan éstas en cierta formalidad. Sólo en la medida en que hay formalidad, en que hay independencia, puede hablarse de ordenación espacio-temporal. La formalización concierne a esta independencia, a esta alteridad. La independencia es la formalidad en que el contenido «queda» ante el aprehensor. Formalización es modo de «quedar» y no modo de «informar» en sentido aristotélico-kantiano. Sólo por ser independiente puede hablarse de si el contenido tiene, o no tiene, o ha de tener información. La forma kantiana produce «información»; pero la formalización no es producción, sino justamente al revés, un mero «quedar».

Por otra parte, la formalización tampoco es lo que en psicología se entiende cuando se habla de psicología de la forma (*Gestalt*). En esta psicología, la forma es la configuración total de lo percibido por oposición a lo que pudieran ser las sensaciones elementales en la psicología del siglo XIX. Pero la formalización no es *Gestalt*. En primer lugar, porque las propias sensaciones elementales son algo formalizado: su contenido, la nota, se aprehende como independiente y, por consiguiente, está formalizada. Y, en segundo lugar, aun en el caso de la constelación de notas, la formalización no concierne en primera línea a la configuración sino a la autonomización. La configuración es tan sólo el resultado de la autonomización. Sólo porque hay independencia puede haber y hay configuración. Formalización es la independencia, es lo constitutivo de la unidad del contenido en cuanto independiente, sea contenido elemental o sea una constelación.

Formalización no es, pues, ni información ni configuración, sino autonomización: es cómo «queda» el contenido. La formalidad no está producida por el sentiente (Kant), ni es configuración primaria (*Gestalt*). Es pura y simplemente modo de «quedar».

2° En otra dirección, la formalización puede tener alteraciones patológicas en la aprehensión misma. Hay casos en la percepción humana en que se asiste a la desintegración regresiva de la percepción. Es un desmoronamiento (*Abbau*) de la percepción. Este desmoronamiento consiste desde luego en que se disloca o se descoyunta el contenido de la percepción; por ejemplo, los volúmenes pueden parecer estar situados tras una cortina de colores y a cierta distancia de ella, etc. Pero pienso que «a una» se va perdiendo el sentido de la independencia de la realidad de lo percibido. Pienso que la degradación perceptiva es «a una» pérdida de perfil del contenido perceptivo y pérdida de la independencia. La pérdida misma consiste en

regresión mayor o menor de ambos aspectos. Es una regresión de la formalización. La formalización es, repito, «a una» autonomización del contenido y autonomización de lo percibido respecto del animal aprehensor.

3° Finalmente, tengo interés en subrayar que la formalización no es en primera línea una especie de concepto especulativo, sino que a mi modo de ver es un momento de la aprehensión anclado en un momento estructural del organismo animal mismo. Ya aludí en las páginas inmediatamente anteriores a las alteraciones de coordinación de movimientos en el animal humano. Es bien sabido que la lesión que las produce está localizada en las vías extrapiramidales. Estas vías tienen, entre otras, la función de formalizar movimientos.

Pero no es sólo esto. Es que a título de hipótesis pienso que el cerebro no es primariamente órgano de integración (Sherrington) ni órgano de significación (Brickner), sino que en nuestro problema es órgano de formalización, una formalización que culmina en la corticalización. Me basta con aludir, por ejemplo, a los servo-mecanismos o a ciertas áreas corticales especiales, por ejemplo, a algunas áreas frontales. La formalización es una estructura rigurosamente anatomo-fisiológica.

La organización anatomo-fisiológica del sistema nervioso tiene un plan o esquema relativamente homogéneo y común desde etapas filogenéticas muy remotas. Así, por ejemplo, este esquema está ya en el cerebro de la salamandra. Este esquema tiene a mi modo de ver dos direcciones: una de especificación, predominantemente regional por así decirlo, y otra de estructura más fina, de formalización.

Pero nada de esto concierne aquí a nuestro problema filosófico. No he querido, sin embargo, renunciar a exponer estas ideas, que ya publiqué en otro lugar. Pero las he relegado a un apéndice, porque como he dicho lo que aquí me importa es tan sólo el análisis riguroso y preciso de la aprehensión sensible como hecho.

## CAPITULO III

### MODOS DE APREHENSIÓN SENSIBLE

Como dije al final del capítulo anterior, los modos de aprehensión sensible se distinguen por los modos de la formalización. Trátase de «modos» distintos de aprehensión y no de simples «tipos». Y para verlo es necesario y suficiente analizar cómo unas mismas notas pueden ser aprehendidas como independientes de distinta manera. Las aprehensiones sensibles se distinguen entre sí ante todo modalmente. Estos modos son esencialmente dos. A reserva de explicar inmediatamente el enunciado, diré que hay un modo de aprehensión sentiente que —por razones que explicaré— llamaré sentir *la estimulación*. Pero hay otro modo de aprehender sentientemente que llamo sentir *la realidad*. Es menester entrar detenidamente en este análisis modal.

## §1 APREHENSIÓN DE ESTIMULIDAD

La aprehensión sensible, esto es, la impresión, determina la índole del proceso sentiente. Cuando la impresión es de tal carácter que no consiste más que en determinar el proceso, entonces tenemos un primer modo de aprehensión sensible. Como toda impresión tiene tres momentos (afección, alteridad, fuerza de imposición), nos tenemos que preguntar en qué consiste según esos tres momentos la índole estructural de la impresión. Esto es, tenemos que decir: 1°, qué es esta impresión en tanto que afectante; 2°, cuál es su formalidad propia, y 3°, cuál es su fuerza de imposición.

1) La impresión tiene siempre un momento de afección. Pues bien, la impresión que consiste en determinar por afección el proceso de respuesta es lo que llamamos *estímulo*. Hay en el concepto de estímulo dos momentos esenciales. Uno, el más obvio: el ser suscitante de respuesta. Pero esto no es suficiente porque se podría aprehender este carácter suscitante por sí mismo, se podría aprehender el estímulo por sí mismo, caso en el cual lo aprehendido no será estímulo del aprehensor. Poniendo un ejemplo: se puede aprehender un dolor de muelas pero sin que dicho dolor duela al aprehensor; es decir, se podría aprehender un estímulo sin que esté afectando al aprehensor. El estar estimulado, el estar afectado por el estímulo, es el segundo momento esencial del estímulo. Sólo entonces es cuando propia y formalmente hay estímulo. Pues bien, cuando esta afección estímúlica es «meramente» estímúlica, esto es cuando no consiste sino en ser suscitante, entonces esta afección constituye lo que llamaré afección del mero estímulo en cuanto tal. Es lo que llamo aprehender el estímulo

*estímúlicamente*. El calor aprehendido en afección térmica, y aprehendido tan sólo como afección determinante de respuesta (huir, acogerse al calor, etc.) es lo que humanamente expresamos diciendo: *el calor calienta*. Cuando se aprehende el calor *tan sólo* como algo calentante, diremos que se ha aprehendido el calor como mero estímulo, esto es como algo que es tan sólo determinante térmico de una respuesta. Las diversas cualidades de los diferentes estímulos no son sino otras tantas modalidades cualitativas del mero suscitar respuestas en afección. Este «mero» no es una simple circunscripción precisiva del concepto de estimulación, sino que constituye su positivo perfil físico: ser «sólo» estimulación.

2) Pero la impresión no es tan sólo afección sino también alteridad. ¿En qué consiste la alteridad de la impresión como mero estímulo? En la afección meramente estímúlica se hace presente la nota aprehendida pero como «otra» que la afección misma, se hace presente su formalidad propia. Ahora, lo esencial está en conceptuar correctamente esta formalidad de alteridad del estímulo en tanto que mero estímulo. Es lo que llamaré *formalidad de estimulación*. ¿En qué consiste? La nota aprehendida como «otra» pero en tanto en cuanto su alteridad consiste solamente en suscitar una determinada respuesta, constituye lo que llamo signo. La formalidad de estimulación consiste precisamente en *formalidad de signitividad*.

¿Qué es signo? Signo no es «señal». Una señal es algo cuyo contenido es aprehendido por sí mismo y que «además», por tanto extrínsecamente, «señaliza». Así, por ejemplo, las llamadas señales de tráfico. En cambio, signo es la nota aprehendida misma. La signitividad pertenece a ella intrínseca y formalmente y no por atribución extrínseca. No es nota en forma de señal, sino que es intrínseca y formalmente «nota-signo». No se aprehende el calor por sí mismo y después además como señal de respuesta, sino que la forma misma del calor aprehendido es ser formalmente «calor signitivo», o si se quiere «signo térmico».

Esta pertenencia intrínseca no es «significación». La significación en sentido estricto es propia tan sólo del lenguaje. En él, la significación está añadida (en la forma que fuere, no es el momento de entrar en el problema) a algunos sonidos (no a todos). Pero el signo no está añadido a nada sino que es la nota en el modo mismo de presentarse como tal nota.

Lo propio del signo no es, pues, ni señalar ni significar. Lo propio del

signo es pura y simplemente «signar». Desde sus orígenes la filosofía clásica no ha distinguido estos tres conceptos, y generalmente se ha limitado casi siempre a la señal, haciendo por tanto del signo un *semeion*. Esto es a mi modo de ver insuficiente. Creo que signo y signar son un concepto propio que debe acotarse formalmente frente a señal y frente a significación. Estos tres conceptos no sólo son distintos, sino que son separables entre sí. Sólo el animal tiene signos, y sólo el hombre tiene significaciones. En cambio el animal y el hombre tienen ambos señales, pero de carácter distinto. El animal tiene señales signativas, esto es, puede utilizar las «notas-signo» como señales. Es el fundamento, por ejemplo, de todo posible aprendizaje. Cuando las señales son sonoras pueden constituir a veces lo que tan falsamente se ha llamado lenguaje animal. El llamado lenguaje animal no es lenguaje, porque el animal *carece* de significaciones; posee tan sólo, o puede poseer, señales sonoras signativas. En el hombre, las notas utilizadas como señales tienen, según diré luego, carácter distinto: son realidades señalizantes. Pero en ambos casos las notas son señales por una función extrínsecamente añadida a ellas: son notas en función de señales. Por tanto, nos volvemos a preguntar: ¿qué es signo?

La filosofía medieval no distinguió entre señal, significación y signo. Llamó signo a todo, y lo definió: aquello cuyo conocimiento lleva al conocimiento de algo distinto. De ahí su clásica distinción entre signos naturales (el humo como signo del fuego) y signos artificiales. Pero esto no es suficiente, y además es una insigne vaguedad. Porque la cuestión no está en que el signo lleve al conocimiento de algo distinto. Lo esencial está en que se diga «cómo lleva». Podría llevar por mera señalización (es el caso del humo) o bien por significación; y en ninguno de estos casos sería signo. Lo será tan sólo si lleva «signando».

¿Qué es signo y qué es signar? Para responder a esta pregunta es menester mantener muy enérgicamente, en primer lugar, la distinción entre signo y señal. Algo es formalmente signo y no simple señal cuando aquello a lo que el signo lleva es una respuesta animal. Signo consiste en ser un modo de formalidad del contenido: la formalidad de determinar una respuesta. Y la signación consiste en mera determinación signativa de esta respuesta. Pero además, en segundo lugar, no se trata de «conocimiento», sino de «sentir», de aprehender impresivamente: es sentir algo como signante.

Signo es, pues, la formalidad de alteridad del mero estímulo de respuesta. Es el modo como lo sentientemente aprehendido queda como mero suscitante: es la signitividad. Formalización es, según

vimos, independencia, autonomización. Y lo aprehendido de un modo meramente estímulo es independiente del animal pero tan sólo como signo. Es independencia y, por tanto, formalización, meramente estímulo. Las distintas cualidades sentidas como meros estímulos son distintos signos de respuesta. Todo signo es «signo-de». El «de» es una respuesta, y este «de» mismo pertenece formalmente a la manera de quedar sentido signitivamente. Así el calor es signo térmico de respuesta, la luz signo lumínico de respuesta, etc.

Pues bien, signar es determinar sentientemente de un modo intrínseco y formal una respuesta. Y aprehender algo en mera alteridad signante o signativa, es en esto en lo que consiste la aprehensión de estimulación.

3) Pero toda impresión tiene un tercer momento, la fuerza de imposición de lo aprehendido sobre el aprehensor. Como el signo tiene una forma de independencia, una forma de autonomía signativa, resulta que su independencia meramente signativa es lo que debe llamarse con estricto rigor signo *objetivo*. Objetivo significa aquí la mera alteridad signativa respecto al aprehensor en cuanto se impone a éste. Por eso digo que la determinación de la respuesta tiene siempre el carácter de una imposición objetiva. El signo reposa signitivamente sobre sí mismo (es la formalización estímulo), y por esto se impone al animal como signo objetivo. De su objetividad es de lo que el signo recibe su fuerza de imposición.

Las impresiones del animal son meros signos *objetivos* de respuesta. Aprehenderlos como tales es lo que llamo *puro sentir*. Puro sentir consiste en aprehender algo como mero suscitante objetivo del proceso sentiente. En el puro sentir, la impresión sensible es, pues, *impresión de estimulación*. En ella, aunque la nota sea un *alter*, es un *alter* cuya alteridad misma consiste en pertenecer signantemente al proceso sentiente y, por tanto, en agotarse en él. No necesito insistir en que los cambios tónicos están también signitivamente determinados. Y en esto es en lo que consiste el carácter estructural de toda la vida del animal: vida en signos objetivos. Naturalmente, esta signitividad admite grados. No es nuestro problema actual.

## §2 APREHENSIÓN DE REALIDAD

Además de la aprehensión sensible de mera estimulidad, propia del animal, posee el hombre en sus llamados «sentidos» otro modo de aprehensión. El hombre aprehende entonces lo sentido de un modo peculiar y exclusivo suyo. Es decir, las mismas notas aprehendidas estímílicamente por el animal, presentan en el hombre una formalidad distinta de la estimulidad. Ciertamente se trata de una aprehensión sensible; por tanto se trata siempre de una aprehensión en impresión. Pero es un modo distinto de impresión. Es una distinción estrictamente modal y que modalmente afecta a los tres momentos de la impresión. Por tanto, para conceptuar con rigor este nuevo modo de impresión hemos de examinar sucesivamente tres puntos:

1° La nueva formalidad de lo aprehendido.

2° La modificación de los tres momentos de la impresión.

3° La índole unitaria de este modo de aprehensión.

1° *La nueva formalidad de lo aprehendido.* 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 «objetivo» pero cuya objetividad consiste en estar determinando la vivencia animal. Lo veremos después. 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».

No se trata de que los caracteres sean «propiedades» del calor, sino de que esos caracteres le pertenezcan en propio, y no de que sean caracteres de un sujeto llamado calor (lo cual no es algo primitivamente dado), sino de que sean el «propio calor» mismo. Toda propiedad es propia de algo, le pertenece en propio, pero no todo lo que *pertenece* en propio a algo es una propiedad suya. Claro está, la palabra propiedad

no siempre se toma en este sentido estricto de una propiedad que emerge de la cosa, como por ejemplo, el peso, que por emerger de algo es una propiedad suya. La palabra propiedad se puede tomar también en sentido lato, y entonces significa efectivamente la pertenencia en propio a algo, la pertenencia en propio de los caracteres térmicos al calor. Aquí al hablar de «en propio» no me refiero a propiedad sino en su sentido latísimo: la pertenencia a algo. Pero hecha esta aclaración, no hay inconveniente en hablar de lo «en propio» como propiedad al igual que puedo llamar cualidad a toda nota, según dije páginas atrás. Nota, cualidad, propiedad, pueden usarse como términos sinónimos en sentido lato, y así lo hago yo mismo, pero en rigor formal designan tres aspectos distintos de lo real, de lo «en propio»: la «nota» es lo notado en propio, la cualidad es siempre y sólo cualidad «de» lo real, propiedad es la nota en cuanto *emerge* (en la forma que fuere) de la índole de una cosa.

Pues bien, en la aprehensión de realidad la nota es «en propio» lo que es. En la estimulidad, en cambio, el calor y todos sus caracteres térmicos no son sino signos de respuesta. Es lo que expresaba diciendo «el calor calienta». Ahora, en cambio, son caracteres que pertenecen al calor mismo, el cual sin dejar de calentarse igual que calentaba en el anterior modo de aprehensión, sin embargo, queda ahora en un modo distinto. No «queda» tan sólo como perteneciente al proceso sentiente, sino que «queda» por sí mismo en cuanto calor «en propio». Es lo que expresamos diciendo: «El calor es caliente.» Aquí «es» no significa «ser» en sentido entitativo; tanto menos cuanto que la realidad no consiste jamás en ser. Lo que sucede es que no se puede prescindir del lenguaje ya creado. Y entonces es inevitable a veces recurrir al «es» para significar lo que en propio pertenece a algo. Lo mismo aconteció cuando en la filosofía de Parménides se habla del «es» diciendo que el «ser» es uno, inmóvil, ingénito, etc. Interviene en estas frases dos veces el verbo ser. Primero como una expresión de lo inteligido y después como lo inteligido mismo. Lo esencial está en esta segunda acepción. Al decir que el calor «es caliente» el verbo «es» no hace sino indicar que lo inteligido, el calor, tiene los caracteres que le pertenecen «en propio». (Que este «en propio» consista en ser, esto es realmente una concepción falsa y caduca.) Ya no se trata del calor como mera alteridad perteneciente signitivamente al proceso del sentir, sino de una alteridad que como tal no pertenece sino al calor por sí mismo. El calor aprehendido ahora no consiste ya formalmente en ser signo de respuesta, sino en ser caliente «de suyo». Pues bien, esto es lo que constituye la realidad. Esta es la nueva formalidad: *formalidad de realidad o realidad*. Inmediatamente voy a dar razón de este neologismo

«reidad», que me he visto obligado a introducir en la descripción de la formalidad de la aprehensión humana. Dado el carácter completamente distinto que el término realidad puede tener en el lenguaje vulgar y aun en el filosófico, a saber realidad allende toda aprehensión, el término reidad puede servir para evitar confusiones. Pero hecha esta aclaración, emplearé los dos términos indiscernidamente: reidad significa aquí simple realidad, simple ser «de suyo». Los caracteres del calor se aprehenden impresivamente como siendo «suyos», esto es, del calor mismo y en tanto que son «suyos». A diferencia del puro sentir animal que aprehende las notas *estimúlica-mente*, y sólo estimúlicamente, en el sentir humano se aprehenden esos mismos caracteres, pero siendo caracteres del calor «de suyo»: se aprehende el calor *realmente*. La independencia signitiva se ha tornado en independencia de realidad. Realidad es formalmente el «de suyo» de lo sentido: es la formalidad de realidad, o si se quiere, la realidad como formalidad.

Ahora es menester acotar, aunque sólo sea inicialmente, este concepto general de realidad. Ante todo hay que acotarlo frente a una idea de realidad que consistiera en pensar que realidad es realidad «en sí» en el sentido de una cosa real en el mundo independientemente de mi percepción. Sería entonces realidad lo que por realidad se entendió en el antiguo realismo, en lo que se llamó después realismo ingenuo. Pero aquí no se trata de esto. No se trata de ir allende lo aprehendido en la aprehensión sino del modo como lo aprehendido «queda» en la aprehensión misma. Por esto es por lo que a veces pienso que mejor que realidad debería llamarse a esta formalidad «reidad». Es el «de suyo» de lo que está presente en la aprehensión. Es el modo de presentarse la cosa misma en una presentación real y física. Realidad no es aquí algo inferido. Al igual que la estimulidad es modo de lo inmediatamente presente en la aprehensión, es decir, de lo presente tan sólo estimúlicamente, así también realidad es aquí una formalidad de lo inmediatamente presente, el modo mismo de «quedar» presente la nota. Según este modo, el calor, sin salirnos de él, se me presenta como calentando «de suyo», esto es, como siendo caliente. Esta es la formalidad de realidad.

Para evitar confusiones digamos ya desde ahora:

- a) Primordialmente realidad es formalidad.
- b) Esta formalidad compete a la cosa aprehendida por *sí* misma. Ya lo diré en seguida: la formalidad de realidad es algo en virtud de lo cual el contenido es lo que es anteriormente a su propia aprehensión. Es la

cosa la que por ser real está presente como real. Realidad es el «de suyo».

c) Esta formalidad no es formalmente realidad allende la aprehensión. Pero tan enérgicamente como esto ha de decirse que no es algo puramente inmanente, empleando una terminología antigua y literalmente inadecuada. La formalidad es por un lado el modo de quedar en la aprehensión, pero es por otro el modo de quedar «en propio», de ser «de suyo». Esta estructura es justo lo que fuerza a hablar no sólo de mi aprehensión de lo real, sino de la realidad misma de lo aprehendido en mi aprehensión. No se trata de un salto de lo percibido a lo real, sino de la realidad misma en su doble cara de aprehendida y de propia en sí misma. En su momento veremos en qué consiste formalmente la unidad de estos dos momentos.

d) Esta formalidad de realidad es, pues, como veremos, lo que lleva de la realidad aprehendida a la realidad allende la aprehensión. Este «llevar» no es, como acabo de decir, un llevar de lo no real y puramente inmanente a lo real allende la percepción, sino que es un llevar de la realidad aprehendida a la realidad no aprehendida. Es un movimiento dentro de la realidad misma de lo real.

En segundo lugar, hay que acotar el «de suyo» en otra dirección. ¿Que es, en efecto, lo que nosotros hombres aprehendemos formalmente en el sentir? Sé nos dice (Husserl, Heidegger, etc.) que lo que formalmente aprehendemos en la percepción son, por ejemplo, paredes, mesas, puertas, etc. Ahora bien, esto es radicalmente falso. En una aprehensión impresiva yo no inteliijo jamás, no aprehendo sentientemente jamás, una mesa. Lo que aprehendo es una constelación de notas que en mi vida funciona como mesa. Lo que aprehendo no es mesa sino una constelación de tal dimensión, forma, peso, color, etc., que tiene en mi vida función o sentido de mesa. Al aprehender lo que llamamos «mesa», lo aprehendido como «de suyo» o «en propio» no es, pues, la mesa como mesa. La mesa no es «de suyo» mesa. La mesa es mesa tan sólo en cuanto la cosa real así llamada forma parte de la vida humana. Las cosas como momentos o partes de mi vida son lo que yo he llamado «cosa-sentido». Pero nada es «de suyo» cosa-sentido. La cosa real aprehendida como algo «de suyo» no es una «cosa-sentido», sino lo que he llamado «cosa-realidad». Es lo que en otro orden de problemas he solido expresar diciendo que cosa real es aquella que actúa sobre las demás cosas o sobre sí misma en virtud formalmente de las notas que posee «de suyo». (Sobre *la esencia*, p. 104.) Y la mesa no actúa sobre las demás

cosas como mesa, sino como pesada, etc. La mesa no es cosa-realidad, sino cosa-sentido.

Por tanto, formalidad de realidad o realidad es formalidad del «de suyo» como modo de quedar en la aprehensión.

2° *Modificación de los momentos de esta aprehensión.* Este «de suyo» es una formalidad, una formalidad de la impresión sentiente. Y esta formalidad modela los tres momentos de la impresión.

a) Ante todo, modela el momento mismo de *afección*. En el animal la afección es meramente estímúlica: siente el estímulo como mero estímulo suyo. Decimos, por ejemplo, que al ser estímúlicamente aprehendido por el perro el frío, el perro «siente frío». Es una afección meramente estímúlica: estímulo relativo a una respuesta de calentarse, o cosa semejante. En cambio en el hombre, la afección desencadena un proceso sentiente de otro carácter: el hombre «está frío». Su afección no es afección estímúlica, sino que el hombre siente que está afectado en realidad, que está afectado realmente, precisamente porque lo afectante no está aprehendido como mero estímulo sino como realidad: es realidad estimulante. Y esta realidad aprehendida no sólo no está estímúlicamente aprehendida, sino que su realidad puede no tener carácter de estímulo. Todo estímulo es aprehendido por el hombre como realidad, pero no toda realidad aprehendida es forzosamente estímulo: un paisaje no es necesariamente estímulo, ni lo es tampoco un sonido elemental. Afectados así por algo que es «en propio», la afección misma es afección real. El hombre no solamente siente frío, sino que se siente realmente frío. Este «se» —aparte de otras dimensiones del problema que envuelve— expresa aquí justamente el carácter de realidad de la afección. Es impresivamente sentida como afección real y no sólo como afección estímúlica. No sentimos solamente las notas (calor, luz, sonido, aroma, etc.) afectantes, sino que nos sentimos afectados por ellas en realidad. Es *afección real*.

b) En esta afección real nos está presente algo «otro»: es la *alteridad*. Esta alteridad tiene un contenido propio, común en última instancia a la aprehensión animal. Pero lo que es esencialmente distinto es el modo como su formalidad «queda» en la impresión. Acabamos de explicarlo. El contenido «queda» como algo «en propio» y no como «signante». Este «en propio» tiene un carácter esencial y absolutamente decisivo. El calor es caliente: no es una tautología verbal. «Es caliente» significa que el calor y todos sus caracteres térmicos son sentidos como «suyos». El calor es así calor en y por sí

mismo. Y precisamente por esto el calor es nota tan «en propio» que ni siquiera le pertenece su inclusión en el proceso sentiente. Está de alguna manera incluido en él, pero es por ser ya calor. El calor como algo «de suyo» es, "pues, anterior a su estar presente en el sentir. No se trata de una anterioridad temporal. No es, por ejemplo, la anterioridad de lo aprehendido respecto de la respuesta que va a suscitar. Esta anterioridad se da en toda aprehensión, inclusive en la puramente animal. En el animal el signo está aprehendido como objetivo antes de la respuesta que haya de dar el animal. La diferencia está en otro punto y es esencial. En la aprehensión animal el signo es ciertamente objetivo, pero lo es tan sólo como signo; es decir, respecto del animal mismo. El animal jamás aprehende el signo como algo que «es» signitivo, sino que el signo está presente signando y nada más. Es un puro hecho signitivo por así decirlo. Y precisamente por serlo puede autonomizarse en la aprehensión: su objetividad es signar. En el ejemplo citado, la objetividad del calor-signo es calentar. En cambio al hombre le es presente la nota como real, lo presente mismo es algo que es aprehendido como siendo anterior a su presentarse. No es una anterioridad respecto de la respuesta, sino una anterioridad respecto de la aprehensión misma. En el signo objetivo, esta su objetividad no lo es sino respecto de la respuesta que determina. En cambio, la nota es real en sí misma, y en esto es en lo que consiste ser formalmente anterior a su propio presentarse. Es una anterioridad no temporal, sino de mera formalidad.

Se trata, pues, de una anterioridad muy elemental pero decisiva: el calor calienta porque es «ya» caliente. Este momento del «ya» es justamente la anterioridad de que hablo. A este momento de anterioridad es al que suelo llamar momento de *prius*. Es un *prius* no en el orden del proceso sino en el orden de la aprehensión misma: calienta «siendo» caliente. «Ser caliente» no es lo mismo que «calentar». El «es» es, en el calor aprehendido mismo, un *prius* respecto de su «calentar»: es «su» calor, el calor es «suyo». Y este «suyo» es justo lo que llamo *prius*. La nota «queda» como siendo nota en forma tal que su contenido «queda» reposando como realidad sobre *sí* mismo y fundando formalmente su propia aprehensión. Entonces, según este carácter, lo sentido en impresión me ha instalado en la realidad misma de lo aprehendido. Con lo cual queda abierto ante el hombre el camino de la realidad en y por *sí* misma. Estamos en lo aprehendido mismo en formalidad íle realidad. Formalización es autonomización. Y en el hombre asistimos a lo que llamo *hiperformalización*: la nota autonomizada es tan autónoma, que es más que signo, es realidad autónoma. No es autonomía de signitividad sino autonomía de realidad,



es alteridad de realidad, es *altera realitas*.

c) Esta alteridad tiene una *fuerza de imposición* propia. La alteridad ya no es ahora mera objetividad, no es mera independencia objetiva como en el caso del animal. Cuanto más perfecto, el animal es más perfectamente objetivo. Pero esto no es realidad. Realidad no es independencia objetiva sino ser «de suyo». Entonces lo aprehendido se me impone con una fuerza nueva: no es la *fuerza de la estimulación* sino la *fuerza de la realidad*. La riqueza de la vida animal es riqueza de signos objetivos. La riqueza de la vida humana es riqueza de realidades.

Esos tres momentos de afección, alteridad y fuerza de imposición son tres momentos de la impresión. Y por esto esta impresión es siempre impresión sensible, puesto que en ella-se aprehende algo impresivamente. Pues bien, cuando lo aprehendido es realidad, entonces la impresión sensible es precisa y formalmente lo que he llamado *impresión de realidad*. La impresión del animal es *impresión de estimulación*. El hombre aprehende en impresión la formalidad misma de realidad.

Como la filosofía no ha distinguido contenido y formalidad, ha llamado impresión a las cualidades sentidas, esto es al contenido. Entonces hablar de una impresión de realidad podría hacer pensar que a la impresión de rojo o de caliente se añade una impresión más, la impresión de realidad. Pero esto es absurdo. Impresión sensible es siempre y sólo contenido en formalidad. La impresión sensible de realidad es una sola impresión correntenido y formalidad de realidad. No hay dos impresiones, una de contenido y otra de realidad, sino una única impresión, impresión de realidad sentida, esto es, realidad en impresión. Pero como lo esencial en nuestro problema está en la formalidad, llamaré más generalmente impresión de realidad al momento de formalidad en cuanto sentido.. Lo hago así para simplificar la frase y sobre todo para contraponer, más enérgicamente esta conceptualización frente a las nociones usuales de impresión en filosofía. Bien entendido es, pues, una denominación en *sí misma* inexacta.

3° *La índole unitaria de esta aprehensión de realidad*. La unidad intrínseca de afección real, alteridad de realidad, y *fuerza* de realidad es lo que constituye la unidad de la aprehensión -de realidad. Es una unidad de acto aprehensor. No es, como diré más adelante, una mera unidad noético-noemática de conciencia, sino una unidad primaria y radical de aprehensión. En esta aprehensión, precisamente por ser

aprehensión, estamos en lo aprehendido. Se trata, por tanto, de un «estar». La aprehensión es por esto un *ergon* al que tal vez pienso que podría llamar *noergia*. Más adelante expondré cómo el «estar presente» en cuanto «estar» es la esencia de la «actualidad». En la aprehensión se nos «actualiza» lo aprehendido. Actualidad se opone aquí, como veremos, a «actuidad». El noema y la noesis no son momentos intelectivos primarios. Lo radical es un devenir de «actualidad», un devenir que no es noético ni noemático sino noérgico. Reaparecerá el terna en el Capítulo V.

En esta aprehensión aprehendemos, pues, impresivamente la realidad de lo real. Por esto la llamo *aprehensión primordial de realidad*. En ella la formalidad de realidad está aprehendida *directamente*, no a través de representaciones o cosas semejantes. Está aprehendida *inmediatamente*, no en virtud de otros actos aprehensivos o de razonamientos del orden que fuere. Está aprehendida *unitariamente*; esto es, lo real, pudiendo tener y teniendo, como generalmente ocurre, una gran riqueza e incluso variabilidad de contenido, este contenido es, sin embargo, aprehendido unitariamente como formalidad de realidad pro indiviso, por así decirlo. Sólo después hablaré de este contenido; pero en este instante me refiero tan sólo a la formalidad misma de realidad. En la unidad de estos tres aspectos (directamente, inmediatamente, unitariamente) es en lo que consiste el que la formalidad de lo real esté aprehendida *en y por sí misma*.

En la aprehensión primordial de realidad, lo real está aprehendido en y por sí mismo. Por ser una aprehensión, en ella «estamos» en la realidad. Y esta aprehensión es primordial porque toda otra aprehensión de realidad se funda constitutivamente en esta aprehensión primordial y la envuelve formalmente. Es la impresión que primaria y constitutivamente nos instala en lo real. Y esto es esencial. No se tiene una aprehensión primordial más otra aprehensión, etc. sino que lo que tenemos es una aprehensión primordial modalizada a su vez, en formas distintas. Lo real, aprehendido en y por sí mismo, es siempre el primordio y el núcleo esencial de toda aprehensión de realidad. Esto es lo que significa la expresión «aprehensión primordial de realidad».

Los tres momentos de la impresión (afección, alteridad, fuerza de imposición) se han dislocado en la filosofía moderna. Y este dislocamientos falsea la índole de la impresión de realidad, la índole de la aprehensión primordial de realidad.

Considerando la impresión sólo como mera afección, la aprehensión

primordial sería una mera *representación mía* de lo real. Ahora bien, esto no es así porque impresión no consiste sólo en ser afección del sentiente sino que tiene un intrínseco momento de alteridad (tanto de contenido como de formalidad). Por tanto, eso que suele llamarse representación no es sino el momento de afección de la impresión a la que se ha abstraído, por así decirlo, su momento de alteridad. Así es como la impresión de realidad se ha deformado en mera impresión mía. Hay que devolver a la impresión su momento de alteridad.

Si se elimina de la impresión de realidad el momento de fuerza de imposición del contenido según su formalidad, se llega a concebir que la aprehensión primordial de realidad sería un *juicio*, todo lo elemental que fuere, pero un juicio. Ahora bien, esto no es así. El juicio no hará sino afirmar lo que en esta primaria fuerza de imposición de realidad me es impresivamente impuesto, y que me fuerza a emitir un juicio. Es menester restituir a la impresión de realidad su momento impresivo de fuerza de imposición.

Si en la impresión de realidad se toma tan sólo el momento de alteridad por sí mismo, entonces se pensaría que la aprehensión primordial de realidad no es sino una *simple aprehensión*. Porque en la simple aprehensión, «simple» significa clásicamente que aún no se afirma la realidad de lo aprehendido, sino que se deja reducido lo aprehendido a mera alteridad. En la simple aprehensión tendríamos la alteridad como algo que reposa en sí mismo sin inscribirlo dentro de la afección y de la fuerza de imposición de la realidad. Es menester por el contrario, inscribir el momento propio de alteridad dentro de la impresión de realidad en cuanto afección y en cuanto fuerza de imposición. Y entonces ya no es simple aprehensión sino que es más bien lo que tantas veces he llamado *aprehensión simple* de realidad, y que ahora llamo aprehensión primordial de realidad. He eliminado aquella expresión para evitar la confusión con simple aprehensión.

La idea de que la aprehensión primordial de realidad fuera representación mía, afirmación, simple aprehensión, es el resultado de la dislocación de la unidad primaria de la impresión. La impresión, por el contrario, envuelve intrínseca y formalmente la unidad de los tres momentos, de afección, de alteridad, de fuerza de imposición.

Repitamos finalmente, que si se toma la aprehensión primordial como mero acto de conciencia, se pensaría que la aprehensión primordial de realidad es la conciencia inmediata y directa de algo, *intuición*. Pero esto es imposible. Como vimos en el primer capítulo, se

trata de aprehensión y no de mera conciencia. La impresión, como ya dije, no es en primera línea unidad noético-noemática de conciencia, sino que es un acto de aprehensión, una noergia, un érgon.

Esta aprehensión primordial lo es, pues, en impresión de realidad. Por tanto, si queremos analizar la índole de esta aprehensión lo que tenemos que hacer es analizar la estructura de la impresión de realidad.

## APÉNDICE 2

### FORMALIZACION Y HIPERFORMALIZACION

He dicho ya que es la formalización lo que abre toda la riqueza de la vida del animal. Cuanto más formalizada esté la impresión de estimulación, tanto más rica es la unidad interna del estímulo. El mismo contenido de «color» es para el cangrejo signo de una presa. Pero este mismo color aprehendido en constelaciones más ricas constituye una gran variedad de signos objetivos. El chimpancé aprehende «cosas» mucho más variadas y ricas que las que aprehende una estrella de mar. De ahí que el elenco de respuestas adecuadas a una suscitación muy formalizada, puede ser mucho más variado que lo es en el animal menos formalizado. Por esto el animal tiene entonces que «seleccionar» sus respuestas. Sin embargo, la unidad de suscitación, tonicidad y respuesta, a pesar de toda su riqueza y variedad, se halla en principio asegurada por las estructuras del animal en cuestión, dentro naturalmente de sus límites de viabilidad. Pero esto tiene sus rigurosos límites filogenéticos. Estos límites son justo las fronteras entre el animal humano y los demás animales.

A lo largo de la serie zoológica, gracias a la formalización, el animal va sintiendo sus estímulos como «nota-signo» cada vez más independientes del animal mismo; esto es, siente el estímulo como algo que va estando cada vez más despegado del aprehensor. Pero esta formalización llega a un punto por así decirlo extremo. El estímulo se ha ido presentando finalmente como algo tan independiente del animal, tan alejado de él, que acaba por «quedar» totalmente despegado de él: la formalización se ha trocado en *hiper-formalización*. El hombre es este animal hiperformalizado. «Hiper» tiene aquí un sentido muy preciso: significa, como acabo de decir, que la independencia ha llegado a presentar el estímulo como algo totalmente despegado del animal

humano. Entonces la situación animal del hombre ha cambiado por completo, a) En primer lugar es evidente que el despegamiento ha ido tan lejos que el estímulo mismo ha perdido su mero carácter signitivo. El contenido del estímulo ya no es formalmente signo de respuesta. Lo fue mientras estaba signando: ser signo consiste en ser algo signitivamente pegado al animal. Por tanto al estar despegado, el estímulo ya no es formalmente signo. El contenido ya no tiene por formalidad propia la estimulidad. Ya no es «nota-signo». Es el carácter fundamental del «hiper» de la hiperformalización: la independencia hasta llegar al completo «estar-despegado», al completo distanciamiento. El hombre es el animal de distanciamiento. Su hiperformalización le determina a estar sintiendo, y por tanto a estar en cierto modo en lo sentido, pero a estar distanciadamente. Este distanciamiento es el momento esencial de la hiperformalización. Distanciamiento no es alejamiento; esto sería imposible. No es alejamiento «de» las cosas, sino distanciamiento «en» ellas. «Distanciamiento» es un modo de estar en las cosas. Por ello al hombre le puede suceder lo que nunca puede suceder a un animal: sentirse perdido en las cosas. En la signitividad, el animal puede quedar perdido entre muchas respuestas. Más aún, puede cultivarse este «perdido» para producir experimentalmente una neurosis animal. Pero este «perdido» no es perdido entre las cosas sino más bien desorientado en las respuestas; esto es, no es rigurosamente pérdida sino desorden responsivo. Sólo el hombre puede quedar sin desorden, perdido en las cosas mismas, perdido por tanto no en el desorden de sus respuestas sino en el distanciamiento de lo sentido.

b) En segundo lugar, el estímulo mismo así despegado ya no tiene su perfil unitario. Ha dejado de tenerlo por lo que concierne al contenido mismo: ya no tiene la unidad propia de ser «un» signo. Pero además ha dejado de tener su unidad formal de independencia. Al hacerse tan independiente, tan hiperformalizado, el estímulo ya no tiene la unidad propia de estimulidad que antes tenía, porque ya no tiene la independencia signante de una respuesta. Desde el punto de vista de la estimulidad, pues, la unidad del estímulo ha quedado quebrada. Se ha tornado en algo abierto: es el «hiper». La hiperformalización ha abierto la clausura de los estímulos a una formalidad no estímúlica.

c) En tercer lugar, esto quiere decir que el estímulo al dejar de ser estímúlicamente aprehendido, al ser totalmente independiente y estar así completamente distanciado del aprehensor, al dejar de ser signo, se presenta en una formalidad distinta: la ruptura de la signitividad es la presencia de algo «en propio». Es lo que he llamado reidad. La nueva formalidad ya no es independencia objetiva sino reidad. El estímulo

mismo ya no es «nota-signo», sino «nota-real». Es una diferencia no gradual sino esencial. La hiperformalización es el paso de la independencia objetiva a la reidad. Es el «hiper» de la impresión sensible, la cual queda constituida con ello en impresión de realidad. Se ha perdido, pues, la «unidad de signo» y ha sido sustituida por la «unidad de realidad».

d) En su virtud el animal humano ya no tiene aseguradas sus respuestas adecuadas, precisamente porque no tiene «signos». Es un animal «hiper-signitivo». Por tanto, si ha de ser viable, necesita aprehender los estímulos no como signos objetivos sino como realidades. El animal hiperformalizado no es viable sin aprehensión de realidad. Ciertamente esto no quiere decir que el animal exige «necesariamente» esta aprehensión, no. Lo que quiero decir es que la exige «si» ha de ser viable. Pudo no serlo. Pero entonces el animal hiperformalizado no serfa sino uno de tantos «ensayos» biológicos de individuos no especiabiles que el *phylum* biológico ha llevado a cabo. Lo que quiero decir es que una especie cuyo sentir tuviera la hiperformalización del sentir humano y no tuviera aprehensión de realidad no serfa viable.

e) Entonces para dar sus respuestas adecuadas el animal humano no puede limitarse como los demás animales a «seleccionar» biológicamente las respuestas, sino que tiene que «elegirlas», o incluso excogitarlas, en función de la realidad. Los signos animales signan la o las respuestas, entonces en este elenco de respuestas signadas el animal *selecciona biológicamente* la respuesta que va a dar. Pero el hombre carece de signos de selección. Entonces tiene que determinar su respuesta en función de la realidad misma del estímulo, de lo que ha aprehendido, y de su propia aprehensión real. El hombre *elige intelectivamente* su respuesta. Elegir es determinar una respuesta en la realidad y según la realidad: es, si se quiere, selección no «signitiva» sino «real».

La hiperformalización no es un fenómeno de conducta adaptativa, sino un principio estructural. Se trata de estructuras que pertenecen formalmente a los animales en cuestión. Dicho de otro modo, lo que aquí hacemos es un análisis estructural de la realidad en cuanto formalizada unas veces e hiperformalizada otras, no un análisis de los mecanismos evolutivos. Las estructuras animales se hallan «ajustadas» por su capacidad de formalización. Queda en pie, y no entramos en ello, el problema de si ese ajustamiento es el que determina la evolución (lamarckismo) o es consecuencia de ella (darwinismo).

No se trata de meros momentos conceptivos, sino de la estructura «física» de aprehensión de realidad. Es una estructura humana, y como tal tiene su aspecto orgánico. Como vimos, la formalización del animal es una estructura suya determinada anatomo-fisiológicamente. Así también, la hiperformalización es una estructura del animal humano entero, por tanto con un aspecto orgánico. Efectivamente, por ejemplo, la forma de regresión estructural del cerebro va haciendo regresar el ámbito de la hiperformalización a ser una mera formalización. Cajal observaba que el cerebro humano es mucho más rico en neuronas de axón corto que el cerebro de cualquier otro animal. ¿Cabría pensar que un cerebro así estructurado es justamente un cerebro hiperformalizado?

La hiperformalización es, pues, un carácter estructural. Ciertamente es el resultado de un proceso. Pero este proceso no es el proceso del sentir, sino algo completamente distinto y anterior al sentir: es proceso *morfogenético*.

Este proceso no constituye la aprehensión de realidad, pero es lo que intrínsecamente y formalmente abre el ámbito de esta aprehensión. La aprehensión así hiperformalizada es justo la impresión de realidad.

Estas ideas exceden de los límites de un mero análisis de la aprehensión de realidad. Por eso las he reunido en forma de apéndice.

## CAPITULO IV

### LA ESTRUCTURA DE LA APREHENSIÓN DE REALIDAD: INTELECCIÓN SENTIENTE

Hemos visto en el capítulo anterior qué es aprehensión sensible y cuáles son sus modos: la aprehensión de estimulación y la aprehensión de realidad. La primera constituye el puro sentir, propio del animal. La segunda es lo que constituye el sentir humano. El sentir humano es esencial y formalmente impresión de realidad. Pues bien, es menester preguntarse ahora detenidamente por la estructura formal de la aprehensión de realidad. Es la tercera de las cuestiones que enuncié al final del capítulo primero.

Como el sentir humano tiene por índole esencial la impresión de realidad, analizar la aprehensión de realidad no es sino analizar la

impresión misma de realidad. Llevaremos a cabo este análisis en dos pasos:

1° Qué es impresión de realidad.

2°Cuál es la estructura de la impresión de realidad.

### §1 LA IMPRESIÓN DE REALIDAD

La impresión de realidad es siempre y sólo propia de un acto de aprehensión. Esta aprehensión en cuanto es aprehensión impresiva es un acto de *sentir*. En efecto, sentir es formalmente aprehender algo en impresión. Ya lo hemos visto. Es el primer momento de la impresión de realidad. Pero esta impresión es de *realidad* además de ser impresión. Es el segundo momento. Por tanto, es necesario:

1° Esclarecer cada uno de ambos momentos en y por *sí* mismos.

2° Analizar la unidad de esos dos momentos, esto es, la índole formal de la impresión de realidad.

1° *Momentos de la impresión de realidad*. Hemos explicado ya detenidamente qué es impresión: es el momento del sentir. Lo que nos falta es, pues, analizar el otro momento, el momento de realidad sentida. Pues bien, así como el primer momento, el momento de impresión, califica al acto aprehensor como acto de *sentir*, así también el momento de realidad califica de modo especial a dicho acto aprehensor: como aprehensión de realidad, este acto es formalmente el acto que llamamos *inteligir*. Esto es lo que hemos de esclarecer ahora.

La filosofía clásica no se ha hecho cuestión de en qué consista formalmente el acto de inteligir. Ha descrito algunos actos intelectivos, pero no nos ha dicho en qué consiste el inteligir en cuanto tal. Pues bien, pienso que inteligir consiste formalmente en aprehender algo como real.

En efecto, la aprehensión de lo real es en primer lugar un acto *exclusivo* de la inteligencia. Los estímulos aprehendidos por la inteligencia no están aprehendidos estímúlicamente, sino que están aprehendidos realmente. Ahora bien, estimulación y realidad son dos

formalidades distintas, y su distinción no es gradual, sino esencial. Una complicación de estímulos, por muy formalizados que estén, es siempre solamente signo de respuesta. Jamás será algo «en propio», o «de suyo», esto es jamás será formalmente realidad. Realidad es pues, esencialmente distinto de signitividad. Aprender realidad es, por consiguiente, un acto esencialmente exclusivo de la inteligencia.

Pero, en segundo lugar, aprender algo como real es el *acto elemental* de la inteligencia. Todo otro acto intelectual está constitutiva y esencialmente fundado en el acto de aprehensión de lo real como real. Todo otro acto intelectual, tal como el idear, el concebir, el juzgar, etc., son maneras de aprender la realidad. Así, concebir es concebir cómo fuera a ser lo real; juzgar es afirmar cómo la cosa es en realidad, etc. En todos los actos intelectuales *aparece* siempre este momento de versión a la realidad. La aprehensión de realidad es por esto el acto elemental de la inteligencia. La filosofía clásica ha descrito mejor o peor (no entremos ahora en la cuestión) algunos de estos actos intelectivos, pero ha resbalado sobre este momento de aprehensión de la cosa como realidad, sobre este acto elemental.

Finalmente, en tercer lugar, aprender la realidad no es sólo un acto exclusivo y elemental de la inteligencia, sino que es su *acto radical*. El hombre es un animal hiperformalizado. La autonomización en que la formalización consiste se ha trocado en el hombre en hiper-autonomización, es decir, se ha trocado de signo en realidad. Con lo cual, el elenco de posibles respuestas adecuadas a un estímulo es tan grande que la respuesta queda prácticamente indeterminada. Esto significa que en el hombre sus estructuras sentientes ya no le aseguran la respuesta adecuada. Es decir, la unidad de suscitación, modificación tónica y respuesta, quedaría quebrada si el hombre no pudiera aprender los estímulos de una manera nueva. Cuando los estímulos no son suficientes para responder adecuadamente, el hombre suspende, por así decirlo, su respuesta, y sin abandonar el estímulo, sino más bien conservándolo, lo aprehende según él es en propio, como algo «de suyo», como realidad estimulante; esto es aprehende el estímulo, pero no estímúlicamente: Es el orto radical de la intelección. La intelección surge precisa y formalmente en el momento de superación de la estimulidad, en el momento de aprender algo como real al suspender el puro sentir.

Por tanto, la aprehensión de realidad es el acto exclusivo, es el acto elemental, y es el acto radical y primario de inteligir; es decir, la aprehensión de realidad es lo que formalmente constituye lo propio del

inteligir.

Ahora bien, la impresión de realidad es la formalidad de un acto aprehensor «uno». Esta impresión en cuanto impresión es un acto de sentir. Pero en cuanto es de realidad, es entonces un acto de inteligir. Lo cual significa que sentir e inteligir son justo los dos momentos de algo uno y unitario: dos momentos de la impresión de realidad. Es lo que tenemos que examinar ahora: la unidad de la impresión de realidad.

2° *Unidad de la impresión de realidad*. Es menester ante todo describir esta unidad de la impresión de realidad. Ello nos dará una idea de la inteligencia, a saber, inteligencia sentiente. Después no estará de más repetir lo obtenido para confrontarlo mejor con la idea usual de inteligencia.

A) *Unidad formal de la impresión de realidad: la intelección sentiente*. 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. Con lo cual aquella presunta oposición quedó, como ya dije antes, en el aire. Ya hemos visto qué sea inteligir: es aprender algo como real, es decir en formalidad de realidad. ¿Qué es sentir? Aquí se oculta una confusión que es menester disipar. El no haber reparado en ello cargó a la filosofía de penosas consecuencias. Sentir, en efecto, consiste en aprender algo impresionantemente. Pero sentir puede denotar «sólo sentir». El «sólo» no es una precisión conceptual meramente negativa, sino que es un modo positivo propio del sentir como impresión: es lo que he llamado puro sentir. El sentir aprehende algo impresionantemente. El puro sentir aprehende este algo impresionante en formalidad de estimulidad. Por tanto, sentir no es formalmente idéntico a puro sentir. El puro sentir es tan sólo un modo del sentir en cuanto tal. De ahí que haya que distinguir cuidadosamente estos dos aspectos en eso que designamos con el único vocablo «sentir»: sentir en cuanto sentir y puro sentir.

El no haber reparado en ello, insisto, ha dado lugar a graves consecuencias. La primera y radical es la idea de la oposición entre inteligir y sentir. Pero esta oposición no es tal. Inteligir y sentir no se oponen. Los que se oponen son el puro sentir y el inteligir. El puro sentir siente lo aprehendido en formalidad de estimulidad; el inteligir

aprehende lo inteligido en formalidad de realidad. Si de facultades quiere hablarse, habrá que decir que el puro sentir es la facultad de estimulación, y que el inteligir es la facultad de realidad. Ciertamente, lo veremos pronto, esta expresión de facultad de realidad es aquí absolutamente inexacta, pero de momento nos es útil emplearla. Entonces es claro que el puro sentir y el inteligir son tan sólo modos de aprehensión sensible. Por tanto, se inscriben ambos dentro del sentir. Al puro sentir corresponde otro modo de sentir que es (como explicaré enseguida) un sentir intelectual. Esta es la estricta oposición: puro sentir y sentir intelectual. Pero ambos son dos modos de sentir.

La filosofía clásica confundió el sentir con el puro sentir, con lo cual conceptuó que entre sentir y inteligir hay oposición. No es así. La prueba está en que hay impresión de realidad. Impresión de realidad en cuanto impresión es sentir. Pero por ser de realidad es inteligir. Impresión de realidad es formalmente sentir y inteligir. En la impresión de realidad sentir y inteligir no son sino dos momentos suyos. Es una superación radical y esencial del dualismo entre sentir y inteligir. Desde Parménides hasta Platón y Aristóteles, la filosofía se ha constituido desde el dualismo según el cual la cosa es algo «sentido», y a la vez algo que «es». En medio de todas las discusiones sobre el dualismo o no dualismo de las cosas, se ha dejado intacta la dualidad de los dos actos: el acto de sentir y el acto de inteligir. Pues bien, pienso que en el hombre sentir y 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, de la impresión de realidad. Es necesario determinar ahora esta intrínseca y formal unidad.

En la impresión de realidad trátase, digo, de un único acto completo. Pensar que son dos actos sería tanto como pensar que en el puro sentir hay dos actos, uno de sentir y otro de aprehender la estimulación. No hay más que un solo acto: el acto del puro sentir. El momento de «pureza» del sentir no es sino eso: momento del acto único de puro sentir. Análogamente, no hay sino un sólo acto de impresión de realidad. Inteligir y sentir son tan sólo dos momentos de un acto único. Ciertamente estos momentos pueden separarse filogenéticamente. Pero esto no significa que la separación consista en separar el sentir del inteligir. Separado del inteligir, el término que nos quede no es «sentir», sino que es «puro sentir». Jamás tendremos un sentir separado sin formalidad propia. Al no tener la formalidad de realidad (puesto que hemos separado el sentir de la inteligencia), el sentir tiene la formalidad de estimulación. No hay, pues, dos actos, sino dos momentos de un acto único. El momento sentiente es «impresión», el momento intelectual es

«de realidad». La unidad de ambos momentos es la impresión de realidad. ¿Qué es esta unidad?

Esta unidad no es una síntesis, como podría pensar Kant. Porque no se trata de que los actos conformen un solo objeto. La unidad en cuestión no es una síntesis *objetiva*, sino que es *unidad formalmente estructural*. Es esencial subrayarlo: es el sentir el que siente la realidad, y es el inteligir el que entiende lo real impresivamente.

La impresión de realidad en su unidad estructural es un hecho. Y este hecho es, como decía, la superación del dualismo clásico entre sentir y inteligir, que ha gravitado imperturbablemente a lo largo de la historia de la filosofía. Para superar este dualismo no se trata, pues, de llevar a cabo esfuerzos conceptuales, sino de llevar a cabo un *esfuerzo* de atención al hecho mismo de la impresión de realidad.

En la concepción de los dos actos, un acto de sentir y otro de inteligir, se piensa que lo aprehendido por el sentir está dado «a» la inteligencia para que ésta lo entienda. Inteligir sería así aprehender de nuevo lo dado por los sentidos a la inteligencia. El objeto primario de la inteligencia sería, por tanto, lo sensible, y por esto esta inteligencia sería lo que yo llamo *inteligencia sensible*. Pero esto no es así: la impresión de realidad es un sólo y único acto, el acto de aprehensión primordial de realidad. ¿En qué consiste formalmente?

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 intelectual*. Por esto al aprehender el calor, por ejemplo, estamos aprehendiéndolo como calor real. El animal aprehende el calor sólo como signo térmico de respuesta: es puro sentir. En cambio, el hombre siente el calor como algo «en propio», como algo «de suyo»: el calor es calor real. 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 el ejemplo, aprehendemos lo real como siendo caliente. El sentir está así «en» el inteligir. En su virtud, esta intelección es *intelección sentiente*. En la impresión de realidad siento calor real (sentir intelectual), siento realidad

caliente (intelección sentiente). La impresión de realidad es así sentir intelectual o intelección sentiente. Ambas fórmulas son idénticas. Por esto 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 intelectual como el inteligir sentiente. Así diré que la aprehensión impresiva de realidad es un acto de inteligencia sentiente.

La aprehensión de realidad es, pues, un acto estructuralmente uno y unitario. Esta unidad estructural es lo que expresa el «en». La filosofía clásica, por el contrario, piensa que hay dos actos: el acto de sentir da «a» la inteligencia lo que ésta va «a» inteligir. No es así. Es esencial la diferencia entre el «a» y el «en». Esta diferencia expresa la diferencia entre dos conceptos de inteligencia. Decir que los sentidos dan «a» la inteligencia lo que ésta va a inteligir es suponer que la inteligencia tiene como objeto primario y adecuado lo que los sentidos presentan «a» ella. En su virtud, la inteligencia sería entonces lo que llamo *inteligencia sensible*. Inteligencia sensible es inteligencia «de» lo sensible. En cambio, decir que los sentidos sienten lo sentido «en» la inteligencia no significa que el objeto primario y adecuado del inteligir sea lo sensible, sino que significa algo más, significa que el modo mismo de inteligir es sentir realidad.

Por tanto, es un sentir que es intelectual en cuanto sentir. Entonces la *inteligencia* es *sentiente*. Inteligencia sentiente consiste en que el inteligir mismo no es sino un momento de la impresión: el momento de la formalidad de su alteridad. Sentir algo real es formalmente estar sintiendo intelectivamente. La intelección no es intelección «de» lo sensible, sino que es intelección «en» el sentir mismo. Entonces, claro está, el sentir es inteligir: es sentir intelectual. Inteligir no es, pues, sino otro modo de sentir (diferente del puro sentir). Este «otro modo» concierne a la formalidad de lo sentido. La unidad de inteligencia y de sentir es la unidad misma de contenido y formalidad de realidad. Intelección sentiente es aprehensión impresiva de un contenido en formalidad de realidad: es justo la impresión de realidad. El acto formal de la intelección sentiente es, repito, aprehensión impresiva de la realidad. Los sentidos no dan lo sentido «a» la inteligencia, sino que están sintiendo intelectivamente. No hay objeto dado «a» la inteligencia, sino objeto dado «en» la inteligencia misma. El sentir es en sí mismo un modo de inteligir, y el inteligir es en sí mismo un modo de sentir. La realidad está aprehendida, pues, en impresión de realidad. Es la inteligencia sentiente. Lo que llamamos inteligir y sentir, repito, no son sino dos momentos del único acto de aprehender sentien-temente lo

real. Como no puede haber contenido sin formalidad ni formalidad sin contenido, así tampoco hay sino un solo acto, el acto del sentir intelectual o de intelección sentiente: la aprehensión sentiente de lo real. Es, pues, un acto intrínseca y estructuralmente «uno»: es, insisto, impresión de realidad. La intelección sentiente es, pues, pura y simplemente impresión de realidad. En esta aprehensión inteligir es el modo mismo de sentir.

La filosofía clásica ha resbalado sobre la impresión de realidad. Es esta impresión, sin embargo, lo que constituye el inteligir primordial, y no las combinaciones, incluso selectivas, de lo que suele llamarse inteligencia animal. Mucho menos aún puede hablarse, como es hoy frecuente, de inteligencia artificial. Tanto en un caso como en otro, lo ejecutado, sea por el animal, sea por el mecanismo electrónico, no es inteligencia, porque todo ello concierne tan sólo al contenido de la impresión, pero no a su formalidad de realidad. Son impresiones de contenido, pero sin formalidad de realidad. Por eso es por lo que no son inteligencia.

La intelección es, pues, constitutiva y estructuralmente sentiente en sí misma en cuanto intelección. Recíprocamente, el sentir es en el hombre constitutiva y estructuralmente intelectual en sí mismo en cuanto sentir. De ahí que la sensibilidad no sea una especie de residuo «hylético» de la conciencia, como dice Husserl, ni un *factum brutum*, como la llaman Heidegger y Sartre, sino que es un momento intrínseco y formal de la intelección misma.

La impresión de realidad es un hecho que es menester destacar contra el dualismo clásico. La intelección sentiente es un hecho. En cambio, el dualismo entre inteligir y sentir es una conceptualización metafísica que además deforma los hechos.

No estará de más repetir lo dicho para confrontarlo mejor con esa inteligencia concipiente.

## B) *Inteligencia sentiente y inteligencia concipiente.*

### 1.º *La inteligencia sentiente:*

a) Tiene un objeto no sólo *primario* y *adecuado*, sino un objeto *formal* propio: la realidad.

b) Este objeto formal no está dado por los sentidos «a» la inteligencia, sino que está dado por los sentidos «en» la inteligencia.

c) El acto formal propio del inteligir no es concebir y juzgar, sino «aprehender» su objeto, la realidad.

d) Lo aprehendido en impresión, esto es, lo aprehendido sentientemente lo es en impresión de realidad. En su virtud, no hay sino un solo acto: la aprehensión sentiente de lo real como real.

2° En cambio, la filosofía clásica ha pensado siempre algo muy distinto. Clásicamente inteligir sería, como he dicho repetidamente, aprehender de nuevo lo dado por los sentidos «a» la inteligencia. El objeto primario y adecuado de la inteligencia sería, por tanto, lo sensible. Pues bien, por razón de su objeto adecuado, esta inteligencia sería lo que llamo *inteligencia sensible*. No se nos dice en qué consiste formalmente el inteligir. Lo único que se nos dice en el orto mismo de la filosofía es que al inteligir hay un concebir y juzgar sobre lo dado por los sentidos. Con lo cual la intelección se fue suburniendo progresivamente en ser declaración de lo que la cosa es, es decir se fue identificando intelección y logos predicativo. Fue el gran descubrimiento de Platón en el *Sophistes*, que culminó en Aristóteles, para quien el logos mismo es *apóphansis* de lo que la cosa es. Es lo que llamo *logificación de la inteligencia*.

Absorbiendo, como es justo, el concebir y el juzgar en una sola denominación, diré que esta intelección, que es sensible por razón de su objeto propio, sería por razón de su acto *inteligencia concipiente*.

La inteligencia concipiente:

- a) Es aquella cuyo objeto primario es lo sensible.
- b) Este objeto está dado por los sentidos «a» la inteligencia.
- c) El acto propio de esta intelección es concebir y juzgar lo dado a ella. Esta inteligencia es concipiente no porque conceptúe y juzgue, sino porque conceptúa concipientemente, esto es, conceptúa lo dado por los sentidos «a» la inteligencia.

Abandonar la inteligencia concipiente no significa que no se conceptúe lo real. Esto sería sencillamente absurdo. Lo que significa es

que la conceptualización, aun siendo, como veremos en otras partes del libro, una función intelectual inexorable, no es, sin embargo, lo primario y radical del inteligir, porque la intelección es primaria y radicalmente aprehensión sentiente de lo real como real. Conceptuar es solamente un despliegue intelectual de la impresión de realidad, y por tanto no se trata de no conceptuar, sino de que los conceptos sean primariamente adecuados no a las cosas dadas por los sentidos «a» la inteligencia, sino que sean adecuados a los modos de sentir intelectivamente lo real dado «en» la inteligencia. Son necesarios los conceptos, pero han de ser conceptos de inteligencia sentiente y no conceptos de inteligencia concipiente.

He aquí, pues, la unidad de la impresión de realidad: es intelección sentiente. ¿Cuál es la estructura de esta unidad? O lo que es lo mismo, ¿cuál es la estructura de la impresión de realidad?

### APÉNDICE 3

#### LA INTELIGENCIA SENTIENTE COMO FACULTAD

El dualismo de los actos de sentir y inteligir llevó a conceptuar el dualismo de dos facultades: la facultad de sentir y la facultad de inteligir. Pero esta conceptualización, además de no ser un hecho, deforma los hechos. Si se quiere lograr una conceptualización adecuada a los hechos hay que seguir, a mi modo de ver, una vía distinta. Voy a indicarla con el ánimo de no eludir la cuestión. Pero no haré sino indicarla, porque nuestro problema actual es el análisis de los hechos y no las conceptualizaciones teóricas, metafísicas o incluso científicas.

Esta conceptualización tiene dos puntos esenciales: qué es la intelección sentiente como facultad, y qué es esta facultad dentro de las estructuras de la realidad humana.

1. *La inteligencia sentiente como facultad*. El hombre puede sentir y puede inteligir. Esta idea del «poder» es lo que expresa el vocablo griego *dinamis*. Pero esta *dinamis* es algo muy rico, y sus diversos aspectos no han sido dibujados con rigor conceptual.

a) Por un lado, ya desde Aristóteles, *dinamis* 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 *dinamis* 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 esas 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 codeterminantes. 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. Ciertamente hay dos potencias, la potencia de sentir y la potencia de inteligir. Como potencias son esencialmente distintas. En tanto que potencia, la inteligencia es esencialmente irreductible al puro sentir, porque de una formalidad signitiva jamás saldrá una formalidad de realidad. Pero esta potencia intelectual no está por sí misma facultada para producir su acto. No lo puede producir más que por ser intrínseca y formalmente una con la potencia de sentir, unidad en virtud de la cual, y sólo en virtud de la cual, la potencia intelectual cobra el carácter de facultad. Igualmente, el sentir no puede ser sentir humano, es decir, no puede producir el acto de impresión de realidad si no es intrínseca y formalmente «uno» con la potencia intelectual. Esta unidad es la inteligencia sentiente. En cambio, el puro sentir es ya facultado: es «potencia-facultad». La inteligencia sentiente no es potencia sino

facultad. Es una facultad compuesta no sólo intrínsecamente sino también —y esto es lo esencial— estructuralmente por dos potencias, la potencia de sentir y la potencia de inteligir. Por esto, estas dos potencias no es que concurren en un mismo objeto (fue la idea clásica hasta Kant), ni que concurren parcialmente en un acto total (fue la idea de la síntesis objetiva de Kant); no hay concurso sino codeterminación; se codeterminan en un solo acto de intelección sentiente, en el acto de aprehensión impresiva o sentiente, en la impresión de realidad. La inteligencia como facultad es sentiente, y el sentir humano como facultad es intelectual. Por esto la unidad de la impresión de realidad es la unidad del acto de una única facultad.

Esta conceptualización no es un hecho —ya lo he advertido—, pero es a mi modo de ver la única conceptualización que permite dar cuenta del hecho de la impresión de realidad. La impresión de realidad es un hecho, y por tanto, hecho es también el sentir intelectual o la intelección sentiente. La conceptualización de facultad estructuralmente compuesta de potencia sentiente e intelectual es a mi modo de ver, repito, la única conceptualización científica del hecho de la impresión de realidad.

No necesito sino apuntar que potencia y facultad no agotan la índole del «poder». Hay por lo menos un tercer sentido del poder, distinto de potencia y facultad: es la capacidad. Pero no concierne a nuestra cuestión actual.

He aquí, pues, lo que es la inteligencia sentiente como facultad. Ahora bien, esta facultad es facultad de las estructuras que constituyen la realidad humana. Entonces es menester decir aunque sea muy someramente en qué consiste esta facultad como momento estructural de la realidad humana.

2) *La facultad de inteligencia sentiente y la realidad humana.* La cuestión está tanto más justificada cuanto que hasta ahora hemos hablado de inteligencia sentiente como hábitud, como modo de habérselas con las cosas. Por consiguiente, si queremos conceptualizar la facultad de inteligencia sentiente con esto que hemos llamado hábitud, fuerza nos será volver a la idea misma de hábitud.

En todo ser vivo su vida ha de considerarse, en profundidad, en tres estratos distintos.

A) Hay ante todo el estrato más visible: la ejecución de los actos

vitales. Es la estructura «suscitación-modificación tónica-respuesta» de que páginas atrás hemos hablado. Estas acciones las ejecuta el viviente hallándose «entre» cosas, externas unas, internas otras al viviente mismo. Este «entre» en que se halla el viviente tiene dos caracteres. Uno, el carácter según el cual el viviente se halla colocado entre las cosas: tiene su *locus* determinado entre ellas. Es un carácter esencial al viviente, pero que éste lo comparte con todas las demás realidades no vivientes. Pero el viviente tiene un carácter modal propio exclusivo del viviente: así colocado, está *situado* en determinada forma entre las cosas, tiene entre ellas su *situs*. La categoría del *situs* no desempeñó ningún papel en la filosofía de Aristóteles, porque la consideró como género supremo del ser. A mi modo de ver, sin embargo, no es así: es una categoría metafísica esencial, pero tan sólo del ser vivo. Colocación y situación, tomadas en toda su amplitud y no sólo en sentido espacial, son dos conceptos radicales de este estrato del ser vivo. No son idénticos, pero tampoco independientes: una misma colocación da lugar a situaciones muy diversas. Así colocado y situado entre las cosas, el viviente vive en su proceso vital. Este estrato, sin embargo, es el más superficial.

B) El viviente nunca queda unívocamente caracterizado por el tejido de su proceso vital. En el proceso vital del topo y del perro ciego nunca encontraremos una situación de carácter lumínico. Pero la diferencia es esencial: el topo no se enfrenta videntemente con las cosas «ante él», pero el perro sí. Por tanto, por bajo del proceso vital hay en todo viviente un modo primario de habérselas con las cosas y consigo mismo: es la *habitud*. La *habitud* es el fundamento de la posibilidad de todo proceso vital. En efecto, por su *habitud*, por su modo de habérselas con las cosas, éstas «quedan» para el viviente en cierto respecto formal: es la *formalidad*. En la filosofía de Aristóteles y en la filosofía medieval entera se asiste a un completo naufragio de esta categoría. Pero a mi modo de ver, ello se debe a que Aristóteles consideró el *habitus* como un género supremo del ser, en el fondo reducible a la cualidad. Pienso, sin embargo, que se trata de una categoría metafísica radical del ser vivo. Y a diferencia tanto de Aristóteles como de los medievales (para quienes el *habitus* es una disposición incrustada más o menos permanentemente en el sujeto), conceptúo formalmente lo que llamo *habitud* como «modo de habérselas» con las cosas. Por esto es una categoría exclusiva del ser vivo, puesto que los no-vivientes no tienen modo de habérselas con las cosas. Y como categoría del ser vivo es radical en él.

*Situs* y *habitus* son las dos categorías supremas del viviente en su

vida. Las *habitudes* pueden ser muy diversas en un mismo viviente. Pero hay en todo viviente una *habitud* radical de la que en última instancia depende toda su vida. Las biografías de todos los perros son distintas, pero todas son biografías caninas porque se inscriben en una misma *habitud*. Pues bien, si comparamos todos los vivientes entre sí descubriremos tres *habitudes* radicales. La *habitud* de vegetar para sostenerse (es el sentido etimológico de *trépho*, favorecer el desarrollo de lo sometido a crecimiento), la *habitud* de sentir, la *habitud* de inteligir sentientemente. Según esto las cosas quedan en tres formalidades distintas: como tróficas (trófemas), como estímulos, como realidades.

«*Habitud-respecto formal*»: he aquí el segundo estrato de la vida de todo viviente.

Ahora bien, la *habitud* tiene dos caras. Por una, la *habitud* es determinante del tipo del proceso vital. Por otra, es algo determinado por la índole misma de las estructuras del viviente. De suerte que el modo de habérselas es siempre algo intermedio, por así decirlo, entre la acción y las estructuras. Así, la intelección sentiente es una *habitud* que determina todo el proceso vital humano, pero es a su vez algo determinado por sus estructuras. El análisis de los hechos se mueve en las acciones y en las *habitudes* tomadas en y por sí mismas, pero estas *habitudes* conducen a algo que ya no es hecho sino término de una conceptualización estructural. Es el tercer estrato de la vida de todo viviente.

C) Cada animal tiene sus estructuras propias. Este sistema de notas estructurales determina la *habitud*. Pues bien, las estructuras en cuanto determinantes de la *habitud* constituyen a mi modo de ver lo que llamamos potencias y facultades.

a) En todo viviente las cosas determinan el proceso vital como estímulos. Toda célula, sea vegetal o animal, es estimulable y está estimulada. En este aspecto, todo viviente, incluso el vegetal, tiene lo que llamo *susceptibilidad*.

b) Pero hay vivientes cuya *susceptibilidad* tiene un carácter propio: es el animal. Aunque todo viviente es estimulable, el animal es el viviente que ha hecho de la estimulación una función biológicamente autónoma. Es esta autonomización de la estimulación lo que a mi modo de ver constituye el *sentir*. Sentir no es una creación del animal. Es sólo la autonomización de una función propia de todo viviente: de la

susceptibilidad. Sentir es un momento estructural del viviente animal. Esta estructura consiste en que los estímulos estimulan en impresión. Esta estructura impresiva en cuanto determinante de la habitud de mera estimulidad es la «potencia-facultad» del puro sentir.

La estructura somática y, por tanto, sus potencias y sus facultades de sentir, adoptan formas diversas. En los primeros animales, trátase de una especie de sentir difuso que he solido llamar *sentiscencia*. En los animales más desarrollados nos encontramos con una sistematización de las estructuras de impresión estímúlica. Esta sistematización es a mi modo de ver la índole formal propia de lo que muy justamente llamamos «sistema» nervioso. Sistema nervioso es la sistematización de la impresividad. Esta impresividad hace de la sentiscencia una estricta *sensibilidad*. La sistematización tiene por su parte un carácter peculiar: la centralización, por la cual el sistema nervioso es el transmisor sistemático del estímulo. Esta sistematización va creciendo desde los primeros centros hacia el cerebro y dentro de éste hacia la corticalización en la que culmina la formalización. Susceptibilidad, sentiscencia, sensibilidad, son las tres formas diferentes de estructura estímúlica.

c) En el hombre acontece todo esto, pero hay en él algo distinto. Además de la autonomización biológica de los estímulos, tiene la potencia de inteligir determinada por la hiperformalización de sus estructuras sentientes. Esta potencia no es de suyo facultad. Lo es solamente en unidad no sólo intrínseca sino también estructural con la potencia de sentir. La unidad estructural de inteligencia y sentir es determinante de la habitud de intelección sentiente cuyo acto formal es la impresión de realidad. En cuanto determinante de esta habitud, la estructura unitaria «sentir-inteligencia» es la facultad de inteligencia sentiente. Por ello es por lo que el hombre siente impresivamente la realidad. Trátase, pues, no sólo de habitud sino de estructuras. Por esto es, repito, por lo que la intelección es un acto de aprehensión sentiente de lo real. Es una intelección que en cierto modo (aunque no exclusivamente) podríamos llamar cerebral. El cerebro es el órgano sentiente que por su hiperformalización determina exigítivamente la necesidad de intelección para poder responder adecuadamente. Además, el cerebro tiene una función aún más honda: mantener en vilo la intelección. Es la constitución del estado de vigilia. Finalmente, la actividad cerebral por ser sentiente, modula intrínseca y formalmente la intelección misma, la impresión de realidad. En la unidad de estos tres momentos (hiperformalización exigítiva, vigilia y modulación intrínseca) consiste el momento estructural sentiente de la intelección sentiente.

Por sus estructuras, el animal determina la habitud de estimulidad. En ella está abierto a un *medio*. Medio es el entorno en cuanto queda formalizado en el sentir animal. El hombre por sus estructuras determina la habitud de realidad. En ella no está abierto solamente a un medio sino que está abierto a un *campo* y a un *mundo*: es el campo de lo real y el mundo de lo real. El hombre tiene ciertamente un medio; este medio en cuanto humanamente aprehendido es el campo de realidad. Pero el campo de realidad está transcendentamente abierto al mundo. De suerte que el campo de realidad, como veremos, es el mundo en cuanto está sentido intelectivamente. Es la obra de la inteligencia sentiente *como facultad*.

En cambio, como nota estructural, la inteligencia:

a) No es una nota estímúlica complejamente elaborada. Frente a toda nota estímúlica, la inteligencia es esencialmente distinta de toda signitividad estímúlica.

b) No es tampoco una nota sistemática. Se trata, por el contrario, de un elemento nuevo pero elemental, bien que exigido desde las estructuras materiales hiperformalizadas e intrínsecamente y formalmente modulado por ellas.

## §2 ESTRUCTURA DE LA IMPRESIÓN DE REALIDAD

La estructura de la impresión de realidad no es sino la estructura de la inteligencia sentiente. Consiste en la estructura que tiene la alteridad de la impresión de realidad, esto es su formalidad de realidad. Esta estructura tiene dos aspectos. Ante todo, la alteridad de realidad tiene distintos modos de estar impresivamente dada. En segundo lugar, la alteridad de realidad tiene un carácter distinto: es estructura trascendental. La unidad intrínseca de estos dos momentos es la estructura de la impresión de realidad.

### *Estructura modal de ja impresión de realidad*

La intelección sentiente, como acabo de decir, consiste en aprehender las cosas en impresión de realidad. Ahora bien, esta impresión de realidad nos viene dada por distintos sentidos. Cada uno de estos sentidos es distinto, y todos ellos constituyen una sola y misma

intelección sentiente de realidad. De aquí las dos cuestiones que hemos de examinar:

1° En qué consiste la diversidad de los sentires.

2° En qué consiste su unidad como modos de intelección de lo real.

1) *La diversidad de sentires*. A primera vista la cuestión parece de respuesta inmediata. La diversidad de sentires consistiría en la diversidad de las cualidades que los sentidos nos ofrecen: color, forma, sonido, temperatura, etc. En este respecto los sentidos difieren entre sí por la distinta riqueza de las cualidades sentidas. Ya Aristóteles decía que la vista es el sentido que nos muestra más diversidad de información: *pollas de/oí diaphorás*. Hoy, estos sentidos están especificados por la distinción de los órganos receptores. Son en número de unos once: visión, audición, olfato, gusto, sensibilidad laberíntica y vestibular, contacto-presión, calor, frío, dolor, kinestesia (abarcando el sentido muscular, tendinoso y articular), y la cenestesia o sensibilidad visceral. Prescindo de que se discute la especificidad de algunos de estos receptores; éste es un asunto de psico-fisiología.

Sin embargo, a mi modo de ver, ésta no es la diferencia radical de los sentidos en el caso del sentir humano. Los órganos de los sentidos humanos sienten con un sentir en que lo sentido es aprehendido como realidad. Como cada sentido me presenta la realidad en forma distinta, resulta que hay diversos modos de impresión de realidad. Pues bien, la diferencia radical de los sentires no está en las cualidades que nos ofrecen, no está en el contenido de la impresión, sino en la forma en que nos presentan la realidad. La filosofía ha resbalado sobre este punto. Ha pensado sin más que la cosa sentida es siempre algo que está «delante» de mí. Y esto además de ser una ingente vaguedad, oculta una gran falsedad, porque estar delante de mí es sólo una de las distintas maneras de presentármela la cosa real. Como el que la aprehensión lo sea de realidad es lo que formalmente constituye la intelección, resulta que los modos de presentármela la realidad en los sentires humanos son eo ípso diversos modos de intelección. Para mayor claridad examinaré los modos de presentación de lo real en el sentir sucesivamente como modos de sentir intelectual y como modos de intelección sentiente.

A) Los *modos de presentación de la realidad: el sentir intelectual*. Nada más que someras indicaciones. La vista aprehende la cosa real

como algo que está «delante», digamos que está «ante mí». La cosa misma está ante mí según su propia configuración, según su *eidós*. No acontece esto en el oído. Ciertamente el sonido está tan inmediatamente aprehendido en el oído como pueda estarlo un color en la vista. Pero en el sonido, la cosa sonora no está incluida en la audición, sino que el sonido nos remite a ella. Esta «remisión» es lo que según la significación etimológica del vocablo llamaré «noticia». Lo real del sonido es un modo de presentación propia: presentación *notificante*. En el olfato, el olor está aprehendido inmediatamente como el color o como el sonido. Pero la cosa ni está presente como en la vista, ni meramente notificada como en el oído. En el olfato, la realidad se nos presenta aprehendida en forma distinta: como rastro. El olfato es el sentido del rastreo. En el gusto, por el contrario, la cosa está presente pero como realidad poseída, «de-gustada». El sabor es más que noticia, o rastro: es la realidad misma presente como *fruitable*. Es la realidad misma la que como tal realidad tiene un momento formal de fruición. En el tacto (contacto y presión) la cosa está presente pero sin *eidós* ni gusto: es la nuda *presentación* de la realidad. Pero los sentires me presentan también la realidad en otra forma. En la kinestesia ya no tengo presente la realidad, ni su noticia, etc. Sólo tengo la realidad como algo en «hacia». No es un «hacia» la realidad, sino la realidad misma como un «hacia». Es un modo de *presentación direccional*.

He hablado en estas últimas líneas de las cualidades sentidas y de la cosa que las posee. Evidentemente, esta distinción de cosas y cualidades no es primaria sino derivada de la organización de nuestras percepciones. Pero la he utilizado no para anclar en ella la diferencia misma entre cualidad y cosa, sino para que resulte más clara la idea esencial: que las cualidades son formalmente reales y que su modo de presentármela en impresión tiene las modalidades enunciadas. No son modalidades de referencia a una problemática cosa, sino modalidades intrínsecamente constitutivas de cada una de las cualidades mismas en su propia y formal realidad. Así, por ejemplo, el sonido es una cualidad cuya modalidad de realidad es ser remitente. ¿Remitente a qué? Esta es otra cuestión que de momento nos es completamente indiferente. Habría de no haber cosa sonora, y no por eso el sonido dejaría de ser remitente, sea a otra cualidad sonora o sea simplemente una remisión en el vacío. Además debo notar que cada una de estas cualidades tiene un posible modo negativo. Así, por ejemplo, el gusto tiene como cualidad contrapuesta el disgusto, etc. Las denominaciones de las cualidades son por esto simplemente denominaciones puramente *a priori*.

Pero ni la realidad ni mi sentir se agotan en estos tipos de aprehensión sentiente. Tenemos ante todo el calor y el frío: son la presentación primaria de la realidad como *temperante*. Hay además la aprehensión de la realidad no simplemente como temperante sino también como *afectante*: el dolor y el placer son el exponente primario de esta afección. La realidad es temperante y afectante. Pero la aprehensión de realidad tiene aún otro momento: es la realidad como posición. Es lo propio de la sensibilidad laberíntica y vestibular. Según esto, yo aprehendo la realidad como algo *centrado*.

Pero aprehendo la realidad todavía en otra forma. Al aprehender nuestra propia realidad tenemos una sensibilidad interna o visceral que está variamente diversificada, pero que globalmente llamaré cenestesia. Gracias a este sentir, el hombre está en sí mismo. Es lo que llamamos intimidad. Intimidad significa pura y simplemente «realidad mía». Es un modo de presentación de lo real. La cenestesia en cierto modo es el sentido del «mí» en cuanto tal. Los demás sentidos no dan el «mí» en cuanto tal si no están recubiertos por la cenestesia como veremos en seguida.

Presencia eidética, noticia, rastro, gusto, nuda realidad, hacia, atemperamiento, afección, posición, intimidad, son en primera línea modos de presentación de lo real, son por tanto modos de impresión de realidad. No se trata de que «el» modo de presencia de la realidad fuera la visión, y de que los demás modos no fueran sino sucedáneos de la visión cuando ésta nos falta. Todo lo contrario. Ciertamente no todos los modos son equivalentes, pero todos son en y por sí mismos modos propios de presentación de la realidad. El rango preponderante de unos modos sobre otros no procede de que sean sucedáneos de la visión sino de la índole misma de la realidad. Hay, por ejemplo, realidades que no pueden tener más modo de presentación que la nuda realidad táctilmente aprehendida. Y en estos casos puede ser que la realidad así sentida sea de un rango muy superior a toda realidad eidéticamente sentida. En todos los modos de presentación de realidad, trátase, pues, siempre de un sentir *intelectivo*.

Ahora debemos exponer esta misma estructura unitaria partiendo de la intelección: toda intelección humana es primaria y radicalmente *intelección sentiente*.

B) Los modos de presentación de la realidad: la *intelección sentiente*. En este aspecto, la filosofía clásica se ha deslizado a rrii modo de ver hacia dos errores fundamentales.

En primer lugar, hacia un error por así decirlo global, procedente del dualismo que contrapone el inteligir al sentir. Es el célebre aforismo: *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu nisi ipse intellectus* (nada hay en la inteligencia que antes no haya estado en el sentir, excepción hecha de la inteligencia misma). Esto es radicalmente falso. Porque esta afirmación expresa justamente el carácter de la *inteligencia sensible*. Pero toda intelección es intelección no sólo sensible sino *sentiente*. La intelección está en el sentir como momento determinante de la formalidad aprehendida en éste. En cuanto aprehedemos realidad sentida, la inteligencia no sólo aprehende lo sentido, sino que está en el sentir mismo como momento estructural suyo. Y esto, como veremos inmediatamente, es verdad tratándose de la inteligencia misma. La inteligencia misma como intelección de sí es primaria y radicalmente *intelección sentiente*: la inteligencia no está en sí sino *sentientemente*.

En segundo lugar, se ha dado una preponderancia tal a la presentación de lo real en visión, que lo que no se ve se declara *eo ipso* ininteligible. Y esto es absurdo no sólo filosóficamente, sino también científicamente. En efecto, las partículas elementales son realidades, tanto que de ellas se da una espléndida descripción matemática en la mecánica cuántica. Pero sin embargo no son visualizables como si fueran ondas o corpúsculos. Su estructura real es tal que se emiten y absorben como si fueran corpúsculos y se propagan como si fueran ondas. Pero no son ni lo uno ni lo otro. No es que de hecho no veamos esas partículas, sino que son en sí mismas realidades «no-visualizables». Y como veremos en seguida, la identificación de lo visible y de lo inteligible es filosóficamente falsa: toda intelección es sentiente y, por tanto, todo modo de aprehensión de lo real, aunque no sea ni visual ni visualizable, es verdadera intelección, y lo aprehendido en ella tiene su propia inteligibilidad.

Hay en efecto distintos modos de intelección y de inteligibilidad. Tratándose de la visión, la intelección tiene ese carácter de aprehensión del eidos, que pudiéramos llamar *videncia*. En la audición, la intelección tiene un modo propio y peculiar: inteligir es auscultar (en la acepción etimológica del vocablo), es la intelección como *auscultación*. En el gusto, la intelección es aprehensión *fruitiva* (tanto si es gustosa como si es disgustosa). No es la fruición consecutiva a la intelección, sino que es el fruir mismo como modo de intelección, como modo de aprehensión de la realidad. No olvidemos que saber y sabiduría son etimológicamente sabor. Los latinos tradujeron *sophía* por *sapientia*. En el tacto, la intelección tiene una forma propia: es el palpar o lo que

llamaremos quizá mejor el *tanteo*, yendo a tientas. En el olfato tenemos un modo propio de intelección: el *rastreo*. Englobo en este concepto tanto el rastro propiamente dicho como la huella. En la kinestesia la intelección es una *tensión dinámica*. No es la tensión hacia la realidad, sino la realidad misma como un «hacia» que nos tiene tensos. Es un modo de aprehensión intelectual en «hacia».

Tratándose de otras formas de presentación de la realidad, la intelección tiene también modos propios. El hombre entiende lo real *atemperándose* a la realidad y estando *afectado* por ella. Atemperamiento y afeccionamiento son modos de estricta aprehensión de la realidad, de estricta intelección. Presente la realidad como centrada, la intelección es una *orientación* en la realidad. Hay finalmente un modo de intelección propia de la presentación de realidad en la cenestesia: es la intelección como intimación con lo real, como penetración íntima en lo real. No se trata de una intimación consecutiva a la aprehensión de la realidad, sino que la intimación misma es el modo de aprehender realidad.

Pues bien, todos los sentires en cuanto intelectivos y todas las intelecciones en cuanto sentientes son modos estructurales de la impresión de realidad. Impresión de realidad no es un concepto huero sino algo perfecta y precisamente estructurado. Pero todos estos modos no son sino aspectos de una unidad estructural. De aquí la cuestión que inexorablemente surge: la unidad de los sentires y de la intelección.

2) *La unidad de los sentires y la intelección*. Como la diferencia esencial de los sentires estriba en los modos de presentación de la realidad y no en el contenido cualitativo específico de la nota sentida, resulta que la unidad de los sentires tiene caracteres peculiares.

A) Ante todo, los diversos sentidos no están meramente juxtapuestos entre sí, sino que, por el contrario, se recubren total o parcialmente. Si se tratara del contenido cualitativo de cada sentir, este recubrimiento sería imposible. Sería absurdo pretender, por ejemplo, tener un sabor del fuego o de la estrella polar. Pero se trata de modos de presentación de lo real. Y estos modos, y no las cualidades, son las que se recubren. Puedo tener perfecta intelección fuente de la estrella polar. Aunque no aprehendamos la cualidad propia de un sentido en una cosa determinada, sin embargo aprehendemos el modo de presentación propio de este sentido al aprehender lo real por otros sentidos. Para aclararlo voy a limitarme a aludir solamente a algunos casos típicos de especial importancia.

Así, la vista me da la realidad «ante» mí. El tacto me da la «nuda» realidad. El recubrimiento de los dos modos de presencia es obvio: tengo «ante mí la nuda realidad». No se trata de una visión del eidos más un tacto de este eidos; esto es generalmente absurdo. Se trata de que lo real me esté presente «ante» mí como «nuda» realidad. El «ante» mí es el modo propio de presentación de lo real en la vista, y la «nuda» realidad es el modo de presentación en el tacto. Estos dos modos de presentación son los que se recubren. Todos los modos pueden también recubrirse con el modo de presentación del gusto. La realidad, en efecto, no es tan sólo algo presente ante mí, y en su nuda realidad, sino algo también en principio «fruible» como realidad y por ser realidad. Esta fruibilidad se funda en el modo según el cual la realidad me está presente en el gusto. La vista y el tacto nos dan, como digo, la nuda realidad ante mí, y añado ahora como fruible por ser realidad. La vista y el tacto recubriendo al oído me presentan la realidad a que éste remite: la cosa sonora se aprehende como algo que suena ante mí y en su nuda realidad. Lo propio acontece con el calor y el frío: puedo sentirme atemperado en toda realidad en cuanto realidad. En otro aspecto, la orientación y el equilibrio se recubren con los demás modos de intelección sentiente de lo real. En toda intelección hay una orientación, y toda orientación se orienta en la realidad por ser realidad, aunque sea ésta meramente notificada. Por otro lado, toda intelección de lo real externo, recubierta por la intelección de intimidad, hace de toda intelección, incluso externa, un conato de intimación con lo aprehendido.

Pero hay un modo de presencia de lo real cuya importancia es extrema: el modo de aprehender la realidad en «hacia», la presencia direccional de lo real. Recubriendo los demás sentidos, el «hacia» determina modos específicos de intelección. Así, recubriendo la presencia eidética de la realidad en la vista, determina en ésta un conato de visión hacia «dentro». Recubriendo la auscultación de la noticia, el «hacia» determina en ella una notificación a través de la noticia, hacia lo noticable. Recubriendo todo lo aprehendido en todas sus demás formas, la intelección en «hacia» nos lanza a lo real *allende* lo aprehendido.

Recubriendo la sensibilidad cenestésica, el «hacia» determina en ella una intelección sumamente importante. La cenestesia me da mi realidad como intimidad; esto es, me aprehendo como estando en mí. Pero con el recubrimiento del «hacia», este estar en mí me lanza hacia dentro de mi propio estar en mí. Y esta intelección de mi propia intimidad en su «dentro» es una intelección del «mí» a través del

«estar»: es justo la reflexión. La reflexión ha pasado en la filosofía por ser el acto primario de la intelección (toda intelección sería reflexión); la reflexión sería también un acto inmediato (toda intelección sería ya de por sí misma una reflexión); sería finalmente un acto exclusivo de la inteligencia y ajeno al sentir (los sentidos, se nos dice, no vuelven sobre sí mismos). Pero esta triple conceptualización es rigurosamente falsa. En primer lugar, no toda intelección es reflexión. Toda reflexión presupone un previo «estar en mí»; sólo por estar ya en mí hay reflexión. Como el estar en mí es un acto de intelección sentiente, esto es de estricta intelección, resulta que la reflexión no es un acto intelectual primario. En segundo lugar, la reflexión no es un acto inmediato; esto es, la intelección no es un acto que formalmente sea ya una entrada en mí mismo. La entrada de la intelección en sí misma es una entrada fundada en un «hacia» de mi propia intimidad. La reflexión no es un acto inmediato. Finalmente, no es un acto ajeno al sentir, porque es un acto de intelección sentiente. No se entra en sí mismo sino sintiéndose sí mismo. Me aprehendo a mí mismo, y me vuelvo «hacia» mí mismo, y me siento a mí mismo como realidad que vuelve hacia sí. Y estos tres momentos constituyen unitariamente la reflexión.

Todas estas formas de recubrimiento son auténtico recubrimiento, es decir, cada modo está intrínseca y formalmente en los demás como momento estructural de todos ellos. No hay prerrogativa de ningún modo, ni tan siquiera del modo visual. En esta diversidad de modos recubiertos es en lo que consiste la riqueza inmensa de la aprehensión de realidad. Ciertamente no toda cosa real es aprehendida según todos sus modos, pero esto no significa que no haya recubrimiento de todos ellos. Porque aquellos modos según los cuales una realidad no nos es presente son modos de los que estamos positivamente «privados». Más aún, si estuviésemos radicalmente privados de un sentido, independientemente de que estuviéramos privados de las cualidades que dicho sentido puede aprehender, no tendríamos el modo de presentación de lo real propio de este sentido. Un ciego de nacimiento no sólo no ve los colores, sino que tampoco puede tener la presentación de lo real de los otros sentidos como algo que está «ante él». No sólo no ve cualidades, sino que está privado de aprehender lo real como algo que está «ante». El ciego de nacimiento aprehende táctilmente la «nuda» realidad de algo, pero jamás la aprehende como realidad que está «ante» él. Distinta es la situación del ciego que ha sido vidente. En este ciego no hay actualmente visión de los colores, pero existe el acto de aprender lo real de los demás sentidos como algo real «ante». La ceguera de los colores no es, pues, idéntica a la ceguera del modo de presentación de lo real «ante». Por tanto, en toda aprehensión

primordial de lo real hay una estricta unidad no de cualidades sensibles, pero sí de modos de presentación de lo real, aunque sea a veces en esa forma especial que es la forma privativa. Cada uno de estos modos tomado por sí mismo no es sino un modo reducido y deficiente de la primaria impresión de realidad, cuya plenitud es la unidad primaria de todos los once modos. Pero entonces, ¿qué es esta unidad?

B) Podría pensarse que los diversos sentidos constituyen una diversidad primaria, de suerte que lo que llamamos «aprehensión impresiva de realidad» sería una «síntesis»; la inteligencia sería lo que sintetizara el sentir. A mi modo de ver, esto es falso porque no responde a los hechos. La unidad de estos sentidos está ya constituida por el mero hecho de ser sentires «de realidad», por ser modos de aprehensión de realidad. La unidad de los sentires no es, pues, una síntesis, sino una unidad primaria: la física unidad de ser aprehensores de realidad. Y como aprehender realidad es inteligencia, resulta que la unidad de los sentires está en ser momentos de una misma «intelección sentiente». Por tanto, la aprehensión de realidad no es una síntesis de sentires, sino que por el contrario «los» sentires son «analizadores» de la aprehensión de realidad. Desde el punto de vista de las cualidades, único en el que hasta ahora ha reparado la filosofía, se llega fácilmente a la idea de una síntesis. La escolástica concibió así esta síntesis como un «sentido común». Las distintas cualidades que constituyen la cosa percibida en cada caso, estarían sometidas a una síntesis de cualidades. Pero esto es falso: esta síntesis no es lo primario, lo primario es la unidad de realidad. Y es esta primaria unidad de realidad lo que constituye el fundamento de la síntesis de cualidades. Las cualidades son en efecto cualidades de una realidad. El puro sentir animal tiene también una unidad anterior a la posible síntesis de cualidades. Los sentidos del animal son también analizadores de su puro sentir. Y la unidad anterior a los sentires es en el animal una unidad de estimulidad, según la cual los sentidos del animal son la diferenciación de la estimulación. Hay, pues, una unidad de estimulidad anterior a la diversidad de sentidos. En el hombre la unidad de sentir se da también, pero no en forma de unidad de estimulidad, sino de unidad de realidad. La unidad de estimulidad no coexiste en el hombre con la unidad de realidad. Precisamente la abolición de la unidad de estimulidad por la unidad de realidad es formalmente la constitución y el orto de la inteligencia sentiente. Si las dos unidades coexistieran, el hombre tendría sentidos «y» inteligencia, pero no tendría inteligencia sentiente. La inteligencia sentiente es la estructuración de la diversidad de sentires en la unidad intelectual de realidad. Si el hombre pudiera tener la mera unidad de estimulidad, ello significaría una total regresión

a la pura animalidad.

La impresión de realidad tiene, pues, una estructura precisa propia. Aprender impresivamente lo real como real es aprender la cosa como estando «ante mí» y en su «nuda realidad», y en su «fruibilidad», y en su «dirección», etcétera.

No se trata de ir aprendiendo una misma cosa real sucesivamente en estos modos de presentación, porque estos modos constituyen ya momentos estructurales de todo acto unitario de aprehensión de algo como real. Por esto, salvo en los casos de privación congénita de un sentido, todos estos momentos funcionan pro indiviso en el acto de aprender sentientemente cualquier realidad, sean cualesquiera el o los sentidos por los que se aprehenden las cualidades de ella. Por esto es por lo que al perder un sentido no se pierde el momento estructural propio de su modo de presentación de lo real —salvo, repito, en el caso de una carencia congénita de aquel sentido—. Recíprocamente, en el ejercicio de la aprehensión sentiente de realidad, lo que cada sentido aporta no es sólo la cualidad sensible sino también su modo propio de aprenderla como realidad. Todos estos modos son justamente eso, «modos» de presentación de lo real, que en su unidad primaria y radical constituyen los momentos modales de una sola estructura y, por tanto, de un solo acto: la impresión de realidad.

Esta unidad primaria es inteligencia sentiente. Y gracias a esta primaria unidad, es por lo que puede y tiene que haber recubrimiento de unos modos por otros. El recubrimiento se funda en la unidad primaria de la inteligencia sentiente. Inteligencia sentiente no es, por tanto, un concepto más o menos vago, sino, como decía, algo dotado de una estructura propia. De suerte que sus diversos modos emergen de la unidad estructural de la inteligencia sentiente.

Esto significa que los modos de presentación sentiente de la realidad constituyen una limitación intrínseca y formal de nuestra intelección precisamente porque esta intelección es sentiente. La intelección sentiente nos instala ya en la realidad misma, pero sus limitaciones son la raíz de todo el esfuerzo, de toda la posibilidad y de todo el problematismo de la intelección ulterior de la realidad. Pero no anticipemos ideas que desarrollaré largamente en las páginas de este libro. Lo único que ahora me importa es subrayar que la realidad está aprendida como realidad y nos es presente como tal realidad, y que nuestras limitaciones no son una especie de recorte dentro de la realidad, sino que son en su limitación misma el principio positivo de la

presentación y aprehensión de la realidad.

La intelección sentiente es intelección de realidad modalmente estructurada.

### *Estructura transcendental de la impresión de realidad*

Todos los momentos modales de la impresión de realidad tienen un contenido cualitativo propio siempre muy especificado: este color, este sonido, este peso, esta temperatura, etc. Pero el sentir está precisamente constituido no por esta diversidad cualitativa, sino por la unidad de presentación de lo real; es decir, por la unidad del momento de formalidad, por la unidad de la impresión de realidad. Pues bien, desde este punto de vista, la impresión de realidad es siempre, a diferencia de su contenido, constitutivamente *inespecífica*. La formalidad no es una cualidad más. Pero ésta es una concepción meramente negativa. Positivamente, la impresión de realidad es inespecífica porque trasciende de todos aquellos contenidos. Tiene, por tanto, una *estructura transcendental*. La transcendentalidad es la cara positiva de la negativa inespecificidad. Es la estructura del «de suyo» en cuanto tal, esto es una estructura que concierne a la realidad en cuanto tal impresivamente aprendida.

Transcendentalidad es un concepto central en la filosofía tanto antigua como moderna. Pero esta filosofía conceptuó la transcendentalidad (como no podía menos de ser) desde la inteligencia concipiente. La inteligencia sentiente nos lleva a un concepto distinto de la transcendentalidad. Para obtenerlo es menester aclarar ante todo qué es transcendentalidad. Después habrá que conceptuar con rigor sus momentos constitutivos.

1° *Qué es transcendentalidad*. Transcendentalidad es el momento estructural según el cual algo trasciende de sí mismo.

¿Que es este algo? ¿Qué es lo transcendental? Lo que es transcendental es aquello que constituye el término formal de la inteligencia, a saber, la realidad. Y esta realidad nos está presente en impresión. Por tanto, quien es transcendental es la realidad en impresión.

¿En qué consiste su transcendentalidad misma? Qué sea transcendentalidad pende de cómo se conceptúe el «trans» mismo.



Trans no significa aquí «estar allende» la aprehensión misma. Si así fuera, la impresión de realidad sería *impresión de lo transcendente*. Esto significaría que la aprehensión sentiente de lo real sería *formalmente*, es decir, en cuanto aprehensión, aprehensión de algo que en y por sí mismo fuera real allende la aprehensión, sería pensar que el momento de alteridad significa que el contenido de la impresión de realidad es transcendente. Pues bien, podrá ser o no ser verdad que ese contenido sea transcendente; habrá que averiguarlo en cada caso. Pero es falso que formalmente la alteridad de realidad sea transcendente. Esto significaría que en el mero hecho de aprehender algo estamos aprehendiendo una cosa real que es y continúa siendo real aunque no la aprehendamos. Y esto, repito, es *formalmente* falso. En la aprehensión tenemos algo real, «en propio». Pero que «en propio» signifique real allende la aprehensión es, en primer lugar, algo que necesita ser justificado. Y en segundo lugar, esta justificación tendrá que apoyarse justamente en la transcendentalidad. La posible transcendencia se apoya, pues, en la transcendentalidad y no al revés.

Trans significa aquí algo completamente distinto. Significa por lo pronto que se trata de un carácter de la formalidad de alteridad y no de un carácter, transcendente o no, del contenido mismo. Es un carácter que es interno a lo aprehendido. No nos saca de lo aprehendido, sino que nos sumerge en su realidad misma: es el carácter del «en propio», del «de suyo». Y es esta realidad la que, de una manera que habrá que precisar inmediatamente, rebasa el contenido, pero dentro de la formalidad misma de alteridad. Este «rebasar» intra-aprehensivo es justo la transcendentalidad. La impresión de realidad no es *impresión de lo transcendente*, sino *impresión transcendental*. El trans no significa, por tanto, estar fuera o allende la aprehensión misma sino estar «en la aprehensión», pero «rebasando» su determinado contenido. Dicho en otros términos, lo aprehendido en impresión de realidad es, por ser real, y en tanto que realidad, «más» que lo que es como coloreado, sonoro, caliente, etc. ¿Qué es este «más»? Esta es la cuestión.

Para la filosofía clásica este «más», es decir, la transcen-dentalidad, consiste en aquel momento en que todas las cosas coinciden. Transcendentalidad sería *comunidad*. Aunque el vocablo transcendentalidad no es griego sino medieval, lo designado por él es griego. ¿En qué coinciden todas las cosas? Coinciden en ser. Parménides nos decía que inteligir algo es inteligir que «es» (por lo menos, es mi interpretación). El «es» es en lo que todo coincide. Y Platón llama a esta coincidencia *comunidad, koinonía*. Esta comunidad es *participación*. Nada, por ejemplo, es «el» ser, pero todo participa del

ser. A su vez, esta participación es una diferenciación progresiva de un *género* supremo que es «el» ser. Las cosas son como ramas de un trans común, de un género supremo, que es «el» ser. Unidad, participación, género: he aquí los tres momentos de lo que constituye a mi modo de ver en Platón el primer esbozo de lo que llamamos transcendentalidad. Dejo de lado el que esos tres momentos no sean para Platón exclusivos del ser, sino también de otros cuatro géneros igualmente supremos: movimiento, reposo, lo mismo y lo otro. Son con el ser los cinco géneros supremos de las cosas. Tienen comunidad entre sí, por lo menos parcial, y en esta comunidad se funda la participación. Aristóteles modifica profundamente esta concepción pero manteniéndose en la misma línea conceptiva. Para Aristóteles ser no es género sino un supremo concepto universal trans-genérico. Por tanto la comunidad no es participación: es solamente una comunidad conceptiva de las cosas. Transcendentalidad es lo propio de un concepto en que lo concebido está en todas las cosas. Ser es el concepto más universal, común a todo. Los demás conceptos no son transcendentales, sino a lo sumo conceptos genéricos. Y así se pensó en toda la Edad Media. Transcendentalidad consiste en ser un concepto transgenérico.

La filosofía moderna en Kant ha conceptualizado que lo inteligible es «objeto» de la intelección. Por tanto, todo lo inteligido consiste en «ser-objeto». La transcendentalidad en cuanto tal no es el carácter de todas las cosas concebidas en el concepto más universal, sino que es el carácter de todas las cosas en cuanto propuestas objetivamente a la intelección. Transcendentalidad es comunidad objetual. Y así sobrevivió esta idea en todo el idealismo.

En cualquiera de las dos concepciones, tanto en la greco-medieval como en la kantiana, la transcendentalidad es claramente un momento radical y formalmente conceptivo. Lo transcendental es aquello en que coincide todo lo concebido (objeto o ser). Y su transcendentalidad misma consiste en comunidad universal de lo concebido. Es la transcendentalidad conceptualizada desde una inteligencia concipiente. Pero más radical que ésta es la inteligencia sentiente. Por tanto, hay que conceptualizar la transcendentalidad desde la inteligencia sentiente, es decir desde la impresión de realidad. Entonces transcendentalidad no es comunidad, sino algo muy distinto.

Ante todo, lo transcendental es en primer lugar algo propio de lo que constituye el término formal de la intelección. Y éste no es «ser» sino «realidad». Volveré muy detenidamente sobre esta idea del ser en otro

capítulo. En segundo lugar, esta intelección es sentiente. Por tanto, lo real es trascendental por razón de su realidad como formalidad propia: realidad es formalidad. ¿En qué consiste la trascendentalidad de esta formalidad de realidad?

Siendo carácter de una formalidad, trascendentalidad no significa ser trascendental «a» la realidad, sino ser trascendental «en» las realidades. Es la formalidad misma de realidad lo que es trascendental en sí misma. Y este «trascendental» no ha de conceptuarse en función de aquello hacia lo cual se trasciende, sino en función de aquello desde lo cual se trasciende. Es algo así como una gota de aceite que se extiende desde sí misma, desde el aceite mismo. La trascendentalidad es algo que, en este sentido, se extiende desde la formalidad de realidad de una cosa a la formalidad de realidad de toda otra cosa. Trascendentalidad entonces no es *comunidad*, sino *comunicación*. Esta comunicación no es causal; no se trata de que la realidad de una cosa produzca o genere la realidad de otra. Esto sería absurdo. Trátase de una comunicación meramente formal. La formalidad misma de realidad es constitutiva y formalmente «extensión». Por tanto, no se trata de mera universalidad conceptiva, sino de comunicación extensiva real. El trans de la trascendentalidad es un «ex», el «ex» de la formalidad de lo real. ¿En qué consiste este «ex»? Es la cuestión que ahora hemos de abordar.

*2° índole formal de la trascendentalidad.* No se trata de construir conceptos de la índole de la trascendentalidad. Realidad es formalidad de impresión, y trascendentalidad es el momento del «ex» de esta formalidad. El análisis de este «ex» es, pues, un análisis de la impresión misma de realidad. No es una teoría. En la impresión de realidad es donde inmediatamente descubrimos la trascendentalidad como un «ex». Este análisis nos muestra que la trascendentalidad tiene cuatro momentos constitutivos.

a) Realidad es la formalidad del «de suyo». Pues bien, si por cualquier razón el contenido de la cosa real se modifica, no por eso la cosa real se vuelve forzosamente otra realidad. Puede continuar siendo la misma cosa real aunque modificada. ¿Qué es esta mismidad? No se trata del simple fenómeno de constancia perceptiva sino de una estricta mismidad numérica del momento de realidad. El contenido del «de suyo», es decir lo que es «de suyo», ha cambiado pero no ha cambiado el «de suyo» mismo en cuanto tal. La misma formalidad de realidad, en mismidad numérica, «reifica» cuanto adviene a su contenido. La cosa es entonces la misma aunque no sea lo mismo. La mismidad en

cuestión tampoco es una identidad conceptual: no es mera comunidad. Es comunicación, es reificación. No es que el concepto de realidad sea *igual* en las distintas realidades, sino que se trata de una *mismidad numérica*. Cada nueva aprehensión de realidad se inscribe en la formalidad de realidad numéricamente la misma. Es lo que constituye el primer momento de la trascendentalidad: la *apertura*. La formalidad de realidad es en sí misma, en cuanto «de realidad», algo abierto. Por lo menos, a su contenido. La formalidad de realidad es, pues, un «ex». Por ser abierta esta formalidad es por lo que la cosa real en cuanto real es «más» que su contenido actual: es trascendental, trasciende de su contenido. Realidad no es, pues, un carácter del *contenido ya concluso*, sino que es *formalidad abierta*. Decir realidad es siempre dejar en suspenso una frase que por sí misma está pidiendo ser completada por «realidad de algo». Lo real en cuanto real está abierto no en el sentido de que por sus propiedades toda cosa real actúe sobre las demás. No se trata de actuación sino de apertura de formalidad. La formalidad de realidad es en cuanto tal la apertura misma. No es apertura de lo real, sino apertura de la realidad.

Por ser abierta es por lo que la formalidad de realidad puede ser la misma en distintas cosas reales. Se dirá que en nuestras aprehensiones aprehendemos cosas reales múltiples. Esto es verdad. Pero esta multiplicidad en primer lugar se *refiere* sobre todo al contenido. Y, en segundo lugar, aunque se trate de otras realidades, esas realidades no son «otras» *conceptivamente* sino que están *sentidas formalmente* como otras. *Conceptivamente*, las múltiples realidades serían casos particulares de un solo concepto de realidad. Pero *sentientemente* las otras realidades no son casos particulares, sino que son formalmente sentidas como otras. Y, por tanto, al ser sentidas como otras, estamos expresando justamente la inscripción de las distintas cosas reales en la mismidad numérica de la formalidad de realidad. Por tanto no se trata de «otra realidad», sino de «realidad otra». Apertura: he aquí el primer momento del «ex» de la trascendentalidad.

b) Como la realidad es formalidad «abierta», no es realidad sino respectivamente a aquello a lo que está abierta. Esta respectividad no es una relación, porque toda relación es relación de una cosa o de una forma de realidad a otra cosa o a otra forma de realidad. La respectividad en cambio es un momento constitutivo de la formalidad misma de realidad en cuanto tal. Realidad es «de suyo» y por tanto ser real es serlo respectivamente a aquello que es «de suyo». Por su apertura, la formalidad de realidad es respectivamente trascendental.

La respectividad trasciende de sí misma. El «ex» es ahora *respectividad*. Es la realidad misma, es la formalidad de realidad, la que en cuanto realidad es formalmente *apertura respectiva*. Ser real es más que ser esto o lo otro, pero es ser real tan sólo respectivamente a esto o a lo otro. La apertura respectiva es transcendental. Es el segundo momento de la transcendentalidad.

c) ¿A qué está abierta la formalidad de realidad, a qué está respectivamente abierta? Ante todo está abierta al contenido. Con lo cual este contenido tiene un preciso carácter. No es «el» contenido así en abstracto, sino que es un contenido que es «de suyo», que es «en propio». Por tanto, el contenido es realmente «suyo», de la cosa. El contenido es «su» contenido. El sujeto gramatical de este «su» es la formalidad de realidad. Al ser respectivamente abierta, la formalidad de realidad no sólo «reifica» el contenido sino que lo hace formalmente «suyo». Es por así decirlo «suificante». Antes de ser un momento del contenido, la suidad es un momento de la formalidad misma de realidad. Esta formalidad de realidad es, pues, lo que constituye la suidad en cuanto tal. Como momento de la formalidad de realidad, la suidad es un momento del «ex», es transcendental. Es el *tercer* momento de la transcendentalidad.

d) *Pero* la apertura no es respectiva solamente al contenido. Es que el contenido real, así reificado y suificado por ser real, no es sólo realidad suya, sino que precisamente por ser real es, por así decirlo, pura y simplemente real en «la» realidad. La formalidad de realidad está abierta a ser un momento del *mundo*, es una formalidad que al hacer que la cosa sea pura y simplemente realidad, hace de «su» realidad un momento de «la» realidad; es decir, del mundo.

¿Qué es mundo? No es el conjunto de las cosas reales. Porque este conjunto supone algo que «conjunte» estas cosas. Ahora bien, esto que conjunta las cosas reales no es un concepto común respecto del cual esas cosas reales fueran simples casos particulares. Lo que conjunta es un momento físico de las cosas reales mismas. Y este momento es el momento de realidad pura y simple de cada una de ellas. El carácter de ser pura y simplemente real es lo que, al ser un carácter abierto, constituye formalmente esa unidad física que es el mundo: es la formalidad de realidad en cuanto abierta, en cuanto trasciende de la cosa real y la constituye en momento de «la» realidad. Es una apertura, pues, que concierne radical y formalmente a cada cosa real por el hecho de ser pura y simplemente real. Por esto, aunque no hubiera más que una sola cosa real, ésta sería constitutiva y formalmente mundanal.

Cada cosa es «de suyo» mundanal. En este respecto, cada cosa real es más que sí misma: es justo transcendental, tiene la unidad transcendental de ser momento del mundo. La formalidad de realidad es así «mundificante»; es el cuarto momento de la transcendentalidad, del «ex».

Hay así en toda cosa real aprehendida en impresión de realidad una estructura transcendental. La formalidad de realidad es *apertura respectiva*, y por esto es *reificante*. Esta respectividad tiene dos momentos: es *suificante* y *mundificante*. Es decir, cada cosa es «esta» cosa real; en un aspecto ulterior es «su» realidad (suificante); en un aspecto todavía ulterior es pura y simple realidad mundanal (mundificante). No se trata de una «contracción» de la idea de realidad a cada cosa real, sino al revés: se trata de una «expansión», de una «ex-tensión» física de la formalidad de realidad desde cada cosa real. Es la estructura transcendental del «ex»: el ser «de suyo» se extiende a ser «suyo», y por serlo se extiende a ser «mundanal».

No es esto una concepción conceptiva. Es un análisis de la impresión misma de realidad. Sentimos la apertura, sentimos la respectividad, sentimos la suidad, sentimos la mundanidad. Es el completo sentir la cosa en formalidad de realidad. El sentir mismo es entonces transcendental.

He aquí la transcendentalidad conceptuada en *inteligencia sentiente*:

a) Lo transcendental no es «ser» sino «realidad».

b) La transcendentalidad es precisa y formalmente apertura respectiva a la suidad mundanal.

c) El trans mismo no es un carácter conceptivo de las cosas reales. No se trata, repito una vez más, del concepto de máxima universalidad. Cuál sea este concepto es algo sumamente problemático y que depende inclusive de las lenguas que se empleen. Y es, además, verdaderamente problemático que exista un concepto de total universalidad. Sea de ello lo que fuere, la transcendentalidad no es de carácter conceptivo, sino de carácter físico. Es un momento físico de las cosas reales en cuanto sentidas en impresión de realidad. No es algo físico al modo como lo es su contenido, pero es, sin embargo, algo físico: es lo físico de la formalidad, esto es, la física del trans en cuanto

tal.

*La unidad estructural de la impresión de realidad*

Hemos examinado la estructura de la impresión de realidad en su doble momento modal y transcendental. Como modal, la estructura de la impresión de realidad es la estructura de la intelección sentiente. Como transcendental, la estructura de la impresión de realidad es apertura respectiva a la suidad mundanal. Ahora bien, estos dos momentos estructurales no son independientes. No son, en efecto, sino momentos de una misma estructura que se determinan mutuamente constituyendo la unidad de la impresión de realidad. Es lo que hemos de esclarecer ahora rápidamente.

Por un lado, las notas reales, decía, tienen por razón de su contenido una gran especificidad. En cambio, la formalidad de realidad es formalmente no sólo inespecífica, sino que es constitutivamente transcendental. Pues bien, su contenido en cuanto aprehendido como algo «de suyo» ya no es mero contenido, sino que es «tal» realidad. Es lo que llamo talidad. Talidad no es mero contenido. El perro aprehende estímuloicamente los mismos estímulos que el hombre, pero no aprehende talidades. Realidad es formalidad. Y, por tanto, precisamente por estar respectivamente abierta a su contenido envuelve transcendentalmente este contenido. Al envolverlo, queda éste determinado como talidad: es la talidad de lo real. Talidad es una determinación transcendental: es la *función talificante*.

Por otro lado, el contenido mismo es aquello que constituye el que la formalidad de realidad sea «realidad» en toda su concreción. Lo real no es solamente «tal» realidad sino también «realidad» tal. El contenido es la determinación de la realidad misma. Es la *función transcendental*. Envuelve también el contenido, y no sólo de un modo abstracto, sino haciendo de él una forma y un modo de realidad. Realidad no es algo huero, sino una formalidad muy concretamente determinada. Hay no sólo muchas cosas reales, sino también muchas formas de ser real.

Cada cosa real es una forma de ser real. Lo veremos en otro capítulo. Entonces es claro que la transcendentalidad no reposa conceptivamente sobre sí misma, sino que pende del contenido de las cosas. Transcendentalidad no es algo *a priori*. Pero tampoco es algo *a posteriori*. Es decir, no es una especie de propiedad que las cosas tienen. La transcendentalidad no es ni *a priori* ni *a posteriori*: es algo

*fundado* por las cosas en la formalidad en que éstas «quedan». Es el contenido de las cosas reales lo que determina su carácter transcendental: es el modo en que las cosas «quedan». No es propiedad sino función: función transcendental.

Función talificante y función transcendental no son dos funciones sino dos momentos constitutivos de la unidad de la impresión de realidad. Por esto la diferencia entre talidad y transcendentalidad no es formalmente idéntica a la diferencia entre contenido y realidad, porque tanto la talidad como la realidad envuelven cada una los dos momentos de contenido y formalidad. El contenido envuelve el momento de realidad de una manera muy precisa: talificándolo.

Verde no es talidad en cuanto mero contenido; es talidad el modo según el cual el verde consiste en verde real. A su vez la realidad envuelve el contenido de un modo también sumamente preciso. No es que el contenido sea un simple caso particular de realidad, sino que la realidad envuelve el contenido de una manera precisa: transcendiendo. La transcendentalidad no podría darse sin aquello de lo que es transcendental. Talificación y transcendentalización son los dos aspectos inseparables de lo real. Constituyen la unidad estructural de la impresión de realidad.

En definitiva, la inteligencia sentiente entiende la realidad en todos sus modos, y los trasciende en la unidad de todos ellos. La inteligencia sentiente es aprehensión impresiva de lo real. Y esta impresión de lo real es constitutivamente modal y transcendental. Esto es, es justamente impresión de «realidad».

Hemos estudiado en este capítulo la estructura de la ' aprehensión de realidad. Es aprehensión de inteligencia sentiente. Pero entonces surgen ante nuestra mente tres graves problemas:

1. En qué consiste el entender en cuanto tal.
- 2.Cuál es el carácter de la realidad entendida.
3. En qué consiste que la realidad esté en la intelección.

Son tres ideas distintas de intelección, de realidad entendida y del estar de la realidad en la intelección. Constituyen los tres temas que sucesivamente estudiaré en tres capítulos: idea de la índole esencial de

la intelección, idea de realidad inteligida, idea de realidad en la intelección.

## APÉNDICE 4

### TRANSCENDENTALIDAD Y METAFÍSICA

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

1) Decir que se trata de lo físico en «trans» nos hace ya barruntar que se trata de un carácter «meta-físico». Y efectivamente es así. Pero como la idea del *meta viene* cargada de muchos sentidos, es necesario acotar lo que significa aquí «metafísica».

No significa naturalmente lo que originariamente significó para Andrónico de Rodas: «post-física». Rápidamente después de este editor de Aristóteles, metafísica vino a significar no lo que está «después» de la física, sino lo que está «más allá» de lo físico. La metafísica es entonces «ultra-física». Es lo que acabo de llamar lo trascendente. Sin emplear el vocablo, su exponente supremo fue Platón: más allá de las cosas sensibles están las cosas, que Platón llama inteligibles, esas cosas que él llamó Ideas. La Idea está «separada» de las cosas sensibles. Por tanto, lo que después se llamó *meta viene* a significar lo que es en Platón la «separación», el *chorismós*. Platón se debatió denodadamente para conceptualizar esta separación de manera que la intelección de la Idea permitiera inteligir las cosas sensibles. Desde las cosas, éstas son «participación» (*méthesis*) de la Idea. Pero desde el punto de vista de la Idea, ésta se halla «presente» (*parousía*) en las cosas, y es su «paradigma» (*parádeigma*). Méthesis, parousía y parádeigma son los tres aspectos

de una sola estructura: la estructura conceptual de la separación. Aristóteles *rechazó* aparentemente esta concepción platónica con su teoría de la sustancia. Pero en el fondo, Aristóteles se nutre de la concepción de su maestro. En primer lugar, su «filosofía primera» (lo que después se llamó metafísica) no versa sobre Ideas separadas, pero sí sobre una sustancia «separada»: el Theós. Y, en segundo lugar, dentro de las sustancias físicas, Aristóteles, después de una salvedad de principio, se preocupa de hecho más que de la sustancia primera (*próte ousía*) de la sustancia segunda (*deútera ousía*), cuya articulación con la sustancia primera nunca vio con claridad. Y es que en el fondo, aun habiendo hecho de la Idea forma sustancial de la cosa, se mantuvo siempre en un enorme dualismo, el dualismo entre sentir y inteligir que le condujo, al dualismo metafísico en la teoría de la sustancia. Es la pervivencia de lo «meta-físico» como «ultra-físico». Los medievales con matices muy varios, entendieron que la metafísica es «trans-física»; alguna vez aparece fugazmente el vocablo. Pero aquí está el grave equívoco que hay que evitar. Transfísico significa siempre en los medievales algo allende lo físico. Y lo que aquí pienso yo es justamente lo contrario: no es algo allende lo físico, sino lo físico mismo, pero en dimensión formal distinta. No es un «trans» de lo físico, sino que es lo «físico mismo como trans». Para ello hacía falta superar el dualismo entre inteligir y sentir que condujo siempre en la filosofía griega y medieval al dualismo de la realidad. El término del sentir serían las cosas sensibles, mudables y múltiples como se complacían en designarlas los griegos. Para ellos trascendental en cambio significa lo que «siempre es». El trans es, por tanto, el salto obligado de una zona de realidad a otra. Es un salto obligado si se parte de la intelección concipiente. Pero no hay salto si se parte de la inteligencia sentiente. En la filosofía moderna, Kant se movió siempre dentro de este dualismo entre lo que desde Leibniz se llamó mundo sensible y mundo inteligible. Ciertamente Kant vio el problema de esta dualidad y la necesidad intelectual de una conceptualización unitaria de lo conocido. Para Kant, en efecto, intelección es conocimiento. Y Kant trató de restablecer la unidad pero en una línea sumamente precisa: en la línea de la objetualidad. Lo sensible y lo inteligible son para Kant los dos elementos (*a posteriori* y *a priori*) de una unidad primaria: la unidad del objeto. No hay dos objetos conocidos, uno sensible y otro inteligible, sino un solo objeto sensible-inteligible: el *fenómeno*. Lo que está fuera de esta unidad del objeto fenoménico es lo ultra-físico, noumeno. Y esto que está allende el fenómeno es precisamente por esto trascendente: es lo metafísico. Por tanto, la unidad kantiana del objeto está constituida en *inteligencia sensible*: es la unidad intrínseca de ser objeto de conocimiento.

En una o en otra forma, pues, en esta concepción tanto griega y medieval como kantiana, la metafísica ha sido siempre algo «transfísico» en el sentido de allende lo físico, en el sentido de lo trascendente. Sólo una crítica radical de la dualidad del inteligir y del sentir, esto es, sólo una *inteligencia sentiente*, puede conducir a una concepción unitaria de lo real. No se trata, insisto, de la *unidad del objeto* en cuanto objeto de conocimiento, sino de la *unidad de lo real* mismo unitariamente aprehendido. Es decir, no se trata de inteligencia sensible, sino de inteligencia sentiente: impresión de realidad. En ella, el momento de realidad y su transcendentalidad son estricta y formalmente físicos. En este sentido de «física del trans», y sólo en este sentido, la transcendentalidad de la impresión de realidad es un carácter formalmente metafísico: es lo metafísico no como intelección de lo trascendente, sino como aprehensión sentiente de la física transcendentalidad de lo real.

2) Con la inteligencia concipiente se pensó que lo transcendental es algo que está no sólo allende la realidad física, sino que es una especie de canon de todo lo real. Lo transcendental sería así a priori, y además algo *concluso*. Ya hemos visto que lo transcendental no es *a priori*. Añado ahora que tampoco es algo concluso, es decir, la transcendentalidad no es un conjunto de caracteres de lo real fijos y fijados de una vez para todas. Por el contrario, es un carácter constitutivamente *abierto*, como ya he dicho. Ser real en cuanto real es algo que pende de lo que sean las cosas reales y, por tanto, algo abierto, porque no sabemos ni podemos saber si está fijado o no el elenco de tipos de cosas reales; es decir, de lo que es realidad en cuanto realidad. No se trata de que esté abierto el tipo de cosas reales, sino de que esté abierto qué sea la realidad en cuanto tal. Los griegos pensaron, por ejemplo, que el carácter de sustancia expresaba lo real en cuanto tal. Pero la subsistencia personal es otro tipo de realidad en cuanto tal en el que los griegos no pensaron. Por esto, al considerar la novedad de la realidad personal en cuanto realidad subsistente, la filosofía se vio forzada a rehacer la idea de realidad en cuanto realidad desde un punto de vista no sustancial sino subsistencial. Ciertamente que en la metafísica clásica, desgraciadamente, se ha considerado la subsistencia como modo sustancial, lo cual, a mi entender, ha desbaratado la subsistencia. Pero ello no obsta para lo que aquí tratamos, a saber, que el carácter de realidad en cuanto realidad sea algo abierto y no fijo ni fijado de una vez para todas.

Ahora bien, la transcendentalidad no sólo no es *a priori*, y no sólo es abierta, sino que de hecho esta apertura es *dinámica*. Ciertamente

podría no serlo, pero de hecho se trata de una *apertura dinámica*. No se trata solamente de que puedan ir apareciendo nuevos tipos de realidad, y con ello nuevos tipos de realidad en cuanto realidad, sino de que esta aparición es dinámica. Es la realidad misma como realidad la que desde la realidad de una cosa va abriéndose a otros tipos de realidad en cuanto realidad. Es la *transcendentalidad dinámica*, es el dinamismo transcendental de lo real.

Podría pensarse que estoy aludiendo a la evolución. En cierto modo es verdad, pero es verdad secundaria. Porque la evolución tendría que desempeñar aquí no una función cósmica, esto es, talitativa, sino que tendría que ser un carácter de la realidad misma en cuanto realidad. La talidad, decía, tiene función transcendental. Pues bien, la función transcendental de la evolución sería, como ya he indicado, la transcendentalidad dinámica. Pero la evolución en sentido estricto es una cuestión científica, y como tal una cuestión meramente de hecho; un hecho todo lo fundado que se quiera, pero que por ser hecho científico es siempre discutible. Por esto, al hablar en este punto de evolución no me refiero a la evolución en sentido estricto y científico, esto es, a la evolución de las cosas reales, sino que me estoy refiriendo a la evolución en un sentido más radical, que podría inclusive darse sin evolución científica: es que los distintos modos de realidad en cuanto tal van apareciendo no sólo sucesivamente sino fundados transcendental y dinámicamente los unos en los otros. Y esto no es sólo un hecho científico, sino algo primario y radical. Es la transcendentalidad dinámica.

Para una inteligencia sentiente realidad es ser «de suyo». Hay distintas maneras de ser «de suyo», maneras que van apareciendo, fundadas en las cosas porque realidad es formalidad, es el «de suyo», y ésta es una formalidad fundada y constitutivamente abierta y dinámica. Ser real en cuanto tal es un dinamismo abierto. Realidad en cuanto tal no es un concepto de inteligencia concipiente; es un concepto de inteligencia sentiente.

## CAPITULO V

### LA ÍNDOLE ESENCIAL DE LA INTELECCIÓN SENTIENTE

Hemos visto que la aprehensión de realidad es intelección sentiente.

De ella nos hemos preguntado ante todo qué es ser sentiente: es aprehender algo en impresión. Examinamos después qué es intelección: intelección es la aprehensión de algo como real. La inteligencia sentiente es, pues, aprehensión impresiva de lo real, impresión de realidad. Pero con ello hemos conceptualizado la inteligencia sentiente tan sólo por razón de su estructura intrínseca. Ahora tenemos que preguntarnos qué es la intelección sentiente no por razón de su estructura, sino por la propia esencia formal de su acto. ¿Qué es la intelección sentiente en cuanto tal, cuál es la índole formal de la intelección sentiente? A esta índole formal es a la que aquí, sin compromiso ulterior, llamo esencia. ¿Cuál es, pues, la esencia de la intelección sentiente?

Al formular esta pregunta nos sentimos inmediatamente retrotraídos en cierto modo al capítulo I. Allí nos preguntábamos qué es el acto de intelección. La respuesta fue: es un acto de aprehensión. Aprehensión, decía, es el momento según el cual la cosa inteligida está presente en la inteligencia. Y este estar presente sentientemente es lo que constituye la aprehensión humana de realidad. Ahora damos un paso más: nos preguntamos qué es formalmente este estar presente en la intelección sentiente. Claro está, estas cuestiones se recubren parcialmente entre sí. Por ello son inevitables algunas repeticiones. Pero no son simples repeticiones, porque ahora nos colocamos en un punto de vista distinto.

Trátase de la intelección sentiente como acto de estar presente. ¿Qué es este acto? Esta es la cuestión.

Procedamos primero *negativamente*, esto es, digamos lo que este acto no es. Y para ello dejemos de momento lo que este acto tiene de sentiente y limitémonos a lo que tiene de intelectivo.

Ante todo, intelección no es un acto que las cosas inteligidas producen sobre la inteligencia. Este acto sena así una *actuación*. Es lo que muy gráficamente llamó Leibniz *comunicación de sustancias*. Así para Platón y Aristóteles la inteligencia sería una *tabula rassa*, o como ellos dijeron un *ekmageion*, un blando encerado en que nada hay escrito. Lo escrito está escrito por las cosas, y esta escritura sería la intelección. Es la idea que corrió por casi toda la filosofía hasta Kant. Pero esto no es la intelección; es a lo sumo el mecanismo de la intelección, la explicación de la producción del acto de intelección. Que las cosas actúen sobre la inteligencia, es algo innegable. Pero no del modo como pensaron los griegos y los medievales, sino al modo de

«impresión intelectual». Pero no es ésta la cuestión que aquí nos ocupa. No nos preguntamos sino sobre el resultado, por así decirlo, de aquella actuación: la esencia formal del acto. La comunicación de sustancias es una teoría, pero no el análisis de un hecho. Como hecho sólo tenemos la impresión de realidad.

La filosofía moderna más que a la producción del acto de intelección ha atendido, como dije, al acto en sí mismo. Claro está, con una limitación radical: ha pensado que la intelección es formalmente conocimiento. Pero dejemos ahora de lado este punto, y atendamos al conocimiento en cuanto intelección. Es obvio que en la intelección está presente lo inteligido. Pero esta idea general puede entenderse de distintas maneras. Puede pensarse que el estar presente consiste en que lo presente está puesto por la inteligencia para ser inteligido. Estar presente sería «estar puesto». Claro, no se trata de que la inteligencia produzca lo inteligido. Posición significa que lo inteligido, para poder ser inteligido, necesita estar propuesto a la inteligencia. Y es la inteligencia la que hace esta proposición. Fue la idea de Kant. La esencia formal de la intelección consistiría entonces en *posicionalidad*. Pero puede pensarse que la esencia del estar presente no es estar «puesto», sino el ser término intencional de la conciencia. Estar presente consistiría en *presencia intencional*. Fue la idea de Husserl. Intelección sería tan sólo un «referirme» a lo inteligido, sería algo formalmente intencional; lo inteligido mismo sería mero correlato de esta intención. En rigor, la intelección es para Husserl sólo un modo de intencionalidad, un modo de conciencia, entre otros. En un paso ulterior, puede pensarse que estar presente no es formalmente ni posición, ni intención, sino desvelación. Fue la idea de Heidegger. Pero la intelección no es formalmente ni posición, ni intención, ni desvelación, porque en cualquiera de esas formas lo inteligido «está presente» en la intelección. Aunque estuviera presente por posición, por intención, por desvelación, el estar presente de lo «puesto», de lo «intendido» y de lo «desvelado» no es formalmente idéntico a su posición, a su intención, a su desvelación. Nada de esto nos dice en qué consiste «estar presente». Posición, intención, desvelación, son, en el mejor de los casos, maneras de estar presente. Pero no son el estar presente en cuanto tal. Lo puesto, «está» puesto; lo intenido, «está» intenido; lo desvelado, «está» desvelado. ¿Qué es este «estar»? Estar no consiste en ser término de un acto intelectual, sea él cual fuere. Sino que «estar» es un momento propio de la cosa misma; es ella la que está. Y la esencia formal de la intelección consiste en la esencia de este estar.

Planteemos correctamente la cuestión. Intelección sentiente es

aprehensión impresiva de algo como real. Entonces lo propio de lo real inteligido es estar presente en la impresión de realidad. Pues bien, ese estar presente consiste formalmente en un estar como mera actualidad en la inteligencia sentiente. La esencia formal de la intelección sentiente es esta mera actualidad.

Es la idea que positivamente hay que esclarecer. Para ello nos preguntamos:

§1. ¿Qué es actualidad?

§2. ¿Qué es actualidad como intelectual?

§3. ¿Qué es actualidad como sentiente?

§ 4. ¿Qué es sinópticamente la actualidad en la intelección sentiente?

## §1 QUE ES ACTUALIDAD

El vocablo y lo conceptuado en él ocultan un equívoco que es menester denunciar muy expresamente. Lo que tradicionalmente se ha llamado actualidad (*actualitas decían* los medievales) es el carácter de lo real como acto. Y entendieron por acto lo que Aristóteles llamó *enérgeia*; esto es, la plenitud de la realidad de algo. Así, decir que algo es perro en acto significa que este algo es la plenitud de aquello en que consiste ser perro. Claro está, en esta misma línea de conceptualización, acto puede significar acción; y lo es porque deriva de algo que es en acto. A todo lo real por tener plenitud de aquello en que en realidad consiste y, por consiguiente, por poder actuar, es a lo que se llamó ser real en acto. A este carácter de lo real es a lo que se llamó actualidad. Pero esto es ante todo una denominación impropia. A este carácter debe llamarse más bien *actuidad*. Actuidad es el carácter de acto de una cosa real.

Muy distinto es lo que a mi modo de ver debe llamarse *actualidad*. Actualidad no es el carácter de acto, sino el carácter de *actual*. Hablamos así de que algo tiene mucha o poca actualidad o de que adquiere y pierde actualidad; en estas locuciones no nos estamos refiriendo a acto en el sentido de Aristóteles, sino que aludimos a jana especie de presencia física de lo real. La filosofía clásica no ha

distinguido ambos caracteres, no ha distinguido actuidad y actualidad.

A mi modo de ver, la diferencia es esencial y de rango filosófico. Actualidad es un momento físico de lo real, pero no es momento en el sentido de una nota física suya. El momento de acto de una nota física es *actuidad*. Su otro momento es también físico, pero es *actualidad*. ¿Qué es actualidad? Esta es la cuestión.

Vayamos por pasos contados:

1° Actualidad tiene como carácter más visible, por así decirlo, el estar presente de algo en algo. Así, al decir que los virus son algo que tiene mucha actualidad, decimos que son algo que está hoy muy presente a todos. Aquí se percibe ya la diferencia esencial entre actualidad y actuidad. Algo es real en acto cuando tiene la plenitud de su realidad. Los virus son siempre realidades en acto. Sin embargo, su estar presente a todos no es actuidad. Hace no muchos años los virus carecían de esta presencia: no tenían actualidad.

2° Podría pensarse entonces que la actualidad es una mera relación extrínseca de una cosa real a otra; en el ejemplo citado la relación de los virus con los hombres que los estudian. Pero no es forzoso que éste sea siempre el caso. Es que hay casos en que lo real está «haciéndose presente». Así decimos que una persona se hizo presente entre algunas otras personas o incluso entre cosas inanimadas (así el hombre se ha hecho presente en la Luna). Este «hacerse» ya no es una mera relación extrínseca como pueda ser la actualidad de los virus. Es algo que nos lleva más allá de la pura presencialidad. Es innegablemente un momento intrínseco de la cosa real; la persona en cuestión, en efecto, es ella misma la que se hace presente. ¿En qué consiste este momento intrínseco? Consiste evidentemente en que su presencia es algo determinado por la persona «desde sí misma». Entonces, el ser persona es indiferente para nuestra cuestión. Porque cualquier cosa real tiene (o puede tener, no entremos en la cuestión) el carácter de estar presente desde sí misma. El «desde sí mismo» es el segundo momento de la actualidad. Entonces debemos decir que actualidad es el estar presente de lo real desde sí mismo. Por este momento, la actualidad nos lleva más allá de la pura presentidad. Porque en este «estar presente» lo que confiere su radical carácter a la actualidad no es su presentidad, no es el estar «presente», sino el «estar» de lo presente en cuanto está presente. Pongamos una comparación. Un trozo de cera sobre mi mesa está seco. Si lo introduzco en un recipiente de agua fría, el trozo de cera continúa seco; el agua no actúa



mojándolo. Pero la inmersión ha fundado una actualidad: seco es ahora *formalmente* el carácter de «no-mojado». No se ha producido la sequedad (actuidad), pero sí la actualidad de la sequedad. Tomo este ejemplo tan sólo descriptivamente sin recurrir a ninguna explicación física de la mojadura y de la no-mojadura. Sólo es actualidad la presencia en este «estar». Actualidad no es mera presentidad, sino lo presente en cuanto algo que «está».

3° Pero esto no es suficiente. Decía unas líneas antes que cualquier cosa real tiene o puede tener el carácter de estar presente desde sí misma. Es que la cosa real puede estar presente o no estarlo según sean sus notas. Pero lo que sí es inexorable es que todo lo real en su formalidad misma de realidad (y no sólo por sus notas) está presente desde sí mismo. Este es un constitutivo carácter de todo lo real.

Pues bien, estar presente desde sí mismo por ser real: he aquí la esencia de la actualidad. Al sentir impresivamente una cosa real como real estamos sintiendo que está presente desde sí misma en su propio carácter de realidad.

La filosofía clásica ha sido tan sólo una filosofía del acto y de la actuidad. Pero debe hacerse urgentemente una filosofía de la actualidad.

4° Actualidad y actuidad no son idénticos, pero esto no significa que sean independientes. Porque la actualidad es un carácter del «estar». Ahora bien, «estar» es el carácter mismo de lo real. Lo real no «es» sino que «está». Lo veremos en el capítulo siguiente. En la impresión de realidad, la formalidad de realidad es, según vimos, un prius de la aprehensión misma. Lo aprehendido es «en propio», esto es, es «de suyo» en la aprehensión pero antes de la aprehensión; está aprehendido pero justamente como algo anterior a la aprehensión. Lo cual significa, por tanto, que la aprehensión (como actualidad que es, vamos a mostrarlo enseguida) es siempre y sólo actualidad de lo que es «en propio»; esto es, actualidad de la realidad, de la actuidad. Por tanto, toda actualidad es siempre y sólo actualidad de lo real, actualidad de una actuidad, es un «estar en actualidad». De ahí que la actualidad, a pesar de ser un carácter distinto de la actuidad, es, sin embargo, un carácter a su modo físico. Hay un devenir de lo real mismo según su actualidad, distinto de un devenir según la actuidad. Lo cual no significa que en este devenir de actualidad formalmente considerado la cosa adquiera, pierda o modifique sus notas; la realidad no deviene como acto, pero sí deviene formalmente como actualidad. Ciertamente

las cosas para ser actuales posiblemente tienen que actuar, esto es, adquirir, perder o modificar notas. Pero esta actuación no es aquello en que formalmente consiste la actualidad que con aquélla se ha logrado. El devenir de actualidad no es formalmente un devenir de actuidad.

Barruntamos ya la importancia de lo que acabo de decir. Entre las mil actualidades que una cosa real puede tener, hay una que aquí nos importa esencialmente: es la actualidad de lo real en la intelección. Comprendemos ya de entrada la grave confusión de la filosofía antigua: como tener actualidad es un carácter físico de lo real, se pensó que la intelección es una acción física, una comunicación de sustancias. Se deslizó sobre la actualidad. Y esto ha sido fuente de toda suerte de dificultades. ¿Qué es actualidad intelectual?

## §2 LA ACTUALIDAD COMO INTELECCIÓN

Intelección es actualidad: es lo que hay que esclarecer. La intelección es formal y estrictamente sentiente. Por tanto, conviene analizar la intelección como actualidad en sus dos momentos: el momento propiamente intelectual y el momento sentiente. Sólo después se puede esclarecer unitariamente lo que sea la intelección sentiente como actualidad. En este párrafo nos ocupamos, pues, de la intelección como actualidad intelectual.

Para ello es menester aclarar en primer lugar qué es la actualidad intelectual como actualidad, y en segundo lugar la índole propia de la actualidad intelectual.

1° *La intelección como actualidad.* Que lo inteligido esté presente en la intelección es algo perfectamente claro. Este «en» es justo «actualidad». Pero no se trata de que las cosas actúen en la intelección. Ignoro aún si actúan y cómo actúan. Pero que las cosas actúen, es algo que solamente podemos descubrir fundándonos en el análisis de la actualidad de esas cosas presentes en la intelección. La intelección de la actuación de las cosas es tan sólo consecutiva a la intelección de lo real en actualidad. El propio momento intelectual entra en juego por complejísimas estructuras y, por tanto, por complejísimas actuaciones. Pero esto significa tan sólo que esta actuación delimita y constituye como inteligido el contenido real de la inteligencia. En cambio, en la intelección misma este contenido está tan solo actualizado. La

actuación concierne a la producción de la intelección. No concierne a lo formal de esta intelección. Intelección es «estar presente» en la intelección: es actualidad. Y esto no es una teoría, es un hecho. Para constatarlo no necesito más que instalarme en el seno mismo de cualquier acto intelectual. Se trata de una intelección y, por tanto, lo inteligido está siempre aprehendido en formalidad del «de suyo», como algo que es «en propio». Esta formalidad es como acabo de recordarlo un *prius* respecto de la aprehensión. De donde resulta que lo real aprehendido es real antes de ser aprehendido; esto es, lo real al estar inteligido está presente, está en actualidad.

Hay, pues, en toda intelección tres momentos estructurales para nuestro problema: actualidad, presentidad y realidad. Es menester detenernos algo en esta estructura para evitar falsas interpretaciones.

a) En primer lugar, la actualidad no es relación ni correlación. La intelección no es una relación del inteligente con las cosas inteligidas. Si yo «veo esta pared», esta visión no es una relación mía con la pared. Todo lo contrario: la relación es algo que se establece entre yo mismo y la pared ya vista. Pero la visión misma de la pared no es relación, sino algo anterior a toda relación. Es una actualidad, repito, en la visión misma, puesto que es en ella «en» la que estoy viendo la pared. Y esta visión en cuanto tal es actualización. Actualidad es más que relación: es el establecimiento mismo de los relatos. Actualización, en efecto, es un tipo de *respectividad*. Nada es intelectivamente actual, sino respectivamente a una intelección. Y esta actualidad es respectividad, porque la formalidad es de realidad y, como hemos visto, esta formalidad es constitutivamente abierta en cuanto formalidad. La actualidad intelectual, pues, se funda en primera línea en la apertura no de la intelección, sino de la formalidad misma de realidad. La apertura de la intelección en cuanto tal se funda en la apertura de su objeto formal propio, en la apertura de la realidad. La realidad, repito, es algo formalmente abierto. La intelección no es, pues, una relación, sino que es respectividad, y lo es porque es actualidad; la actualidad no es sino respectividad de algo formalmente abierto. Toda formalidad es un modo de actualidad, un modo de «quedar». Por tanto, también en la estimulidad «queda» el estímulo, pero queda solamente como signo. El estímulo tiene la actualidad de ser signo objetivo: es la actualidad signitiva. Pero en la formalidad de realidad lo aprehendido tiene la actualidad del «en propio». Es actualidad de realidad y no sólo de signitividad. Sin embargo, hay una diferencia esencial. En la actualidad signitiva el signo, precisamente por serlo, pertenece formalmente y exclusivamente a la respuesta. En cambio, en la actualidad de realidad

esta actualidad tiene carácter de *prius*. Por tanto, en ambos casos se parte de una conceptualización de lo aprehendido según es aprehendido. Lo que sucede es que en el segundo caso lo aprehendido mismo, por ser *prius*, es actualidad de sentir por ser ya actualidad de realidad. Son dos modos de alteridad impresiva. Tan inmediata es la una como la otra, pero sólo la segunda tiene el momento de prioridad del «de suyo», y sólo lo «de suyo» es respectivo en apertura transcendental. Por esto, a pesar de ser tan inmediata una alteridad como la otra, sin embargo su diferencia es esencial.

b) En segundo lugar, actualidad y presentidad. La actualidad intelectual como toda actualidad es aquel momento de la realidad según el cual la cosa real está presente como real desde ella misma. La actualidad intelectual no es, sin embargo, presentidad: la actualidad no es un estar «presente», sino que es un «estar» presente. Presentidad es algo fundado en la actualidad. Esto es esencial, porque pudiera interpretarse lo que vengo diciendo acerca de la realidad de una manera absolutamente falsa. Pudiera pensarse en efecto que decir que lo percibido es presente como real significaría que lo percibido se presenta como si fuera real. Realidad sería entonces mera presentidad. Es en el fondo la célebre tesis de Berkeley: «ser es ser percibido» (*esse est percipi*). Pues bien, no se trata de esto. Para Berkeley ser percibido es tener un *esse* que consistiría en pura presentidad. Dejemos de lado que Berkeley hable de ser y no de realidad; para los efectos de la actualidad es ahora lo mismo. Además tampoco importa que Berkeley se refiera a la percepción, porque percepción es un modo de intelección sentiente. Ahora bien, lo enunciado por Berkeley no es un hecho. Porque la presentidad de lo percibido es ciertamente un momento suyo, pero un momento fundado a su vez en otro momento igualmente suyo: en la actualidad. Lo percibido no «se presenta como si fuera» real, sino como «estando presente».

En la percepción misma, por tanto sin salirnos de ella, su momento de presentidad se halla fundado en su primario modo de actualidad. Ser percibido no es sino el momento de presentidad de la actualidad, del «estar en actualidad». Haber confundido la actualidad con la mera presentidad, haber reducido aquélla a ésta, es lo que a mi modo de ver constituye el grave error inicial de Berkeley. Lo presente lo es por ser actual en la percepción; sólo «estando actual» es «percibido».

c) En tercer lugar, actualidad y realidad. Actualidad y realidad son dos momentos intrínsecos de toda intelección, pero no son momentos de mismo rango. Aunque ya lo he explicado antes, conviene repetirlo

ahora. La actualidad lo es de la realidad misma, y por tanto está fundada en la realidad intelectivamente aprehendida. Porque la formalidad de realidad es un *prius de* la cosa aprehendida respecto de su aprehensión; por tanto su actualidad en la intelección está fundada como tal actualidad en la realidad. La aprehensión intelectual es siempre y sólo actualidad «de» la realidad. La realidad no está fundada en la actualidad, es decir, la realidad no es realidad de la actualidad, sino que la actualidad es actualidad de la realidad.

En resumen: en toda intelección tenemos *realidad* que es actual, y que en su *actualidad* nos está *presente*. Tal es la estructura de la intelección como actualidad.

Ahora bien, no toda actualidad es intelectual. Por tanto, hemos de plantearnos la cuestión de en qué consiste formalmente la actualidad intelectual en tanto que intelectual.

2° La *actualidad intelectual*. Por ser actualidad, la intelección es un estar presente en ella de lo real por ser real. Pues bien, esta actualidad es intelectual formalmente porque en ella lo real no sólo se actualiza sino que no hace más que actualizarse. Es lo que llamo ser «mera actualidad». ¿Qué es ser mera actualidad?

a) Ante todo trátase de un carácter de lo real en la aprehensión misma. Aunque ya lo he dicho varias veces, no será inútil insistir de nuevo en ello. Porque decir que la intelección es mera actualización de lo real puede prestarse a un equívoco tan grave que casi me atrevería a llamarlo mortal. Consistiría en interpretar esa frase en el sentido de que las cosas reales del mundo se hacen presentes a la inteligencia en su misma realidad mundanal. Esta idea fue expresamente afirmada en la filosofía griega y medieval, pero es rigurosamente insostenible y formalmente absurda. Las cosas reales del mundo no tienen por qué estar presentes en cuanto tales en la intelección. Ya nos encontramos con este mismo problema a propósito de otra cuestión, la cuestión de la trascendentalidad. Y dije entonces muy tajantemente que carácter transcendental no significa formalmente carácter transcendente. Lo que afirmo en la frase que discutimos es exactamente lo contrario de lo que se afirma en esta concepción de lo transcendente, concepción que rechazo como momento formal de la intelección. La frase en cuestión no afirma nada acerca de las cosas reales en el mundo, sino que enuncia algo que concierne tan sólo al contenido formal de lo intelectivamente aprehendido. Trátase, pues, de la formalidad de realidad y no de realidad transcendente. Pues bien, de este contenido

digo que la intelección lo único que «hace» es «hacerlo actual» en su propia formalidad de realidad y nada más. Volveré en seguida sobre este punto. Pero ahora, un paso más.

b) Por esta formalidad de realidad, el contenido aprehendido queda como algo «en propio». Lo que aquí nos importa es que se trata de un «quedar». Quedar no es tan sólo ser término de una aprehensión, sino un quedar siendo este contenido presente y tal como se presenta. Desde otro punto de vista lo dije ya al comienzo del libro: lo aprehendido tiene un contenido y además una formalidad, el modo según está presente lo aprehendido por el modo de habérselas el aprehensor con él, esto es por razón de la habitud. Este modo es lo que llamé «quedar». En toda aprehensión la cosa «queda» en la aprehensión. Y este quedar es o bien un «quedar» estímulo, o bien un «quedar» de realidad. Pues bien, en cuanto real el contenido no hace sino «quedar». El contenido está actualizado, y está tan sólo actualizado: «queda». Lo que pueda haber sido la actuación mutua del aprehensor y de lo aprehendido es algo que no concierne a la formalidad propia de éste. Por lo que concierne a esta formalidad, el contenido no actúa; no hace sino «quedar» en *su* realidad. Mera actualidad es, pues, actualidad que consiste formalmente en un «quedar».

c) Todavía un paso más. Lo real «queda» en la intelección. Lo cual significa que su formalidad de realidad «reposa» sobre *sí* misma. Reposar evidentemente no significa aquí que lo real sea quiescente, sino que aun siendo móvil y cambiante, sin embargo este cambio está aprehendido como real, y esta su realidad (como formalidad) reposa sobre sí misma. Esto no hace sino describir el «quedar» desde otro punto de vista. Sin embargo, no es inútil el hacerlo. Porque pudiera pensarse que me estoy refiriendo a la intelección como *acción*. Y no es así; me refiero a la intelección según su esencia formal, esto es, a la *actualidad*. Que la intelección como acción sea reposo, en el sentido de que tiene su fin en sí misma, es la vieja idea de la *enérgeia* de Aristóteles que dominó en todo el mundo antiguo y medieval, y en buena parte del mundo moderno, por ejemplo, en Hegel. Para Aristóteles hay acciones como el entender y el amar que tienen su *érgon* en sí mismas: se ejecutan solamente por ejecutarlas: el entender no tiene más *érgon* que el entender, y el amor no tiene más *érgon* que estar amando. Por esto estas acciones son *enérgeiai*. Pero sea de ello lo que fuere, sea o no verdad que estas acciones no tienen su fin más que en sí mismas, nuestro problema no es la índole de la acción intelectual, sino la índole formal de su actualidad, la índole formal de la intelección

misma. Pues bien, la realidad en cuanto «queda», reposa sobre sí misma: es realidad y nada más que realidad.

En definitiva, lo formalmente propio de la actualidad intelectual en cuanto intelectual es ser «mera» actualidad, esto es tener por término la formalidad de realidad tal como «queda reposando» sobre sí misma.

En la intelección, pues:

1° Lo inteligido «está» presente como real, es algo aprehendido como real.

2° Lo inteligido «sólo está» presente; no es algo elaborado o interpretado, o cosa semejante.

3° Lo inteligido sólo está presente «en y por sí mismo», por tanto, lo real es un momento intrínseco y formal de lo presente en cuanto tal, no es algo allende lo aprehendido; es su «quedar» en propio.

En la unidad de estos tres momentos es en lo que consiste el que la intelección sea mera actualidad de lo real como real.

Pero la intelección es formalmente sentiente. Y aquí surge un grave problema: ¿es verdad que lo inteligido sentientemente es en cuanto impresivamente aprehendido mera actualidad?

### §3 LA ACTUALIDAD COMO IMPRESIÓN

La intelección es mera actualización de la realidad de lo inteligido. Esta intelección es sentiente; es decir, entiende lo real impresivamente, en impresión de realidad. Y a esta intelección compete no sólo la formalidad de realidad sino también su contenido sentido: es este contenido justamente el que tiene formalidad de realidad. Por tanto, este contenido en cuanto tal es real, es realidad meramente actualizada. La aprehensión de las llamadas cualidades sensibles, el color, el sonido, el sabor, etc., es por tanto una aprehensión de una cualidad real. Esto es, las cualidades sensibles son reales. Es menester explicar esta afirmación.

1° Las cualidades sensibles son ante todo *impresiones nuestras*. Y

es ahora cuando hay que recordar que la impresión tiene un momento de afección del sentiente y un momento de alteridad de lo sentido. Lo vimos en el capítulo III (y dejamos ahora de lado el tercer momento de fuerza de imposición de lo sentido al sentiente). Aquellos dos momentos no pueden dislocarse. Impresión no es sólo afección, sino presentación de algo «otro» en afección: color, sonido, sabor, etc. Por tanto que las cualidades sensibles sean impresiones nuestras significa que en el momento impresivo nos es presente algo otro. Esto otro tiene un contenido (lo vimos también), por ejemplo, verde, y una formalidad que puede ser de estimulidad (es el caso del animal) o bien de realidad (es el caso del hombre). En la formalidad de estimulidad la cualidad es aprehendida solamente como signo de respuesta. En cambio ser formalidad de realidad consiste en que el contenido es «en propio» lo que es; es algo «de suyo». Realidad es, pues, formalidad del «de suyo». Pues bien, es lo que sucede en nuestra aprehensión de las cualidades sensibles. Son sensibles porque están aprehendidas en impresión; pero son reales porque son algo «de suyo». El verde «es» de tal o cual tonalidad, intensidad, etc.: el verde es todo esto «de suyo», es verde «de suyo». Sería un error pensar que el color es verde por unas estructuras propias de mis receptores. Sea cual fuere la estructura psico-orgánica de mis sensaciones y de mis percepciones, lo que en ellas me es presente está presente «de suyo». Realidad, repito, es formalidad del «de suyo». Por tanto, las cualidades son algo estricta y rigurosamente real. Que sean impresiones nuestras no significa que no sean reales, sino que su realidad está presente impresivamente.

2.° Esta realidad del «de suyo» es mera actualidad. El proceso de sentir una cualidad es un complejísimo sistema de estructuras y de actuaciones, tanto por parte de las cosas como por parte de mis receptores. Pero lo que en este proceso se siente formalmente no son estas actuaciones, sino lo que en ellas me está presente: el verde mismo. Verde sentido no es una actuación, sino que es una actualidad. Que el verde esté visto no consiste en que mi proceso sentiente fuera verde, sino en que el verde visto es algo «de suyo». Ser sentido no consiste sino en estar presente en la visión. Y esto es realidad en la acepción más estricta del vocablo. No es que el verde sentido esté presente con pretensión de realidad, esto es como si fuera real, sino que está presente según lo que es en propio, según lo que es «de suyo». Esto no significa tan sólo que la percepción es real, sino que es real su formal contenido cualitativo; este verde es un contenido que es de suyo verde.

3° Esta realidad, digo, es formalidad. Por consiguiente, realidad no

es una «zona» especial de cosas, por así decirlo. Esto es, no se trata de una zona de cosas reales que estuviera «allende» la zona de nuestras impresiones. Realidad no es un estar «allende» la impresión, sino que realidad es mera formalidad. En su virtud lo que hay que distinguir no es realidad y nuestras impresiones, sino lo que es real «en» la impresión y lo que es real «allende» la impresión. No se trata, por tanto, de contraponer realidades a mis impresiones, sino de dos maneras de ser real, o si se quiere de dos zonas que poseen ambas la formalidad de realidad. Lo real «en» la impresión *puede* no ser real más que en la impresión. Pero esto no quiere decir que no sea real «en» ella. Hoy sabemos que si desaparecieran los animales videntes, desaparecerían los colores *reales*; no desaparecerían meramente unas afecciones impresionables, sino que desaparecerían realidades. Lo que sucede es que estas realidades no lo son más que «en» la impresión. Lo real «allende» la impresión continúa incólume. Ahora bien, esto no es un juego de palabras. Porque lo real es siempre y sólo lo que es «de suyo». Lo real «allende» no es real por ser «allende», sino que es real por ser «de suyo» algo «allende». Allende no es sino un modo de realidad. Realidad, repito, es formalidad del «de suyo» sea «en» la impresión, sea «allende» la impresión. Lo impresionablemente real y lo real allende coinciden, pues, en ser formalidad del «de suyo»; esto es, coinciden en ser reales.

4° No es una mera coincidencia: es una *unidad real* de estos dos modos de realidad. No se trata de que estos modos sean solamente dos casos particulares de un mismo concepto, del concepto del «de suyo». Se trata de una unidad física de realidad. La impresión de realidad actualiza, en efecto, la formalidad de realidad según vimos en modos distintos, y entre ellos está el modo «hacia». Lo cual significa que es lo real mismo en impresión de realidad lo que nos está llevando realmente hacia un «allende» lo percibido. Por tanto, no es un ir a la realidad allende la percepción, sino que es un ir de lo real percibido a lo real «allende». Esto deja abierto cuál sea el término del «hacia». Es un término esencialmente problemático; en principio podría ser incluso un vacío de realidad. Habrá que averiguarlo. Pero en todo caso este vacío estaría inteligido en el momento mismo de realidad en «hacia», constitutivo de la impresión de realidad. De hecho, hoy sabemos que las cualidades sensibles no son reales allende la percepción, pero debemos afirmar enérgicamente que son reales en la percepción. Es una distinción dentro de lo real mismo. Y lo que a estas cualidades reales en la percepción pueda corresponder de realidad allende lo percibido, es algo que sólo puede ser inteligido fundándonos en la realidad de esas cualidades «en» la percepción.

En definitiva, la intelección sentiente en lo que tiene de sentiente es mera actualización de realidad.

Para la filosofía y la ciencia modernas, las cualidades sensibles son tan sólo impresiones nuestras, pero han considerado la impresión como mera afección del sentiente. Entonces, decir que las cualidades son impresiones nuestras significaría que no son sino afecciones de nuestro sentir, serían a lo sumo representaciones «mías», pero su contenido no tendría realidad ninguna. Pero esto, como acabamos de ver, es inadmisibile. No se pueden dislocar en la impresión (ya lo vimos) el momento de afección y el momento de alteridad. Ser impresiones nuestras no significa no ser reales, sino ser realidad impresionablemente presente. Averiguar qué son estas cualidades reales en el mundo allende lo formalmente sentido es justamente la obra de la ciencia.

#### §4 UNIDAD FORMAL DE LA INTELECCIÓN SENTIENTE

Tanto por lo que tiene de intelectual como por lo que tiene de sentiente, la intelección sentiente es formalmente mera actualidad de lo aprehendido como real. Es esta actualidad, pues, lo que constituye la unidad formal del acto de intelección sentiente. ¿En qué consiste esta unidad de actualidad? He aquí lo que hay que aclarar ahora.

1° Ante todo, 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 intelección. Es una misma actualidad. ¿Qué es esta mismidad? Esta es la cuestión.

Podría pensarse que se trata de dos actualidades, por decirlo así *iguales*, es decir, del carácter de actualidad en dos puntos de aplicación: en la cosa y en la intelección. Pero no es así. No se trata de dos actualidades iguales, sino de una *sola actualidad común* de lo

inteligido y de la intelección. Expliquémoslo.

A) *Comunidad* significa aquí una mismidad numérica. La actualidad de lo inteligido y de la intelección es numéricamente la misma, es idénticamente la misma. Aquello que es actual es evidentemente distinto: lo inteligido es distinto de la intelección. Pero su actualidad es en cuanto actualidad numéricamente idéntica. Si se quiere, hay dos cosas actuales distintas en una sola actualidad. Esta mismidad numérica es de esencia de la intelección. No se trata de una construcción teorética, sino de un análisis de cualquier acto intelectual. Que esta piedra esté presente en la visión es lo mismo que estar viendo esta piedra.

B) Pero insisto, es una comunidad de *mera actualidad*. No se trata de una acción común producida por la cosa y por mi inteligencia. Esto sena una *comunidad de actuidad*, una comunicación de sustancias. Esta comunidad es ante todo una construcción metafísica y no un hecho. Y, además, aún como construcción es muy problemática, muy discutible. En cambio, en la índole formal de la intelección sentiente no se trata de un *acto común*, sino de una *actualidad común*. Es *comunidad de actualidad*. En el acto mismo de ver esta piedra, la actualidad como piedra vista es la misma que la actualidad del ver la piedra. En esta identidad se actualiza justamente la diferencia entre la piedra y mi visión. Es una actualidad que actualiza «a tina» estos dos términos.

Pues bien, ésta es la esencia completa de la intelección sentiente: en la mera actualidad de la cosa y del inteligir se actualizan, por la identidad numérica de su actualidad, la intelección y lo inteligido como dos realidades distintas.

Al decir, pues, que la intelección sentiente es mera actualización común de lo real en ella, no me refiero tan sólo a las cosas reales, sino también a la realidad de mi propia intelección sentiente como-acto mío. Mi propio acto de intelección sentiente es un acto real, es una realidad. Y esta realidad está actualizada con la realidad de la cosa en la misma actualidad que ésta. Detengámonos un poco sobre este punto.

a) Ante todo, por ser una actualidad común está actualizada en ella, digo, la propia realidad de mi acto de intelección sentiente. Al ver esta «piedra real» estoy «realmente viendo» esta piedra. La realidad de mi propio acto de intelección sentiente está actualizada en la misma

actualidad que la piedra: así es como estoy en mí.

b) Este estar en mí es sentiente. Y lo es no sólo porque el «mí» es sentido como realidad (por ejemplo, en la cenestesia, según vimos), sino porque es sentiente el «estar» mismo, único punto que aquí nos importa ahora. Al sentir lo real es como estoy realmente sintiendo. Si así no fuera, lo que tendríamos es algo así como una idea de mi acto intelectual, pero no un «estar realmente» inteliéndome en mi realidad. Estoy en mí sentientemente.

c) Trátase de un «estar». Por consiguiente, estar en mí no es resultado, por así decirlo, de un volver sobre mi acto; es decir, no se trata de tener una intelección de mi acto después de haber tenido el acto de intelección de la piedra. No estoy en mí porque vuelvo, sino que (si de vuelta quiere hablarse) vuelvo porque estoy ya en mí. No se vuelve sobre el acto, sino que se está ya en él realmente. Estoy ya en mí por estar inteliendo sentientemente la cosa. Recíprocamente, nunca puedo estar en mí si no es estando en la cosa. De ahí que estar en mí tenga la misma actualidad que el estar en la cosa: es la común actualidad de realidad. Inteligir sentientemente algo es estar inteliendo sentientemente la propia realidad de mi acto.

Era esencial conceptuarlo así para evitar el error fundamental de pensar que estar en mí consiste en volver de las cosas sobre mí mismo. Fue la concepción de la reflexión en la filosofía medieval (*reditio in seipsum*), y es en la concepción de la filosofía moderna lo que se llama *introspección*, mirarse a sí mismo. Habría que entrar en mí, en mi propia realidad, y esta realidad sería una «vuelta». Pero esto es falso. En primer lugar, esta vuelta sobre el acto mismo sería un proceso indefinido: al volver sobre mí mismo tendría que volver sobre mi propia vuelta, y así indefinidamente. Si la entrada en mí fuera «vuelta», nunca hubiera logrado entrar en mí. Pero en segundo lugar, lo radicalmente falso es que haya que entrar en mí. No hay que «entrar», sino que se «está» ya en mí. Y se está por el mero hecho de estar sintiendo la realidad de cualquier cosa. Estoy en mí porque mi estar está actualizado en la misma actualidad que la cosa real. Toda introspección se funda en esta previa actualidad común.

Por esto, la posibilidad de la introspección, al igual que la posibilidad de la extrospección, se fundan en la actualidad común de la cosa y de mi acto intelectual sentiente. No hay así aquel proceso indefinido. La extrospección es la entrada en la realidad de la cosa. Su posibilidad está en la actualización sentiente de la realidad de la cosa. Y la

posibilidad de adentrarme en mi mismo acto está en que este acto real tiene numéricamente idéntica actualidad que la actualidad sentiente de la cosa real. Ambas «entradas» se fundan en que toda actualidad lo es de realidad, y la actualidad común lo es de realidad de la cosa y de la de mi mismo acto. La introspección tiene por esto el mismo carácter problemático que la extrospección. No es menos problemático inteligir la realidad de mi intelección que Intfligir la realidad de la cosa. Lo que no es problema, sino hecho es que la intelección sentiente es actualidad común.

2° Esta comunidad de actualidad tiene su precisa estructura. Porque en la identidad numérica de la actualidad están actualizadas dos realidades. Y estas dos realidades en cuanto actualizadas no son simplemente dos. Es cierto que su actualidad es numéricamente la misma, pero envuelve intrínsecamente una dualidad de realidades actualizadas. Y esta dualidad tiene precisa estructura.

En primer lugar, al actualizar la cosa en la intelección nentiente, decía, queda actualizada la realidad de la intelección misma. Esto es, la intelección queda «co-actualizada» en la misma actualidad de la cosa. Al sentir la piedra real, repito, estoy *sintiéndola*. La actualidad común de lo inteligido y de la intelección tiene ante todo este carácter de «con».

En segundo lugar, en esta actualidad común está presente la cosa «en» la intelección sentiente, pero está l.mibién presente la intelección sentiente «en» la cosa. Me pierece esencial insistir temáticamente en ello. Describir la intelección como presencia de la cosa en la inteligencia es hacer una descripción unilateral. Tan presente como la cosa «en» la inteligencia, está presente la inteligencia «en» la cosa. Naturalmente no se trata de que la intelección «ntiente como *acción* esté actuando en lo inteligido; por «jemplo, en el sol. Esto sería absurdo. Lo que afirmo es que la intelección sentiente como *actualización* está «en» la misma actualización que el sol. Por ser actualidad común se trata, pues, de un mismo «en». La actualidad común tiene *carácter* de «con» y carácter de «en».

En tercer lugar, esta actualidad común es actualidad de realidad. Esta actualización de la realidad de la cosa y del acto sentiente como acto real es, pues, actualización de una misma formalidad de realidad. Ahora bien, la formalidad dé realidad tiene, según vimos, el carácter de ser un prius. Realidad es formalidad del «en propio», del «de suyo», y en su virtud lo actualizado, lo real, es algo anterior a su actualización misma en la .intelección sentiente: toda actualidad es «de» lo real. Es

su virtud, la actualidad intelectual común es actualidad «de» la cosa, y la cosa es lo actualizante «de» la intelección. En un mismo «de». La actualidad común tiene, pues, el carácter de un «de». Este momento del «de» compete a la intelección precisa y formalmente por ser actualidad, y sólo por ser actualidad. No es un carácter inmediato.

Esos tres caracteres de «con», «en» y «de» no son sino tres aspectos de una misma actualidad común; más aún, son lo que formalmente constituye la comunidad misma de actualización. Y como aspectos, cada uno está fundando el siguiente. El «con» es «con» de un «en», y el «en» es un «en» siendo «de». Recíprocamente, cada aspecto se funda en el anterior. La actualidad como un «de» lo es precisamente por ser actualidad «en»; y es «en» precisamente por ser «con». La unidad de estos tres aspectos es, *repito*, el constitutivo-formal de la comunidad de actualización, esto es, la unidad formal misma de la intelección sentiente.

3° Esta estructura unitaria nos descubre a su vez aspectos muy esenciales que es menester destacar expresamente.

A) Trátase de una actualidad común intelectual, de intelección sentiente. Esta actualidad común es co-actualidad.

La co-actualidad es un carácter de la actualidad común en cuanto actualidad. Pues bien, este aspecto influye, por así decirlo, sobre el carácter intelectual de esta actualidad: al quedar inteligida sentientemente la cosa real, queda sentientemente «co-inteligida» la intelección sentiente misma. No ciertamente como una cosa más sino en esa lorma que expresa el gerundio español «estoy sintiendo». §1 como suele ser usual (aunque muy impropriamente) llamamos al inteligir *scientia*, *ciencia*, habrá que decir que tn virtud de la actualidad común de la intelección como actualidad, esta intelección común como actualidad «intelectiva» ya no será meramente ciencia sino cum-scienia; alto es, conciencia. Conciencia es co-actualidad intelectual d» la intelección misma en su propia intelección. Este es el concepto radical de conciencia. Intelección no es conciencia, pero toda intelección es necesariamente consciente prwclsa y formalmente porque la intelección es «co-actuali-tlnd»; intelectual pero co-actual. Y como la intelección es iwntiente, es decir, como la realidad está inteligida en Impresión, resulta que la conciencia es radical y formalmente sentiente.

Pero aquí es necesario hacer dos observaciones.

En primer lugar, esta conciencia no es formalmente introspección. La introspección es tan sólo un modo de conciencia: es la conciencia del acto de entrar en sí mismo; ya lo vimos. Pero el acto de entrar en sí mismo se funda en el acto de estar en sí mismo (intelección cenestésica), y por tito la conciencia introspectiva se funda en la conciencia directa de co-actualidad.

En segundo lugar, la filosofía moderna no sólo ha hecho de la intelección un acto de conciencia, sino que ha extendido esta idea a todos los actos humanos. Ahora bien, esto es falso. La conciencia, ya lo vimos en el capítulo I, no tiene sustantividad ninguna. No existen actos de conciencia. Existen tan sólo actos conscientes. Y de estos actos, algunos como la intelección son ciertamente todos conscientes, pero no son intelectivos por ser conscientes, sino que son conscientes por ser intelectivos. El resto de los actos no son forzosamente conscientes.

Prosigamos con el ámbito de la actualidad común. La actualidad común es actualidad en carácter de «en». En su virtud, al tener co-intelección sentiente, es decir, al tener conciencia sentiente, tengo conciencia de la intelección sentiente «en» la cosa. En la actualidad común estoy sintiéndome «en» la cosa, y sintiendo que la cosa está «en» mí. Por ser actualidad intelectual, tengo entonces no sólo conciencia sentiente, sino que estoy conscientemente «en» la cosa y «en» mi propia intelección. Es lo que expresamos a veces cuando para decir que alguien está distraído en un asunto, o que no está impuesto en él, decimos que esa persona «no está en la cosa». Por ser actualidad común en carácter de «en», al inteligir sentientemente mi estar en la cosa tengo conciencia sentiente de estar «en» ella. Es otro aspecto de la conciencia distinto del «cum», y como él fundado en la actualidad común.

Más aún. La actualidad común tiene carácter de un «de»: la cosa es actualizante «de» la intelección sentiente, y la intelección sentiente es intelección «de» la cosa. Es un aspecto que compete a la actualidad común intelectual en cuanto actualidad. Pues bien, el carácter del «de» como momento de la actualidad común intelectual en cuanto intelectual es entonces «conciencia-de», es «darme cuenta-de», de la cosa y de mi misma intelección sentiente. La actualidad en «de» es «intelección-de», esto es, «concienciada». La «conciencia-de» es un carácter fundado en la actualidad común intelectual. Y, además, la «concienciada» está fundada en la «conciencia-en». Sólo estando «en» le cosa me doy

cuenta «de» ella. Y como estoy en ella iimititentemente, el darme cuenta primario y radical es ilempre y esencialmente sentiente.

En definitiva, conciencia no es intelección pero compete esencialmente a la intelección sentiente. La intelección lantiente es actualidad común, y esta actualidad común en cuanto actualidad del inteligir hace de éste conciencia. Y la conciencia no es primaria y radicalmente «conciencia-de», lino que la «conciencia-de» está fundada en la «conciencia-en», y la «conciencia-en» está fundada en el «cum» radical, en el «cum» impresivo de la intelección sentiente.

Cuando la filosofía moderna ha partido de la «conciencia de» (*Bewusstsein-von*) ha cometido un doble error Inicial. En primer lugar, ha identificado esencialmente conciencia» y «conciencia-de». Pero esencial y radicalmente la conciencia es «con-ciencia»; y sólo a través de la «conciencia-en» se constituye la «conciencia-de». Pero además, como he dicho repetidamente, la filosofía moderna ha cometido un error todavía más grave: ha identificado Intelección y conciencia. Con lo cual intelección sería un «darme-cuenta-de». Y esto es falso porque solo hay «con-ciencia» porque hay actualidad común, esta actualidad que es el carácter formal constitutivo de la intelección sentiente.

En la línea de la estimulidad esto mismo le acontece también al animal. La impresión constitutiva del puro sentir, por razón de su momento de alteridad, hace sentir estimúlicamente lo sentido. Pero a la vez y «a una» hace al perro «co-sentir» estimúlicamente su propia afección; esto es, hace «co-sentir» estimúlicamente al perro mismo sentiente.

En el animal lo presente lo está estimúlicamente, y en esta presentación está co-presente, co-sentida, la presencia signada del animal mismo en cuanto responsivo. Pues bien, este co-sentir estimúlico es lo que constituye lo que debe llamarse *conciencia sensitiva* del animal. Siempre se habla de ella, pero nunca se dice en qué consiste. A lo sumo suele darse a entender que el animal se da cuenta de lo sentido igual que se da cuenta el hombre; la diferencia estaría tan sólo en que el animal se da cuenta de muchas menos cosas que el hombre. Pero esta diferencia, por *así* decirlo extensiva, es a mi modo de ver absolutamente secundaria. Lo radical está en que el mismo darse cuenta del animal es esencialmente distinto del darse cuenta humano, aun tratándose de aquellas impresiones cuyo contenido pudiera ser común al hombre y al animal. El sentir humano es co-actualización de realidad; en este «con» de realidad se funda la



conciencia humana. El sentir animal es co-estimulidad signitiva; este «con» de signo es la conciencia sensitiva del animal. Y sólo porque esta conciencia sensitiva es así esencialmente distinta de la conciencia humana, sólo por esto es precisamente por lo que el animal tiene necesariamente que darse cuenta de muchas menos cosas que el hombre. Tanto la conciencia humana como la conciencia animal son sentientes. Lo que distingue a estas dos conciencias es que la humana es conciencia de realidad, mientras que la animal es conciencia de estimulidad.

B) La actualidad común no es sólo fundamento de la conciencia, sino también de algo distinto muy esencial. Como esta actualidad es común, podría pensarse que está constituida por integración de dos términos que, según la terminología usual, fueran un sujeto y un objeto. Ver esta piedra i«rfa un acto en que se integran el sujeto vidente y el objeto visto. Pero esto no es así. Es todo lo contrario: por i«r actualidad común, es por lo que la intelección sentiente M actualidad de lo inteligido en la intelección, y de la Intelección en lo inteligido. En cuanto actualidad de lo InMIqldo, esta actualidad conduce a una conceptualización y a un descubrimiento más pleno de lo que tan impropriadamente suele llamarse «objeto». En cuanto actualidad de la intelección, es esta actualidad lo que conducirá después a descubrir y conceptualizar la inteligencia misma, y en general a todo lo que con la misma impropriedad suele llamarse «sujeto». La actualidad común no es resultado, sino raíz de la subjetividad. La esencia de la subjetividad consiste no en ser un sujeto de propiedades, sino en «ser mí». No consiste en depender de mí, sino que es el carácter de algo que es «mi», bien algo como propiedad mía, o bien algo de la cosa, en cuanto cosa, algo que es «mí» precisamente por ser de la cosa y, por tanto, por depender no de mí sino de ella.

La intelección sentiente no se da en la subjetividad, sino que, por el contrario, la intelección sentiente como mera actualización de lo real, de lo real es la constitución misma de la subjetividad, es la apertura del ámbito del «mí». Por tanto, ambos términos, sujeto y objeto, no se «integran» en la intelección sentiente, sino que en cierto modo es ésta la que se desintegra en sujeto y objeto. Sujeto y objeto se fundan en la actualidad común de la intelección sentiente y no al revés.

C) La actualidad común tiene un especial carácter que debe ser destacado expresamente. Decíamos, en efecto, que lo real mismo es lo actualizante de la intelección sentiente. Esto significa que es lo real lo que determina y funda la comunidad. Ciertamente, sin intelección no habría actualidad. Pero que lo que hay sea actualidad de lo real es algo

determinado por lo real mismo. Ahora bien, realidad es formalidad dada en impresión de realidad. Y esta impresión, según vimos, es actualidad abierta, es apertura respectiva, es transcendentalidad. Por tanto, lo real en cuanto determinante de la actualidad de la intelección sentiente determina a ésta como algo estructuralmente abierto. La actualidad común es así transcendental, y su transcendentalidad está determinada por la transcendentalidad de la realidad de lo real. La *actualidad común* es formalmente *actualidad transcendental* porque lo es la impresión de realidad, esto es porque la impresión es sentiente. Kant nos decía que la estructura misma del entendimiento confiere contenido transcendental (*trans-zendentater Inhalt*) a lo entendido. Pero no es así. En primer lugar, porque la transcendentalidad no es un carácter propio del entendimiento, sino de la intelección sentiente; y, en segundo lugar, porque esta intelección es transcendental por hallarse determinada por lo real mismo en actualidad común con dicha intelección. Esta actualidad es, pues, no sólo común, sino transcendental. La comunidad de la actualidad es una comunidad en la que la intelección sentiente está respectivamente abierta a lo real im-presivamente inteligido. Y por esto es por lo que la intelección sentiente misma es transcendental. No es transcendental en cuanto momento conceptual, ni tampoco por ser constitutiva de lo real como objeto. Es transcendental porque, por ser actualidad común, la inteligencia sentiente queda abierta a la realidad en la misma apertura según la cual lo real mismo es abierto en cuanto realidad. Es la apertura de la realidad la que determina la apertura misma de la intelección sentiente. Y por esto, repito, es por lo que la intelección sentiente misma es transcendental.

De ahí que la intelección sentiente esté transcendentalmente abierta a otras intelecciones. Las diversas intelecciones no constituyen un edificio por acoplamiento mutuo de ellas, es decir, porque a una intelección se «añadan» otras que la perfilen, organicen o amplíen, sino que por el contrario todo esto tiene lugar, y tiene lugar necesariamente por la índole transcendentalmente abierta de cada intelección. La transcendentalidad como apertura respectiva de la intelección sentiente es el fundamento radical de todo posible «edificio», de toda posible «lógica» de la intelección. Pero esto requiere una precisión mayor.

D) Podría pensarse que la apertura de una intelección a otras se refiere al contenido de las intelecciones. No es así. La apertura concierne a algo mucho más radical: al modo mismo de la actualidad común. Esta actualidad común puede adoptar modos diversos. Esto es, hay diversos modos de actualización. Cada uno de ellos está abierto a los demás. Y esta apertura de los modos de actualización en cuanto

tales es lo que constituye formalmente el fundamento transcendental de toda lógica, mejor dicho, de todas las intelecciones cuya articulación estudia la lógica. Lo veremos detenidamente en otras partes del libro. Anticipando ideas, conviene subrayar ya lo que estimo es un error de la filosofía antigua, según la cual intelección es logos. Todo lo que tiene la intelección serían tan sólo momentos del logos; por tanto, formalmente la intelección sería logos. Pero como ya lo indicaba páginas atrás, pienso que esto es falso. En lugar de «logificar» la intelección es menester «inteligizar» el logos. Pues bien, inteligizar el logos es considerarlo como un modo de actualización intelectual «común». En condiciones que estudiaremos en otras partes del libro, la aprehensión primordial de lo real al ser transcendentalmente abierta determina ese modo de actualización intelectual común que es el logos. El logos es intelección solamente porque es un modo de actualizar lo ya inteligido en la intelección, modo transcendentalmente determinado por la actualización en la aprehensión primordial de realidad. La intelección tiene otros modos que no son el modo del logos. Pero todos estos modos son justamente eso: «modos». Y no son modos simplemente diversos, sino modos transcendentalmente fundados unos en otros. Por esto los modos son esencialmente «modalizaciones» de una actualidad primaria y radical transcendental. Como digo, esta actualidad intelectual primaria y radical es justo la primaria y radical intelección sentiente, lo que he llamado desde el comienzo del libro aprehensión primordial de realidad. Pero, repito, esto no es ahora más que una indicación. Detenidamente volveré sobre el tema en los capítulos VIII y IX, y sobre todo en las otras dos partes del libro.

Hemos visto cuál es la esencia formal del acto de inteligir: es ser mera actualidad de lo inteligido en la intelección sentiente. Es un simple «quedar» de lo aprehendido en impresión de realidad, y un «quedar» de la intelección sentiente en lo impresivamente inteligido. Es una mera actualidad común y transcendental en la que se nos hacen actuales dos términos: lo impresivamente inteligido y la intelección sentiente misma. Esta actualidad tiene carácter de conciencia y es la constitución misma del ámbito de la subjetividad. Y precisamente por ser actualidad común, la intelección sentiente está transcendentalmente abierta a otros modos de actualización, y con ello a otras intelecciones. Esta apertura transcendental de la intelección sentiente es el fundamento intrínseco y radical de toda construcción intelectual, de todo logos.

Es la primera de las tres cuestiones que enuncié al final del capítulo IV. La primera era en qué consiste el carácter de lo inteligir sentiente en cuanto tal; es lo que hemos examinado. Ahora tenemos que entrar en

las otras dos cuestiones. Primeramente cuál es el carácter de lo inteligido sentientemente; es decir, qué es el carácter de realidad (es la segunda cuestión). Después entraremos en la tercera cuestión: en qué consiste la realidad «en» la intelección itintiente.

## APÉNDICE 5

### REALIDAD Y CUALIDADES SENSIBLES

Dada la importancia del problema de las cualidades sensibles, no será excesivo tratar por sí misma esta cuestión, aun a trueque de repetir monótonamente lo ya dicho. Al hacerlo, la exposición contendrá morosas reiteraciones, pero las estimo necesarias para dejar bien aclarada la idea de lo que entiendo por realidad de las cualidades sensibles.

La realidad de las cualidades sensibles parece estar en contradicción sobre todo con la ciencia moderna. Las cualidades, se nos dice, no son sino nuestras impresiones subjetivas. En efecto, si desaparecieran del cosmos los seres dotados de sentido visual, habrían desaparecido *eo ipso* del cosmos todos los colores. La realidad de las cosas no es coloreada. Afirmar lo contrario, se nos dice, sería un inadmisibles *realismo ingenuo*. A su vez, aceptando esta concepción científica, la filosofía ha pensado que estas impresiones subjetivas nuestras quedan referidas a la idea tan sólo por un razonamiento causal: lo real sería la causa de nuestras impresiones subjetivas. Fue la idea expresamente enunciada por el propio Kant. Después se la llamó *realismo crítico*. Pues bien, pienso que ni el subjetivismo de la ciencia en este punto, ni el realismo crítico son admisibles.

Ciertamente, renunciar a lo que la ciencia dice de la realidad de las cosas, sería renunciar a algo que hoy por hoy es muy justamente admitido como una conquista definitiva. Es menester afirmarlo muy enérgicamente. Pero esto no toca al problema de que estamos tratando. Más aún, puede decirse que la ciencia ni tan siquiera se ha planteado este problema nuestro. Porque ¿qué se entiende por realidad cuando la ciencia califica de subjetivas a nuestras impresiones, y, por tanto, a las cualidades sensibles? Se entiende por realidad el que estas cualidades sean ajenas a la percepción sensible y, por tanto, reales independientemente de ella. Pero cuando afirmamos aquí que las

cualidades sensibles no son impresiones subjetivas nuestras, sino que son reales ¿afirmamos algo parecido a la idea de que estas cualidades sean reales con una independencia allende la percepción, esto es, a la intelección sentiente? Evidentemente no; porque realidad no consiste en que las cosas (en nuestro caso, las cualidades) sean algo allende la percepción e independiente de ella. Por tanto, el problema radical y crucial se halla en el concepto mismo de realidad. ¿Qué se entiende por realidad? Esta es la cuestión. De ella pende el sentido de nuestra afirmación de la realidad de las cualidades sensibles.

1) *Explicación de esta idea.* Para entrar en el tema recordemos dos ideas que morosa y repetidamente he venido exponiendo a lo largo de estas páginas.

En primer lugar, la idea de que realidad no designa formalmente una zona o clase de cosas, sino tan sólo una formalidad, la reidad. Es aquella formalidad según la cual lo aprehendido sentientemente se me presenta no como efecto de algo que estuviera allende lo aprehendido, sino que se nos presenta como siendo en sí mismo algo «en propio», algo «de suyo», esto es, por ejemplo, no sólo «calentando» sino «siendo» caliente. Esta formalidad es el carácter físico y real de la alteridad de lo sentientemente aprehendido en mi intelección sentiente. Y según esta formalidad, el calor no sólo calienta, sino que calienta por ser caliente. Es decir, la formalidad de realidad *en lo percibido mismo* es un prius respecto de su percepción efectiva. Y esto no es inferencia sino dato. Por esto más que de realidad y realismo (tanto crítico como ingenuo) habría que hablar, según dije páginas atrás, de reidad y reismo. «Reidad»: porque no se trata de una zona de cosas, sino de una formalidad. «Reismo»: porque este concepto de reidad o realidad deja ahora abierta la posibilidad de muchos tipos de realidad. No es idéntica la realidad de una cosa material a la realidad de una persona, a la realidad de la sociedad, a la realidad de lo moral, etc.; no es idéntica la realidad de mi propia vida interior a la de otras realidades. Pero recíprocamente, por muy distintos que sean estos modos de realidad, son siempre reidad, esto es, formalidad «de suyo». He aquí la primera idea que quería recordar: calidad es formalidad de reidad impresivamente aprehendida en intelección sentiente. No es lo que por realidad lian entendido todos los realismos tanto ingenuos como ínticos, a saber, una determinada zona de cosas. En segundo lugar, hay que recordar la idea de que la intelección es mera actualización. La actualización nunca i-s formalmente actuación. Por tanto, no se trata de que lo aprehendido pretenda ser real o parezca serlo, sino de que lo aprehendido es ya algo «de suyo» y es por tanto real. La realidad, en

que lo aprehendido consiste «de suyo», está impresivamente aprehendida en su carácter mismo de reidad. La intelección es mera actualización de lo real en su propia y formal reidad o realidad.

Esto supuesto, digo que las cualidades sensibles aprehendidas en intelección sentiente son reales, esto es, lo presente en ellas lo es siendo ellas «de suyo» tal o cual cualidad; y que esta su realidad no hace sino estar actualizada en nuestra intelección sentiente. He aquí la tesis que es menester explicar un poco detenidamente.

Por lo pronto, hay que volver a insistir en que reidad o realidad no designa una zona de cosas, sino que es tan sólo una formalidad. En su virtud, realidad no es ser real allende lo percibido. Cuando se afirma que las cualidades del mundo físico no son realmente las cualidades que percibimos, se entiende por realidad lo que estas cualidades son fuera de la percepción, lo que son allende la percepción. Y entonces es evidente que según nuestra ciencia si desaparecieran del cosmos los animales dotados de sentido visual desaparecerían del cosmos los colores: la realidad del cosmos no es coloreada. Pero esta afirmación pone bien en claro que se está entendiendo por realidad lo real allende la percepción, una zona de cosas: la zona del «allende». Ahora bien, este concepto no es ni primario ni suficiente porque las cosas «allende» son reales no por estar «allende», sino por ser en ese «allende» lo que «de suyo» son. Esto es, lo primario no es la realidad como zona, sino como formalidad, la reidad.

Pues bien, en esta línea de la formalidad decimos que esta formalidad se da no sólo en la zona «allende» lo percibido, sino también en la zona de lo percibido, zona no menos real por tanto que la zona del «allende» lo percibido. Realidad no significa sólo lo que es real «allende» lo percibido, sino también lo que es real «en» lo percibido mismo. Es menester subrayar muy enérgicamente esta distinción. En la percepción, lo percibido, por ejemplo, los colores, los sonidos, etc., son «de suyo», tan «de suyo» como lo son las cosas allende la percepción. Naturalmente aquí me estoy refiriendo solamente a las cualidades sensibles sentidas en percepción. Y para entendernos es esencial recurrir a la distinción entre actualización y actuación. Para ser percibidas, las cosas del mundo actúan sobre los órganos de los sentidos, y en esta actuación se modifican las notas físicas no sólo de los órganos sino también de las cosas mismas. Basta recordar que, por ejemplo, la percepción olfativa acontece mediante una actuación (digámoslo así) de las terminaciones olfativas sobre la realidad «allende». En esta actuación se producen lo que llamamos las

cualidades sensibles. Pues bien, a pesar de esta teoría científica de la realidad allende, afirmamos que como actualizaciones: 1° las cualidades son reales, y 2° no son subjetivas.

a) Son reales. Esto es, son «de suyo» real y efectivamente lo que son. Pero para la ciencia no son reales allende la percepción. Consideradas desde las presuntas cosas reales allende la percepción, esto es, argumentando no formalmente sino desde el punto de vista de la ciencia, diremos que las cualidades sensibles son la *manera real* como estas cosas allende la percepción son realidad «en» ella. No es que los colores parezcan ser reales o pretendan ser reales, sino que son presentes en su propia realidad en la percepción. Continuando la argumentación desde la ciencia, diremos que las cualidades percibidas son reales porque es real el órgano y es real también la actuación de las cosas reales sobre él. Por tanto, desde el punto de vista de la ciencia también es real lo percibido por esta actuación: las cualidades son reales en la percepción. Las cualidades sensibles así producidas, según la ciencia, en la actuación de las cosas sobre los órganos, y de éstos sobre aquéllas, son aprehendidas como realidades de suyo en un acto de intelección sentiente que es mera actualización. Que esas cualidades sean resultado de una actuación, es algo perfectamente indiferente para la intelección en cuanto tal. La intelección es mera actualización aunque lo actualizado proceda de una actuación. Entonces es claro que si desapareciera el órgano desaparecería la actuación y, por tanto, desaparecerían los colores; esto es, desaparecerían realidades: estos colores son reales en la percepción pero no allende la percepción. Es necesario este concepto de lo real «en» la percepción. Lo aprehendido no deja de ser real porque lo sea solamente en la percepción. Consideradas desde las cosas allende la percepción, las cualidades son la manera real como las cosas reales están realmente presentes en la percepción. Es la cualidad real la que está presente como formalidad en la percepción. La actuación no significa que las cualidades no pertenezcan realmente a la cosa, sino que le pertenecen a ella tan sólo en ese fenómeno que llamamos percepción. Por tanto, afirmar que las cualidades sensibles son reales no es realismo ingenuo; sería realismo ingenuo afirmar que las cualidades sensibles son reales allende la percepción y fuera de ella. Lo que sucede es que la ciencia se ha desentendido de la explicación de las cualidades sensibles. Y esto es inadmisibles. La ciencia tiene que explicar no sólo lo que sea cósmicamente esto que en la percepción es color, sonido, olor, etc., sino que la ciencia tiene que explicar también el color en cuanto cualidad real percibida. Pero ni la física ni la química ni la fisiología ni la psicología nos dicen una sola

palabra acerca de qué sean las cualidades sensibles percibidas, ni cómo los procesos físico-químicos y psico-fisiológicos dan lugar al color y al sonido, ni qué sean estas cualidades en su realidad formal. La fenomenología no hace sino describirlas. Es una situación que muchas veces he calificado de escandalosa el que se soslaye lo que al fin y al cabo es el fundamento de todo saber real. Esta situación es un escándalo que queda a cargo de la ciencia. No nos incumbe a nosotros. A nosotros nos basta con constatar, sin eliminarlo, el hecho de que las cualidades sensibles son momentos reales de lo percibido, pero son reales tan sólo en la percepción.

Observo incidentalmente que la realidad de las cualidades sensibles no coincide con la afirmación de que estas cualidades sean propias de «cosas». Lo que llamamos cosas es algo que se va elaborando genéticamente en nuestras percepciones. Para el niño de dos años, las cosas no tienen el mismo aspecto de cosas que tienen las cosas para un adulto: es el resultado de la formalización. No nos preocupa, pues, en este momento lo que sean estas cosas en cuanto cosas, sino lo que son las cualidades en sí mismas no en cuanto cualidades de cosas. Y en este sentido es en el que digo que las cualidades son reales en la percepción antes de ser cualidades de cosas. Formalmente cada cualidad sensible es real en sí misma «en» la percepción.

b) Estas *cualidades no son subjetivas*. Para la ciencia, se nos dice, las cualidades sensibles son algo meramente subjetivo. Todo lo más se admite que se establece hasta el punto una «correspondencia», más o menos biunívoca, entre estas cualidades presuntamente subjetivas y las cosas que son reales allende la percepción. Pero admitir así y sin más que las cualidades sensibles sean subjetivas por «el hecho de no pertenecer a las cosas reales allende la percepción, es un *subjetivismo ingenuo*. Si es un realismo ingenuo —y lo es— hacer de las cualidades sensibles propiedades de las cosas fuera de la percepción, es un subjetivismo ingenuo declararlas simplemente subjetivas. Se parte de las cosas reales de la zona allende la percepción, y se acantona el resto en la zona de lo subjetivo. «Subjetivo» es el cajón de sastre de todo lo que la ciencia no conceptúa en este problema. El cientismo y el realismo crítico son subjetivismo ingenuo. Y esto es inadmisibles por varias razones.

En primer lugar, no hay posibilidad ninguna de establecer aquella presunta correspondencia entre las cualidades sensibles y las «cosas reales», si se comienza por afirmar que aquéllas son cualidades subjetivas. Porque si todo el orden sensorial es subjetivo, ¿de dónde y

cómo puede la inteligencia salirse de lo sensorial y saltar a la realidad? El racionalismo en todas sus formas entiende que ese salto lo da el concepto: el concepto me dice lo que la cosa es. La realidad del sol, se nos dice, no es lo que yo percibo de él, sino lo que del sol me dicen los conceptos de la astronomía. Pero si se toma esta afirmación con todo rigor, no es tanto que los conceptos astronómicos no conceptúen de hecho la realidad del sol, sino que además por sí mismos son incapaces de conceptuarla. Porque los conceptos por sí mismos no pasan de ser conceptos objetivos; jamás son por sí mismos conceptos de realidad real y efectiva. Realidad no es lo mismo que objetividad; es algo abismáticamente diferente de toda objetividad. Entonces la ciencia sería pura y simplemente un sistema coherente de conceptos objetivos, pero no una aprehensión de realidad. Para que los conceptos lo sean de realidad han de apoyarse intrínsecamente y formalmente en la realidad sentida. Los conceptos son imprescindibles, pero lo concebido en ellos es real solamente si lo real está ya dado como real, esto es, si la realidad es sentida. Sólo entonces cobra el concepto alcance de realidad; sólo entonces el concepto del sol puede decirme lo que es sol. Con sólo la percepción del sol, ciertamente no habría ciencia astronómica del sol, pero sin la realidad solar dada de alguna manera en mi percepción, tampoco habría ciencia astronómica del sol, porque lo que no habría es «sol». Y la astronomía no es ciencia de los conceptos del sol, sino ciencia del sol. Esto supuesto, es imposible la correspondencia entre los conceptos y lo sentido si lo sentido es subjetivo. No hay entonces correspondencia posible ninguna entre una percepción, calificada de subjetiva, y la realidad allende la percepción, aunque para ello se eche mano de una gran riqueza de conceptos. Si se insiste en que la razón inquiere la existencia de algo real fundada en el principio de causalidad aplicado a nuestras impresiones subjetivas, entonces habría que decir que esto presupone ya que estas impresiones son reales; es decir, presupone la realidad de esta impresión. Pero como nulidad, estas impresiones no son subjetivas ni en cuanto envuelven algo percibido ni en su aspecto percipiente. No son subjetivas en su aspecto percipiente porque no son actos subjetivos, sino subjetuales, cosa muy distinta. Y en su aspecto de envolver algo percibido, las cualidades no son realidades «subjetivas», esto es, no son cualidades de mi sujeto, porque esto equivaldría a afirmar que mi Intelección es caliente, es sonora, etc., lo cual es absurdo. Por tanto, si no son realidad del sujeto, y se niega que sean reales en sí mismas, ¿en qué se fundaría la causalidad? El razonamiento causal nos llevaría de lo subjetivamente coloreado al concepto de un sujeto coloreado distinto del mío, pero jamás de un sujeto a una realidad. La causalidad no parte solamente de las

impresiones subjetivas de realidad, sino que tiene que apoyarse en lo percibido mismo. Y si lo percibido es formalmente subjetivo, entonces la causalidad cae en el vacío. No hay causalidad ninguna que pueda llevar de lo puramente subjetivo, esto es, de las impresiones subjetivas, a lo real. Este realismo crítico es, en todas sus formas, una concepción pseudo-realista.

Pero en segundo lugar, aun dejando de lado esta gravísima dificultad, es que la ciencia no se ha hecho problema de ese modo de realidad que ligeramente llama «subjetivo». Ya lo hemos visto páginas atrás: llama subjetivo a todo lo que es relativo a un sujeto. Así, llama subjetivas a las cualidades porque estima que son algo forzosamente relativo a los órganos sensoriales y dependiente de ellos. Pero esto no tiene que ver lo más mínimo con la subjetividad. Subjetividad no es ser propiedad de un sujeto sino simplemente ser «mío», aunque sea mío por ser de la cualidad real, esto es, por ser ésta realidad «de suyo». Ahora bien, algo puede ser «de suyo» aunque sea fugaz, variable y relativo en cierto modo, sin dejar por eso de ser real en su misma fugacidad, variabilidad y relatividad. Fugacidad, variabilidad, relatividad son caracteres de «unicidad» pero no de «subjetividad». Esta unicidad es un carácter de una realidad que es «de suyo» única. ¿Y por qué? Porque concierne a la actuación de las cosas sobre los órganos sensoriales. Es una actuación que es respectiva al órgano y al estado en que él se encuentre, y que es variable no sólo de unos individuos a otros, sino también dentro del mismo individuo, incluso en el curso de una misma percepción. Pero este órgano y su interacción con las cosas son algo real. Todos los estados fisiológicos de un organismo, por muy individuales que sean, no por eso dejan de ser estados reales. Y estos estados cuando conciernen a los órganos receptores individualizan aquello mismo que aprehenden. Pero lo aprehendido mismo, pese a su relatividad e individualidad orgánica, no por eso deja de ser real. Lo que sucede es que esta realidad es «única». La zona de lo real en la percepción tiene este carácter de unicidad. Pero no tiene carácter de subjetividad. La impresión de realidad propia de las cualidades es una mera actualización impresiva «única» pero no «subjetiva» en la acepción que tiene este vocablo en la ciencia. Afirmar que lo único, por ser fugaz y relativo, es subjetivo, es tan falso como afirmar que sólo es real lo que está allende la percepción. Es que, en definitiva, la ciencia no se ha hecho cuestión de qué sea la subjetividad. En la ciencia la apelación a la subjetividad no pasa de ser un expediente cómodo para soslayar una explicación científica tanto de las cualidades sensibles como de la subjetividad misma.

Pero hay en tercer lugar algo mucho más grave, y que es raíz de esta idea que discutimos. Es que se parte del supuesto de que sentir, lo que yo llamo intelección sentiente, es una relación entre un sujeto y un objeto. Y esto es radicalmente falso. La intelección no es ni relación ni correlación: es pura y simplemente actualidad respectiva. De ahí que todo este andamiaje de subjetividad y de realidad sea una construcción apoyada en algo radical y formalmente falso, y por tanto algo falseado en todos sus pasos.

En definitiva, la intelección sentiente es una mera actualización de lo real tanto en su formalidad como en su contenido cualitativo. Con esto he dicho ya lo esencial en esta cuestión. Pero para mayor claridad, no estará de más insistir en ello con mayor detenimiento, apuntando a problemas que rebasan el carácter de la mera intelección sentiente, y que conciernen más bien al orto y al alcance del saber científico en este orden de las cualidades sensibles. Es lo que yo llamaría la articulación del problema de las cualidades.

2) *Articulación del problema de las cualidades sensibles.* Para ello recojamos lo ya expuesto.

A) Es claro que lo que hay que contraponer no es lo que es «real-objetivo» a lo que es «irreal-subjetivo». Lo que hay que contraponer es dos zonas de cosas reales: cosas reales «en» la percepción, y cosas reales «allende» la percepción. Pero la realidad de estas cosas reales no consiste solamente en estar allende la percepción, sino en estar en ella «de suyo», porque realidad no es sino la formalidad del «de suyo». El no haber conceptualizado la realidad más que desde el punto de vista de lo que son las cosas allende la percepción, ha sido una gran conquista de la ciencia, pero conquista limitada, porque tal conquista no autoriza a reducir la realidad al «allende». Hay realidad «en» la percepción, y realidad «allende» la percepción. Notemos de paso que la cosa allende lo inmediatamente percibido nada tiene que ver con la cosa en sí kantiana. Lo real allende la percepción es una realidad que, desde el punto de vista kantiano, *pertenecería* al fenómeno. Fenómeno es para Kant simplemente objeto. Realidad allende no es una entidad metafísica.

B) En ambas zonas se trata, pues, de realidad, de auténtica y estricta realidad. Realidad o reidad es el término en que se inscriben las dos zonas. ¿Qué es esta realidad que «se» divide en realidad en la percepción y realidad allende la percepción? Ya lo hemos visto y repetido una y otra vez: es ser «de suyo» lo que es, serlo «en propio»,

es decir, ser reidad. Las dos zonas de cosas reales son realmente «de suyo», son igualmente reidad. Las cosas allende la percepción son reales no por ser cosas «allende», sino por ser «de suyo» lo que son en ese allende. Las cualidades son reales en la percepción porque son «de suyo» lo que en ellas está presente. Realidad no es ni cosa ni propiedad, ni zona de cosas, sino que realidad es mera formalidad: el «de suyo», la reidad.

C) Las dos zonas de realidad son, pues, idénticas en cuanto realidad. En ser «de suyo» son idénticas las realidades en la percepción y las realidades allende la percepción. Lo que es distinto es el contenido, lo que es «de suyo». El contenido allende la percepción puede ser distinto del contenido en la percepción. No se trata de que el contenido de la percepción no sea real, sino de que su realidad es insuficiente en la línea de las realidades. La insuficiencia de la realidad en la percepción es lo que distingue a ambas zonas de la realidad, y lo que de la realidad percibida nos lleva a la realidad allende la percepción. Por esto, la zona donde la percepción es siempre problemática.

D) Estas dos zonas tienen, pues, una intrínseca articulación en la realidad misma, en la realidad aprehendida en intelección sentiente. La realidad no está aprehendida sentientemente de un solo modo, sino de varios, y especialmente (para nuestro problema) en ese modo de sentir que es sentir realidad en «hacia». La realidad es aprehendida por la inteligencia sentiente, según vimos, en todos los diversos modos de ser sentida, y uno de ellos es sentirla en modo direccional. No es, ya lo dijimos, un «hacia» extrínseco a la realidad, no es una dirección hacia la realidad, sino que es la realidad misma como dirección, o si quiere, la dirección como modo de realidad sentida. Con lo cual el término de esta dirección es siempre algo problemático en principio: es justo la realidad allende la percepción. Ahora bien, estos distintos modos de presentarse la realidad están, como vimos, recubriéndose los unos a los otros y constituyendo una misma percepción de realidad. El «hacia» recubriendo los demás sentires, es ahora el «hacia» recubriendo las cualidades sensibles en sí mismas y, por tanto, lanzándonos en ellas «hacia» lo real allende lo percibido.

Como el «hacia» es direccional, y esta dirección puede ser muy distinta según sean los sentires en que está articulada, resulta que el término de este «hacia», esto es, el «allende» mismo, puede tener, según dijimos, distintos caracteres. Puede ser «otra cosa», pero puede ser también la misma cosa presente pero hacia dentro de sí misma. No

vamos a entrar aquí en este problema. Sólo apunto a él, para dar a entender que el «allende» no es necesariamente otra cosa, y que lo inmediatamente percibido y lo allende lo percibido no son forzosamente dos realidades numéricamente distintas. Más aún, estos distintos modos del «allende» tienen entre sí y con lo inmediatamente percibido una interna articulación. Es posible, en efecto, que algo que se descubre como siendo «otro» allende lo inmediato resulte ser el fondo mismo de lo inmediato, pero excediéndolo en profundidad. Con lo cual, el «allende» es a la vez la misma cosa que lo inmediato, esto es, su fondo formal y, sin embargo, es cósmicamente otra cosa que esto meramente inmediato por exceder cósmicamente de ello. Una realidad que está en el fondo de la realidad formal de algo, pero que excede de este algo justamente por ser su modo formal, no es pura y simplemente una realidad añadida a la primera. Es más bien la misma realidad en inuñtindad. Insistiré inmediatamente en este punto.

De esta interna articulación de las dos zonas de cosas reales, la zona de cosas reales «en la percepción» y la zona de cosas reales «allende la percepción» resultan tres importantes consecuencias.

a) Ir a lo real allende la percepción es algo inexorablemente necesario, un momento intrínseco de la percepción de las cualidades sensibles. Toda cualidad, en efecto, es percibida no sólo en y por sí misma como tal cualidad, sino también en un «hacia». La realidad de las cualidades «sólo» en la percepción es justo lo que constituye su radical insuficiencia como momentos de lo real; son reales, pero son realmente insuficientes. En su insuficiencia, estas cualidades ya reales están remitiendo en y por sí mismas en su propia realidad «hacia» lo real allende la percepción: es el orto de la ciencia. Lo que la ciencia diga de este «hacia», esto es, aquello hacia lo cual remiten las cualidades sensibles allende la percepción, puede ser debido a un razonamiento inclusive causal. Pero esta femisión causal: 1° está fundada en el «hacia» mismo y no al revés; 2° esta remisión causal está apoyada en realidades, no está apoyada en la realidad de mis impresiones subjetivas, sino en la realidad de la cualidad percibida, la cual al resultar insuficiente remite hacia algo que causalmente es descubierto por la ciencia; y 3° algo puede ser logrado por un razonamiento causal y ser, sin embargo, un momento formal del fondo de aquello sobre lo que se razona. La ciencia no es, pues, una ocurrencia caprichosa, ni una arbitraria complexión de conceptos, sino que es algo Inexorable sean cualesquiera sus modos. Tanto los modos del «hacia» del hombre más primitivo como los nuestros propios, son modos de «ciencia», esto es, modos de una marcha inexorable desde la realidad percibida hacia lo

real allende la percepción.

b) El punto de partida y la total razón de ser de la afirmación de lo real allende la percepción es, pues, justamente lo real percibido. Todo lo que la ciencia afirma del mundo físico sólo está justificado como explicación de lo percibido en cuanto real «en» la percepción. Las ondas electromagnéticas o sus fotones, por ejemplo, son necesarios para el color percibido. Pero son necesarios no sólo como causas productoras de la cualidad percibida, sino que, a mi modo de ver, son necesarios en un sentido más radical y hondo. Es que aquellas ondas y sus fotones no quedan «fuera» de la cualidad percibida, sino que son la realidad de esta cualidad «dentro» de ella: son un *momento formal* de su realidad en profundidad. El color no está producido por la onda (como afirma el realismo crítico), sino que, pienso, el color «es» la onda percibida, «es» la realidad perceptiva visual «de» la onda misma. Por tanto, la percepción visual del color «es» la onda electromagnética «en» la percepción. Igualmente, el sonido nos lleva allende su sonoridad misma a unas ondas elásticas longitudinales. Pero estas ondas no son solamente causas del sonido en la percepción, sino que son el fondo constitutivo formal del sonido mismo en su propia sonoridad. Tanto las ondas electromagnéticas como las ondas elásticas exceden del color y del sonido respectivamente; en este aspecto son «otra cosa» que estas cualidades, puesto que su realidad cósmica carece de estas cualidades. Pero como «además» constituyen el fondo formal del color y del sonido, resulta que aquellas ondas y estas cualidades no son pura y simplemente dos cosas. Porque si bien en lo que excede del ámbito de esta percepción las ondas son otra cosa, sin embargo, dentro del ámbito de la percepción (y sólo dentro de él) las cualidades y las ondas son numéricamente una misma cosa y no dos, como lo serían si las ondas fuesen causa de las cualidades. Las cualidades sensibles ion realidad en la percepción, son la realidad perceptiva de lo que cósmicamente excede de ellas. Si las cualidades sensibles no tuvieran ninguna realidad, o si ésta fuera numéricamente distinta de la del cosmos, entonces la ciencia sería un mero sistema de conceptos pero no un conocimiento de lo real. Si se pretendiera que las cualidades sensibles están producidas en su contenido por los receptores mismos, no por ello dejarían de ser mera actualización de ese producto real. Pero es que esta eonceptuación es una pura construcción metafísica, y no un hecho.

Se preguntará entonces cómo las ondas, por ejemplo, es decir, cómo la realidad allende la percepción hace surgir en la percepción la cualidad real inmediatamente percibida. A lo cual respondo que esto es

un problema de ciencia, y que la ciencia, según he indicado, lo ha soslayado. Es el escándalo de nuestro saber.

Lo real percibido, pues, es lo que nos lleva inexorablemente a lo real allende lo percibido; lo real allende lo Percibido no tiene más justificación que lo real percibido.

c) Esto significa que en la realidad direccionalmente aprehendida lo que es «de suyo» se nos convierte en problema. No es el problema de que algo sea «de suyo», sino el problema de cuál sea la estructura misma de lo que es «de suyo». Las cualidades sensibles, a pesar de ser reales en la percepción, y a pesar de conducirnos inexorablemente allende lo percibido, pueden quedar derogadas allende lo percibido precisamente para poder ser una explicación de lo percibido. Las partículas elementales, los átomos, las ondas, etc., no solamente no son percibidas por sí mismas de hecho, sino que por sí mismas son de índole no aprehensible sentientemente, no visualizables, como decían los físicos hace unos años, pero son, sin embargo, necesarias para lo que formalmente percibimos. Esta necesidad está descrita en la física actual mediante rigurosas estructuras matemáticas unitarias, que superan el dualismo visual de onda y corpúsculo. Según estas estructuras unitarias, las partículas elementales podrían comportarse como corpúsculos en su producción y absorción, y tal vez podrían comportarse como ondas en su propagación. La mecánica cuántica es precisamente la formulación matemática unitaria de esta realidad no visualizada de las partículas. Y entonces la ciencia no es ya sólo una explicación de lo percibido, sino una explicación de la realidad entera del cosmos: es la labor ingente de los conceptos, de las leyes y de las teorías científicas.

## CAPITULO VI

### LA IDEA DE REALIDAD DE LO SENTIENTEMENTE INTELIGIDO

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

Ello envuelve inevitables repeticiones.

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

Son tres ideas aprehendidas en intelección sentiente. Son tres ideas distintas de las usuales, que son inteligidas en intelección concipiente. Por esto indicaré en cada caso esta contraposición pero tan sólo con el ánimo de perfilar las ideas. Y además nuestro análisis será somero. Estas tres ideas son momentos intrínsecos y formales de lo aprehendido; es decir, son tres ideas fronterizas. En efecto, la actualidad de lo inteligido sentientemente es actualidad común a lo inteligido y a la intelección misma; ya lo vimos. Pues bien, estas tres ideas ancladas en esta actualidad común pertenecen por un lado a la realidad de la intelección misma y, por otro pertenecen a la realidad misma de lo inteligido. Por el primer aspecto, estas ideas son parte constitutiva de la intelección y, por tanto, de una filosofía de la inteligencia. En el segundo aspecto son el constituyente mismo de la realidad y, por tanto, parte de una filosofía de la realidad, de la metafísica. La frontera de ambos aspectos es justo la actualidad común: esta actualidad es la frontera entre la filosofía de la inteligencia y la metafísica. Como lo que aquí me propongo es una filosofía de la inteligencia, diré de aquellas tres ideas tan sólo lo necesario para mi cometido. Examinaré, pues: § 1. La realidad. §2. Lo real. §3. El ser.

### §1 LA REALIDAD

Realidad es, ante todo, según venimos diciendo una y otra vez, una formalidad de alteridad de lo aprehendido sentientemente. Y este momento consiste en que lo aprehendido queda en la aprehensión como algo «en propio», algo «de suyo». Realidad o realidad es formalidad del «de suyo».

Este «de suyo» es el momento según el cual lo aprehendido es



«ya» lo que está aprehendido. Este «ya» expresa la anterioridad formal de lo aprehendido respecto de su estar aprehendido: es el prius. En su virtud, la formalidad de realidad nos instala en lo aprehendido como realidad en y por sí misma. Es decir, desde una inteligencia sentiente:

1° Realidad es algo sentido; es una formalidad de alteridad.

2° Esta formalidad es el «de suyo».

3° Es lo más radical de la cosa misma: es ella misma en cuanto «de suyo».

Lo que ahora nos importa es esta radicalidad de la cosa misma. ¿Qué es la realidad como momento de la cosa misma?

La pregunta está justificada porque no se trata ahora de un modo de estar presente, sino de pertenecer a la cosa misma en su radical «en propio». El «de suyo» constituye, pues, la radicalidad de la cosa misma como real y no solamente como alteridad. Y esto es esencial.

Es esencial, porque podría pensarse que realidad coincide con *existencia*. Algo sería real si es existente, y si no existiera, no sería real. Pero esto no es tan sencillo como parece. Ciertamente lo que no existe no es real, y lo que existe es real. Pero la cuestión no es ésta. Porque lo que aquí hay que preguntar es si la cosa es real porque es existente o bien si es existente porque es real. La pregunta está justificada porque no sólo la cosa no es real sin ser existente, sino que tampoco es real si no tiene notas determinadas. Ahora bien, existencia y notas conciernen al contenido de lo real. Ciertamente la existencia no es una nota más del contenido. Pero no es ésta la cuestión. Porque aunque no sea una nota, la existencia es un momento que concierne formalmente al contenido de lo aprehendido, pero no es formalmente un momento de su realidad. Por lo mismo, el que este contenido sea real es algo «anterior» a su existencia y a sus notas. Sólo siendo real tiene la cosa existencia y notas. Expliquémonos.

No se trata de una anterioridad temporal, no se trata de que la cosa sea real antes de ser existente. Esto sería absurdo. No se trata de un orden de sucesión temporal, sino de un orden de fundamentación formal. Y entonces es claro que realidad es formalmente anterior a existencia. La existencia compete a la cosa «de suyo»; la cosa real es existente «de suyo». Lo cual significa que en una cosa real su momento

de existencia está fundado en su momento de realidad. Decimos a veces con perfecta exactitud que una cosa tiene *existencia real*. Real significa que es una existencia que compete «de suyo» a la cosa. Si así no fuera no tendríamos realidad, sino *espectro* de realidad. Sería, pienso yo, la clave para interpretar la metafísica del Vedanta. Existencia es tan sólo un momento de la realidad, y no al revés como si algo fuera formalmente real por ser existente. Lo que constituye formalmente la realidad no es el existir, sino el modo de existir: existir «de suyo». Para ello me es indiferente cómo se conceptúe la existencia, o como Santo Tomás, para quien la existencia es acto de la esencia, o como Suárez, para quien existencia se identifica realmente con la esencia. Es decir, no es nada evidente que haya esto que llamamos «existencia». Hay «cosa existente»; pero no es evidente que la existencia sea un momento realmente distinto de las notas. La índole de la articulación de notas y existencia en el contenido es tema de una metafísica; no es nuestro problema actual. Lo único que aquí me importa es afirmar que la existencia concierne siempre y sólo al contenido de lo aprehendido al igual que le conciernen sus notas, a pesar de que, como hemos dicho, la existencia pudiera no ser rigurosamente hablando una nota. Lo formalmente aprehendido en inteligencia sentiente como real es lo que es «de suyo»; no lo que es «existente». «De suyo» es un momento radical y formal de la realidad de algo. Es un momento común a la intelección sentiente y a la cosa real: como momento de la intelección, es formalidad de alteridad, y como momento de la cosa real es su «de suyo» propio. Toda metafísica de la realidad como existente y como poseedora de notas propias ha de fundarse inexorablemente en la formalidad misma de realidad: en el «de suyo». La articulación de estos dos aspectos de la actualidad común es el prius del «de suyo». Esto es, el «de suyo» no es tan sólo el modo como la cosa aprehendida nos es presente, sino que es por ello mismo el momento constitutivo de la realidad de ella en y por sí misma. Es una idea de realidad desde la inteligencia sentiente. La inteligencia concipiente resbaló sobre este momento del «de suyo», y se lanzó a una metafísica de la realidad como existencia. Pero realidad es algo intelectivamente sentido en las cosas: es «sentido» y lo es «en» la cosa. Lo así sentido «en» ella es un «en» prius; por tanto, esta prioridad intrínseca es el momento radical de la cosa misma. La cosa en cuanto determinada en formalidad de realidad es constitutivamente cosa real: es lo real.

## APÉNDICE 6

## CONSIDERACIONES SOBRE LA FORMALIDAD DE REALIDAD

Hemos explicado ya que la realidad consiste en la formalidad del «de suyo». Es esta formalidad lo que constituye formalmente (perdóneseme la redundancia) la realidad. Pero sería un error grave volcar sobre esta idea toda la elaboración conceptual que ulteriormente ha llevado a cabo la intelección de la realidad. No es nuestro tema en este lugar examinar, ni tan siquiera sumariamente, el contenido de esta elaboración. Lo esencial está en que esta elaboración no ha sido arbitraria, sino que ha estado determinada por el momento mismo de la impresión de formalidad de realidad. Entonces nos es necesario aprehender con precisión aquel o aquellos momentos de la impresión de realidad que son en sí mismos determinantes de aquella elaboración. Esto no excede del análisis de la impresión misma de realidad, pero lleva ese análisis no por la vía de la intelección misma, sino por la vía de la realidad. Por esto es por lo que no hago aquí sino indicar este tema.

Pues bien, el momento de la impresión de realidad que determina las elaboraciones a que me estoy refiriendo es el momento de transcendentalidad. Según veíamos ya en el capítulo IV, transcendentalidad es la apertura misma de la formalidad de realidad como tal. Realidad es el «de suyo», y este «de suyo» está abierto como «de suyo» tanto a lo que es la cosa en su suidad, como a las otras cosas. No se trata de una apertura conceptual, sino de una apertura que a su modo es física. En su virtud, una cosa real es por ser real «más» de lo que es por ser coloreada, pesada, etc. Este «más» es, pues, un momento que pertenece intrínseca y constitutivamente a la estructura misma del «de suyo». Como diré enseguida, han de evitarse en este punto dos graves errores. El primero consiste en pensar que este «más» es el modo formal mismo de la realidad. Entonces el «de suyo» sería algo fundado en el «más». Esto es imposible. El «más» es siempre y sólo un momento del «de suyo», y por tanto es sólo un momento fundado. El otro error es de signo opuesto. Consiste en pensar que el «más» es una especie de añadido más o menos imaginario a la realidad, al «de suyo». Esto es imposible. El «más» pertenece estructural y constitutivamente al «de suyo» mismo. Ambos errores son consecuencia de no haber aprehendido en qué consiste la articulación del «de suyo» y del «más». Pues bien, esta articulación es la transcendentalidad misma de la formalidad de realidad.

La transcendentalidad es real: por ser real, la cosa es «más» que lo que es por ser caliente o sonora. Pero a su vez este «más» es un

«más» de realidad; es, por tanto, algo que se inscribe en el «de suyo» en cuanto tal. La transcendentalidad es la apertura misma de la formalidad de realidad en cuanto tal; por tanto, es «más» que la realidad de cada cosa. Se funda así en el «de suyo» y es un momento del «de suyo» mismo pero sin ser una adición extrínseca a él.

Veamos ahora más en concreto lo que significa esta estructura.

La realidad es formalidad abierta. Por esto la realidad es constitutivamente respectiva. En su virtud cada cosa por ser real está desde sí misma abierta a otras cosas reales. De ahí la posible conexión de unas cosas reales con otras. Que exista esta conexión es un hecho, y solamente un hecho. Pero lo que no es un hecho, sino una intrínseca necesidad metafísica es que si tal conexión existe se halle fundada en la respectividad. Según esta línea de la apertura transcendental, el momento de realidad cobra un carácter especial: es lo que en lenguaje vulgar llamamos «la fuerza de las cosas», y que consiste en la fuerza de imposición de lo real. Ciertamente no es fuerza en el sentido de la ciencia física de Leibniz y de Newton, pero sí es una fuerza sui generis: es la forzosidad. Decimos que algo tiene que ocurrir por la fuerza de las cosas. Aquí se ve claramente que esta *fuerza de la realidad* está fundada en lo que formalmente es la realidad según su *fuerza* de imposición: en el «de suyo». Pero no es un momento añadido a la realidad: es un momento que expresa la respectividad misma de las cosas, es justo su transcendentalidad. Esta idea de la fuerza de las cosas ha dado lugar a muchas elaboraciones conceptuales muy distintas. No me importa entrar en su análisis, sino que me basta con citar algunos ejemplos para hacer ver que todas esas elaboraciones conceptuales se hallan fundadas en el momento transcendental de *fuerza* de la realidad. Una de las más antiguas, y problemáticas de esas elaboraciones, es, por ejemplo, la idea del destino, la moira en la tragedia griega. Junto a ella puede interpretarse la fuerza de la realidad como *naturaleza*: la naturaleza sería el momento intrínseco de fuerza de la realidad. Pero la fuerza puede conceptuarse todavía en otra forma. Puede conceptuarse como ley: es lo propio de la ciencia moderna. Pero en cualquier caso, tanto la ley como la naturaleza y el destino son elaboraciones de algo que se halla inscrito en la formalidad misma de realidad: en la fuerza de la realidad. Esta fuerza es un carácter transcendental de la apertura misma de la realidad como tal. Realidad no es fuerza, pero esta fuerza es siempre y sólo un momento transcendental de la realidad como realidad, un momento transcendental del «de suyo».

Pero hay todavía otra línea de apertura trascendental. Es que la formalidad de realidad es en sí misma un momento que tiene primacía sobre el contenido de cada cosa real. Este momento de realidad es, por ejemplo, según decía, un momento reificante; es además un momento suificante, un momento según el cual lo que es «de suyo» es formalmente «suyo» y hace «suyo» todo cuanto adviene a la cosa; es suidad. Esta primacía tiene un nombre muy preciso: es el *poder*. La filosofía ha ido borrando de su ámbito la idea de poder. Sólo vuelve a apuntar en Hegel, pero a propósito tan sólo de la filosofía del espíritu objetivo. El «poder», a mi modo de ver, no es «fuerza»: es mera dominancia. Pues bien, poder metafísico es la dominancia de lo real en tanto que real. Lo real por ser real tiene un poder propio: el poder de lo real. Es la dominancia del momento de realidad sobre todo su contenido. Las cosas reales no consisten tan sólo en la intrínseca necesidad de la estructura de su contenido y de la fuerza con que este contenido se nos impone según su formalidad; consisten también en vehicular trascendentalmente el poder mismo de lo real, la dominancia de la formalidad sobre el contenido. Fuerza y poder son así dos dimensiones distintas de la impresión de realidad en su carácter de respectividad, de apertura trascendental. Aquí, pues, no se trata de un concepto mítico. Lo propio del mito no es el «poder», sino esa conceptualización determinada del poder que pudiéramos llamar mejor «poderosidad». El mito consiste en conceptualizar el poder de lo real como poderosidad: el mito consiste en conceptualizar la realidad de las cosas como sede de poderosidades. Esta idea se elabora a su vez según distintas interpretaciones. Una de ellas, consiste en interpretar la poderosidad como animidad: es el animismo. El animismo no es la conceptualización de las cosas como poder ni tan siquiera como poderosidad, sino que justamente al revés, es la poderosidad lo que hace posible el animismo. Y entonces se ve claramente que al igual que el animismo presupone la poderosidad (sin identificarse con ella), así también la poderosidad presupone el poder de lo real como dimensión de las cosas en cuanto reales. El poder nada tiene que ver con la poderosidad ni con la animación. Poder es un momento trascendental de lo real como real. Se funda en la realidad, en el «de suyo». De lo contrario, caeríamos en un inconcebible mitismo. Pero tampoco es un mero aditamento a la realidad sino un momento trascendental-mente constitutivo de ella.

Fuerza de la realidad y poder de lo real son los dos puntos de la impresión trascendental de realidad en los que se ha apoyado toda una gama de distintas conceptualizaciones ulteriores. Pero en sí mismos, aquellos dos puntos están dados formalmente en la impresión misma de

realidad. Estos tres momentos, «de suyo», fuerza, poder, competen a toda impresión de realidad y, por tanto, a *toda* conceptualización de realidad en cualquier nivel histórico en que se encuentre. Solamente añadiré que afirmar que fuerza y poder sean anteriores al «de suyo» es olvidar precisamente el momento del «de suyo». Dentro de la realidad no se trata de unas preponderancias que unos momentos puedan tener sobre otros, sino de inscribirlos congéneremente en el «de suyo». ¿No es justamente lo que en el exordio mismo de la filosofía expresó la célebre *arkhé* de Anaximandro?

La impresión de la formalidad de realidad es la impresión del «de suyo» trascendentalmente abierto como fuerza y como poder.

## §2 LO REAL

Realidad es formalidad del «de suyo» determinada en la aprehensión por un modo de formalización del contenido distinto de la formalización de estimulidad. Formalización es, según vimos, lo que constituye el modo de alteridad del contenido aprehendido; es autonomización de este contenido. Esta autonomización tiene dos momentos: es independencia, es autonomía del contenido respecto del aprehensor, y es independencia de lo aprehendido respecto de otras cosas aprehendidas, lo que he llamado el momento de clausura, mejor dicho, el momento de unidad clausurada de lo aprehendido. Ahora bien, cuando estos dos momentos lo son de la formalización de realidad, esto es, cuando son momentos del «de suyo», entonces la autonomización como independencia del contenido y como unidad clausurada de las notas, cobra un carácter propio: es un carácter según el cual lo aprehendido es *lo real*. Qué sea lo real es, pues, algo que sólo puede ser conceptualizado desde la formalización, esto es, desde la inteligencia sentiente: es algo que ha de ser conceptualizado como siendo «de suyo» independiente y uno. ¿Qué es este ser «de suyo» independiente y uno?

1. Las notas aprehendidas, por ser «de suyo» independientes, tienen un carácter formal propio: son constitución, la constitución de lo real. Constitución es el momento según el cual las notas determinan la forma y el modo de lo real en cada caso. He aquí el primer carácter de lo real: ser constitucional. No se trata de un concepto teórico, sino de un momento de la aprehensión impresiva de lo real. El contenido tiene capacidad para ser «de suyo». Y esta capacidad es, por tanto,

capacidad de constitucionalidad. Esta capacidad es lo que llamo suficiencia en orden a la independencia, al «de suyo»: es *suficiencia constitucional*. Pues bien, lo real como constitucionalmente suficiente es lo que llamo realidad sustantiva, *sustantividad*. Sustantividad es formalmente suficiencia constitucional, suficiencia para ser «de suyo».

Esta capacidad en orden a la suficiencia constitucional, esto es, en orden a la sustantividad, puede ser muy diversa. Un color verde real aprehendido en y por sí mismo es algo «de suyo». Cada nota aprehendida, aunque sea provisionalmente, en y por sí misma como realidad, tiene, pues, suficiencia constitucional. Ser verde es un modo de constitución de lo real, es la forma virídea de realidad. Y a su vez, el verde real tiene, tomado en y por sí mismo, esa suficiencia constitucional que es la sustantividad. Es lo que llamo *sustantividad elemental*, porque es independencia de una sola nota. Es la sustantividad primaria y radical, porque cada nota aprehendida provisionalmente en y por sí misma, es lo que nos da la impresión de realidad, esto es la formalidad misma de realidad.

Pero no es el caso único ni el más general, porque lo que de hecho sucede casi siempre es que el contenido aprehendido no tiene una sola nota sino muchas: es una constelación de notas. Entonces todas estas notas tienen la misma formalidad de realidad, numéricamente la misma, la cual «reifica» a todo el conjunto de notas. Cada nota ya no es numeralmente una realidad. Lo que es real, lo que es «de suyo», no es entonces cada nota sino tan sólo el conjunto entero. No es cada nota la que tiene capacidad o suficiencia para constituir lo real, sino que esta capacidad, esta suficiencia, es propia tan sólo del conjunto entero. Sólo este conjunto es por tanto el que tiene sustantividad. Ahora bien, este conjunto es más que mero conjunto. En lo así aprehendido, cada nota tiene una «posición» determinada en el conjunto. En su virtud, cada nota no es elemento «en» un conjunto, sino elemento «de» un conjunto: es «nota-de». Toda nota en cuanto nota es entonces formalmente «de». Es lo que llamo *estado constructo*. Con lo cual cada nota es un momento constructo «de» el conjunto: es «nota-de» el conjunto. No se trata de una especie de misteriosa adhesión del contenido de unas notas de la sustantividad a otras, sino de que toda nota es real en cuanto nota tan sólo en unidad con otras notas reales en tanto que notas. Con ello el conjunto mismo ya no es mero conjunto sino la unidad posicional y constructa de sus notas: es lo que formalmente llamo sistema. La formalización de lo sentido en el sentir es el momento impresivo de la intelección sentiente; en este caso la formalización consiste en constelación. Y lo así impresivamente inteligido es sistema.

Es decir, cuando tiene la formalidad del «de suyo», la formalización de las notas como constelaciones cobra el carácter de sistema *sustantivo*: es unidad de sistema. La unidad del sistema es unidad constructa. Sólo el sistema tiene ahora suficiencia constitucional. La formalización funda sentientemente esa aprehensión intelectual de lo que llamamos cosas reales no como «cosas» (lo veremos enseguida), sino como unidades de sustantividad sistemática. No se trata de una elaboración conceptual, sino de un análisis atento de la aprehensión misma de lo real.

Aunque cada nota aprehendida provisionalmente en y por sí misma (por ejemplo, la extensión y la intelección, cada una en y por sí misma) tenga provisionalmente suficiencia constitucional, es muy posible que si se pretende formar un sistema con sólo esas dos notas, resulte que el sistema carece de suficiencia constitucional. No es, pues, lo mismo la suficiencia constitucional de una nota y la de un sistema de notas. En mi libro *Sobre la esencia* me fijé, para mayor claridad, casi exclusivamente en la suficiencia constitucional de sistemas. En ellos, constitución es evidentemente el modo de unidad de un sistema. El momento de suficiencia está constituido por ser totalidad clausurada. Pero este concepto de constitución se apoya en el concepto más radical de constitución como determinación de forma y modo de realidad. La sustantividad del sistema no está compuesta por la sustantividad de sus notas. Por el contrario, la sustantividad de esas notas no pasa de ser provisional para los efectos de su actualidad intelectual. Pero esto mismo se aplica a todas las sustantividades. Todas ellas son meramente provisionales. Sólo hay una sustantividad sistemática estricta: es la sustantividad del cosmos. Constitución, repito, es la determinación del modo y forma de la realidad por las notas. Y esta constitución puede ser elemental o sistemática. La suficiencia constitucional es entonces una sustantividad o bien elemental o bien sistemática.

2. Lo real tiene, pues, un momento de realidad (el «de suyo»), y otro momento de contenido autonomizado. Pues bien, estos dos momentos no son independientes. Para verlo basta con atender a la sustantividad sistemática. Vuelvo a decir que no se trata de construir conceptos teóricos, sino de llevar a cabo el análisis atento de cualquier aprehensión de lo real. En la sustantividad sistemática, la unidad del sistema constituye su *in*, su *intus*, su interioridad. Aquí, interioridad no significa algo oculto por bajo de las notas, sino que es tan sólo la unidad misma del sistema de ellas. La unidad es lo que hace de estas notas un *constructo*: ser «notas-de» el sistema. Las notas por sí mismas son la proyección de la unidad misma: son su «ex», su «extra», su

exterioridad. Toda realidad es así un *in* y un *ex*, interioridad y exterioridad. Es interior porque es sistema; es exterior porque es proyección en las notas. Como sistema, toda realidad es interna; como proyección en notas, toda realidad es externa. No son dos momentos conceptivos, sino dos momentos físicos, aprehensiblemente descritos, del constructo sentido. La proyección de la unidad en sus notas tiene dos aspectos. Por un lado, es una *plasmación* de la unidad en sus notas, una plasmación de la interioridad: en este aspecto las notas son la *ex-structura* del constructo, son la estructura del in. Pero por otro lado, esta interioridad, este in, está *actualizado* en las notas en que se plasma. No es lo mismo plasmación y actualización. Pues bien, los respectos formales según los cuales el in, la unidad del sistema, está actualizada en todos o en algunos grupos de sus notas estructurales, es lo que justamente llamo dimensión: es la actualidad de la interioridad, del in del sistema, en la exterioridad de su estructura. Lo real es, pues, *sustantividad estructural* y dimensional.

He apelado a la sustantividad sistemática para mayor claridad. Pero todo ello concierne igualmente a la sustantividad elemental. Una nota aprehendida en y por sí misma como real tiene «unidad numeral» de realidad. La actualización de esta unidad en la nota misma es justo su dimensión. Las llamo dimensiones porque en cada dimensión está mensurada la sustantividad. ¿Cuáles son estas dimensiones?

Si aprehendemos cualquier cosa real, por ejemplo una piedra, un perro, un astro, al aprehender este algo el algo mismo queda en la aprehensión en primer lugar como un todo, un *totum*. Al aprehender una o varias notas, aprehendo, por ejemplo, un perro. El todo actualizado en cada nota o en algún grupo de notas es la primera dimensión de la sustantividad. Este todo, en segundo lugar, no es, como ya lo he dicho, un mero conjunto de notas. Precisamente porque cada nota, en cuanto nota, es «nota-de», el presunto conjunto de notas tiene una *coherencia* en su propio «de». El sistema queda actualizado en cada nota o en algún grupo de notas, como un todo coherente. Finalmente, en tercer lugar, este todo coherente tiene una especie de «dureza» por la cual decimos que es *durable*. Durar es aquí «estar siendo». La sustantividad tiene esta triple dimensión de totalidad, coherencia y duratividad. Lo real es «de suyo» total, coherente, durable. No se trata de construcciones conceptuales, sino de un mero análisis de cualquier aprehensión de lo real. Totalidad, coherencia, duratividad, son tres momentos de lo aprehendido mismo en su primordial aprehensión.

Sustantividad dimensional: he aquí lo real desde una inteligencia

sentiente.

La filosofía clásica antigua y moderna afrontó el problema de lo real con una inteligencia concipiente. Y así pensó que lo real tiene un carácter muy preciso. Parménides pensó que lo inteligido está dado como un *jectum* (*keímenon*); fue el origen de la idea del «átomo» (Demócrito). Aristóteles dio un paso más: lo inteligido no es *jectum*, sino *sub-jectum* (*hypo-keímenon*), sustancia. Sus notas son «accidentes», algo que sobreviene al sujeto y que no se puede concebir sino como siendo inherente a él. La filosofía moderna dio todavía un paso más en esta línea. Lo inteligido es *jectum*, pero no es *sub-jectum*, sino que es *ob-jectum*. Sus notas serían predicados objetivos. *Jectum*, *subjectum*, *objectum*, son para una inteligencia concipiente los tres caracteres de lo real inteligido.

Pero para una inteligencia sentiente, la realidad no es *jectum* (ni *subjectum* ni *objectum*), sino que lo real es lo que tiene la formalidad del «de suyo», sea una nota sea un sistema de notas sentidas en su realidad. Lo real no es «cosa» sino algo «en propio», sea o no cosa. A diferencia de lo que se pensó en inteligencia concipiente, a saber que lo real es sustancialidad y objetualidad, en inteligencia sentiente lo real es sustantividad. Por tanto, las notas no son accidentes «in-herentes» a un sujeto sustancial, ni son predicados de un objeto, sino que son momentos constitucionalmente «co-herentes» en un sistema constructo sustantivo.

He aquí lo que desde la inteligencia sentiente es lo real. Pero el problema no termina aquí. Al contraponer estímulo y realidad, decía que el calor no sólo calienta sino que «es calentante». Tenemos así no sólo *la realidad* como un «de suyo», y no sólo *lo real* dado como sustantivo «de suyo», sino que aparece aquí este sutil término: «es». Es la idea del *ser* mismo. Lo real «de suyo» es. Es lo que ahora hemos de dilucidar.

## APÉNDICE 7

### SOBRE LO REAL Y SU REALIDAD

Como se trata de conceptos y problemas fronterizos entre el estudio de la inteligencia y el estudio de la realidad, las consideraciones

siguientes exceden a veces del mero análisis del acto de aprehensión sentiente de lo real.

Lo real tiene sus notas constitucionales. Estas notas por ser reales constituyen casi siempre constelaciones, esto es, unidades clausuradas y con independencia del aprehensor según esa formalidad de realidad, «en propio», «de suyo».

Como unidades clausuradas sistemáticas, las notas tienen un tipo de clausura común a todos los hombres. Para todos los hombres los sistemas reales presentan un mismo aspecto; esto es, son cosas relativamente independientes unas de otras por razón de sus notas. Ello es debido a las estructuras sentientes. Si así no fuera, las unidades sistemáticas serían radicalmente distintas a las que ahora percibimos. Si viéramos los colores y las formas de este árbol con una retina distinta, percibiríamos por ejemplo los chorros de fotones, o los campos electromagnéticos; y lo que llamamos árbol no tendría como sistema el carácter que tiene en nuestra aprehensión sensible. Es lo que llamo la *homogeneización* de los sistemas. Está determinada por las estructuras de formalización. Gracias a ellas (ín lugar de fragmentos de un cosmos aprehendemos «cosas» independientes.

En segundo lugar, estos sistemas van orlados de un cierto coeficiente de invariancia. No es que las notas sean completamente invariables. Pero su sistema tiene, sin embargo, una relativa invariancia en virtud de la cual decimos que hemos aprehendido la misma cosa. No se trata de la mera *constancia* de lo percibido, esto es, de la invariancia de notas, fenómeno, según es sabido, propio también del animal. Pero lo que el animal no aprehende es ese tipo de «constancia real» que llamamos *mismidad*: la mismidad es formalmente la identidad de realidad de un sistema aprehendida sentientemente en la estructura invariante de su sistema de notas.

Homogeneidad y mismidad son dos caracteres del sistema de notas en cuanto clausurado. Pero mucho más importantes y graves son los diversos tipos de independencia de lo real en cuanto determinada por el tipo de sistema de sus notas, esto es en cuanto son sistemas independientes «en propio».

En primer lugar, por razón de la constitución, cada nota o cada sistema de notas constituye una *forma de realidad*. Verde, es la forma viridea de realidad. La constitución es así la forma concreta de la unidad

de lo real; es decir, de lo «en propio».

Pero en segundo lugar, hay algo más. El contenido no constituye tan sólo forma de realidad, sino también *modo de realidad*. Astro, hierro, cobre, encina, perro, hombre, etc., como formas de realidad se distinguen entre sí tan sólo por su constitución propia; es decir, por la índole de sus notas, por su constitución. Pero hay entre estas realidades una diferencia mucho más honda. Lo real es lo «de suyo». Pues bien, en los ejemplos citados se ve inmediatamente que esas cosas reales no difieren tan sólo por sus notas, sino también y sobre todo por el modo como estas notas son «suyas», son de la sustantiv/idad; es decir, difieren por el modo de realidad, por el modo de sustantividad. Así, hierro y cobre a pesar de su diversidad constitucional y, por tanto, a pesar de ser distintas formas de realidad, tienen, sin embargo, igual modo de sustantividad: su sustantividad no consiste sino en «mero tener en propio» sus notas. Este «en propio» es lo que se conceptúa luego como «propiedad». En intelección sentiente lo «en propio» no consiste formalmente en ser «propiedad», como se pensaría en inteligencia concipiente, sino que por el contrario ser «propiedad» se funda en la aprehensión sentiente del «en propio». Por su parte, los animales todos tienen cada uno su constitución propia y, por tanto, su propia forma de realidad. Pero todos ellos tienen, sin embargo, un igual modo de realidad distinto del «mero tener en propio». El animal tiene una independencia y un control específico sobre el medio fundado en gran medida en el sentir. En el sentir, el viviente animal se siente más o menos rudimentariamente como un *autos*. El animal tiene siempre cuando menos un primordium, cada vez más rico en la serie zoológica, de autos. Es un modo de realidad distinto del mero tener notas en propio; es un nuevo modo de realidad que llamamos vida. Vida no es «auto-moción», como ha solido decirse desde los griegos, sino que es un modo de «auto-posesión», esto es, ser en realidad y sentirse un autos. Aquí se trata no de la constitución como forma de realidad, sino de que el sistema en cuanto tal en su independencia propia es aquello que constituye lo radicalmente formal del animal. El hombre tiene aún un modo de realidad más hondo. El hombre no es solamente algo que se posee, algo autos, sino que es autos de un modo distinto: siendo no solamente sustantividad propia, sino siendo su propia realidad en cuanto realidad. El simple autos consiste en pertenecerse por razón del sistematismo de sus notas. En el hombre se trata de un *autos* en que se pertenece no por el sistematismo de sus notas, sino formal y reduplicativamente por su carácter mismo de realidad. Se pertenece a sí mismo como realidad: es *persona*. Persona es formal y reduplicativa suidad real.

Muchas formas de realidad pueden tener, pues, un mismo modo de realidad. Y estos modos, como acabamos de ver, son tres: mero tener en propio, autopoerse, ser persona. Estos modos no son independientes; cada uno envuelve el anterior. Sólo por tener determinadas notas, puede lo real ser un *autos*, ser viviente. Y sólo siendo viviente y por tener determinadas propiedades, como, por ejemplo, la inteligencia, puede el animal humano ser persona. Pero nada de ello obsta para que modo de realidad sea algo distinto de forma de realidad.

Pero aún hay más. Lo real es no sólo algo independiente por sus notas y por el modo de serle reales, sino que cada cosa real es un momento de la pura y simple realidad; es decir es real en el mundo, es mundanalmente real. Mundanidad es la apertura respectiva de la impresión de realidad en cuanto impresión de pura y simple realidad. Por ello inteligimos sentientemente lo real como instaurado en el mundo. Ahora bien, hay diversas *figuras de instauración en la realidad*<sup>^</sup> Las cosas tanto no vivientes como vivientes son partes del mundo. Su instauración en la realidad consiste, pues, en esa figura que llamo *integración*. El hombre comparte esta condición, pero no se reduce a ella. Porque como realidad personal, el hombre no sólo es formal y reduplicativamente «suyo» en tanto que realidad, sino que es suyo «frente» a todo lo real. Es una especie de retracción en el mundo pero frente al mundo, es una especie de enfrentamiento con el mundo. Por tanto se siente en la realidad como relativamente suelto de todo lo demás; esto es, como relativamente «absoluto». No es parte del mundo, sino que está en él pero replegándose en su propia realidad. La instauración del hombre como realidad personal en el mundo no es, pues, *integración*, sino *absolutización*, por así decirlo. Contra lo que Hegel pensaba, a saber que el espíritu individual no es sino un momento del espíritu objetivo, hay que afirmar que por su realidad personal, y en tanto que personal, el hombre no está integrado en nada ni como parte física ni como momento dialéctico. Ciertamente por algunos momentos de su realidad, la persona está integrada en el mundo; por ejemplo, por su cuerpo. Pero en cuanto personal, este mismo cuerpo trasciende de toda integración: el cuerpo es personal pero lo es formal y precisamente no como organismo ni como sistema solidario, sino como principio de actualidad. En cambio, aquel carácter absoluto está fundado en una transcendencia, en algo que partiendo (como organismo) del mundo sin embargo está en él trascendiéndolo, esto es, teniendo un carácter de absoluto relativo. Pero esta relatividad en cuanto momento de lo absoluto no es integrable; mejor dicho, sólo es relativamente inintegrable. De ahí que la posible unidad de los

hombres tiene un carácter completamente distinto al de una integración. Los hombres pueden estar vertidos a los demás de un modo que pertenece solamente a los hombres, a saber, de un modo «impersonal». Las demás realidades no son impersonales, sino «apersonales». Sólo las personas pueden ser impersonales. Y, por esto, mientras la unidad de las demás cosas, por ser apersonales, es integración, la unidad de los hombres es primeramente «sociedad»: es la unidad con los otros hombres impersonalmente tomados; esto es, tomados en tanto que meros otros. Pero además al mantenerse como personas, esto es, como realidades relativamente absolutas, entonces los hombres tienen un tipo de unidad superior a la mera sociedad: es la «comunidad personal» con las otras personas en tanto que personas. Todo ello lo digo a título de ilustración, porque en sí mismo este tema pertenece al estudio de la figura humana de instauración en la realidad. La instauración en la realidad está radicalmente dada en impresión de realidad. De aquí resulta que realidad en cuanto realidad no es un mero concepto, sino que es física instauración en la realidad. Ciertamente, tengo un concepto de la realidad en cuanto realidad, pero este concepto nunca es lo primario. Lo primario y radical es el «de suyo» como momento de realidad en cuanto realidad. Y este momento es «instauración» en la realidad, en el «de suyo». Este momento está aprehendido en inteligencia sentiente, y precisamente por esto no es primariamente un concepto, sino algo anterior a todo concepto. Para una inteligencia concipiente, el que algo sea pura y simplemente real significa tan sólo que es un caso particular de realidad. Pero para una inteligencia sentiente ser pura y simplemente realidad significa «estar instaurado» en la realidad. Realidad en cuanto realidad es, pues, un momento físico de lo real, ese momento que he llamado instauración. Y la realidad en que toda cosa real se instaura no es el campo objetivo del concepto de realidad, sino que es la física formalidad de realidad aprehendida en toda intelección sentiente. Y como esta formalidad es constitutivamente abierta, según vimos, por eso es por lo que la instauración misma admite distintas figuras. En otras palabras, realidad en cuanto realidad es un momento físicamente abierto a distintas instauraciones. Y de hecho esta apertura es dinámica. Efectivamente ha habido un progreso dinámico en lo real en cuanto real, porque ha habido un progreso en la instauración en la realidad. Ignoramos si este progreso dinámico no marchará todavía hacia adelante. Es un problema que no pertenece a nuestra actual investigación. Pero en principio, realidad en cuanto tal es algo que continúa estando abierto.

### §3 EL SER DE LO REAL

Al contraponer realidad y estimulidad insistía en que en ambos casos se trata de formalidad de alteridad. Para aclararlo puse un ejemplo trivial. Como alteridad de estimulidad, el calor es lo que se expone diciendo «el calor calienta». En cambio, como alteridad de realidad decimos «el calor es calentante, es caliente». En este ejemplo lo que me importaba es poner ante los ojos la diferencia entre las dos formalidades de alteridad. En la estimulidad, el calor pertenece formalmente al proceso sentiente del animal: es su signo; se trata, pues, de pertenencia signante. Pero el calor como realidad es algo a lo que sus cualidades térmicas pertenecen «de suyo»: es calentante. Estas dos frases enuncian la contraposición de dos modos de presentación de lo aprehendido. La segunda frase (el calor «es calentante») enuncia un modo de presentación que trasciende de la mera presentación: decir que el calor «es caliente» o es calentante es un modo de presentación según el cual la realidad presente es un momento *príus* de lo presentado, esto es, un momento de lo presentado como real en y por sí mismo y no sólo como momento de su presentación. A esta realidad pertenecen sus cualidades térmicas «de suyo»: antes de su presentación, el calor es caliente. Pero entonces nos encontramos con que lo aprehendido, el calor, está enunciado no con un término sino con dos. En cuanto las cualidades térmicas le pertenecen en propio, «de suyo», decimos que el calor tiene realidad en y por sí mismo. Pero por otro lado echamos mano de un segundo término: decimos que el calor «es» calentante. Y aquí no interviene sólo la realidad del calor, sino también lo que designa el «es»; a saber, el ser del calor. Y esto plantea el problema de la diferencia entre realidad caliente y ser caliente; es decir, la diferencia entre realidad y ser. Hemos visto ya en qué consiste la realidad: consiste en el «de suyo». Por tanto, lo que hay que esclarecer ahora es en qué consiste eso que llamamos ser.

La idea del ser se ha plasmado siempre al hilo del entendimiento, esto es de la inteligencia concipiente. Ahora bien, la inteligencia concipiente está esencialmente fundada en la inteligencia sentiente, lo cual cambia de alto en bajo las dos ideas de realidad y de ser. Realidad no es algo entendido, sino algo sentido: la formalidad del «de suyo» como propia de lo inteligido en y por sí mismo con anterioridad a su estar impresivamente presente. Pues bien, antes de estar entendido en la cosa real, *el ser es aprehendido sentientemente* en ella. ¿En qué consiste este ser sentientemente aprehendido?

Ser es algo mucho más radical y complejo que el huero «es» de que

se nos habla.

A) En primer lugar, ser es ante todo *actualidad*. Ya vimos que actualidad es algo distinto de *actuidad*. Actual y actualidad es un «estar presente» no en cuanto presente, sino en cuanto estar. Es estar presente «desde sí mismo», y no como mera denominación extrínseca. Es finalmente estar presente desde sí mismo «por ser real» y en tanto que real. En la unidad de estos tres momentos (estar, desde sí mismo, en tanto que real) consiste la actualidad radical de lo real. Digo radical, porque lo real tiene muchas actualidades; pero hay una que es primera y radical, la que acabo de exponer. ¿Dónde se está actualmente presente desde sí mismo por ser real? Evidentemente, por ser real y en tanto que real, aquello en donde lo real es actual es justamente en la pura y simple respectividad mundanal. Lo real está abierto como realidad, está abierto al mundo. Y estar presente en el mundo es tener actualidad en él. Esta es la actualidad primaria y radical de lo real. Pues bien, la mera actualidad de lo real en el mundo es justo su ser. Ser es actualidad mundanal. Entonces lo real no es solamente real por así decirlo, no es sólo lo mundanal; sino que es lo real presente en el mundo pero en tanto que está presente en él. Esto es el ser. Pongamos un par de ejemplos que no pertenecen formalmente al inmediato análisis de la aprehensión primordial de realidad, pero que ilustran lo que vengo diciendo.

Una encina es encina y nada más: ésta es su realidad. Esta realidad, en su forma y en su modo, vimos que tiene su figura de instauración en el mundo. Todo ello, como digo, pertenece a la realidad de la encina. Pero el ser de la encina está en otra dirección. La instauración en el mundo «hace» (si se me permite el vocablo) que la encina sea pura y simplemente real. Pero esta instauración de la encina en el mundo refluye, por así decirlo, sobre la encina entera instaurada (con su talidad, con su forma y con su modo) de un modo muy preciso. No refluye haciendo de ella realidad encinil (esto ya lo era), sino que refluye haciendo que la encina instaurada como real en el mundo *esté presente* en el mundo meramente por estar instaurada en él. Y este estar presente es justo el ser. Refluencia consiste aquí en determinación de actualidad. Esta refluencia alcanza a todos los momentos de la encina: a su talidad, a su forma y a su modo de realidad. La «realidad tal» se convierte en «ser tal». Lo mismo sucede con la forma y modo de realidad: se convierten en «ser forma y ser modo». Este «ser» no es, pues, un momento conceptivo, sino físico. Pero es un momento físico de actualidad. Es lo que he expresado en la idea de refluencia. Si la encina hablara diría: «Estoy instaurada en la



realidad como encina.» Es lo que hace el hombre cuando dice: «Yo estoy instaurado como realidad personal en el mundo.» Por refluencia, en el caso del hombre su realidad personal se convierte en «yo». El «yo» no es la realidad de la persona, sino su ser. Esta frase no dice solamente «yo soy esto o lo otro», sino que dice «esto o lo otro es lo que soy yo». En esta frase «yo» desempeña una función estrictamente enfática: soy yo quien es esto o lo otro. Esto acontece no porque el hombre sea capaz de decirlo, sino que por el contrario es capaz de decirlo porque en última instancia es así. El «yo» es la refluencia de la pura y simple realidad en la realidad personal instaurada en aquélla. Pues bien, la encina ciertamente no puede decirlo, pero tiene incuestionablemente un «es así». El «es así» es justamente actualidad. Constituye la realidad de la encina en cuanto está presente en el mundo. Y en esto consiste formalmente el ser. De esta suerte, ser es ciertamente algo muy rudimentario en las piedras, en la encina, en los perros. Donde no es rudimentario es en el hombre, cuya realidad personal es actual en el mundo como un «ser yo». En las demás realidades, ser es la más rudimentaria de las actualidades mundanales. Pero siempre compete a la cosa real.

Por tanto ser es algo independiente de toda intelección. Aunque no hubiera intelección habría —y hay— ser.

B) En segundo lugar, como toda actualidad es «posterior» a actualidad, resulta que «ser» es algo posterior a la realidad. Dicho en otros términos, el ser como Actualidad es ulterior a lo real: es la *ulterioridad del ser*. Esta ulterioridad tiene una estructura formal propia: es la temporeidad. Ciertamente no toda ulterioridad es tempó-rea; pero la ulterioridad de que aquí estamos hablando, la ulterioridad del ser, es tempórea. La temporeidad no es una estructura fundada en la ulterioridad, ni es la ulterioridad algo fundado en la temporeidad. Sino que se trata de que la estructura misma de esta ulterioridad es formalmente temporeidad. Dicho en otros términos, el carácter esencial de la ulterioridad del ser es temporeidad. Lo real «es». Esta actualidad consiste en primer término en que la cosa «ya-es» en el mundo; y en segundo término en que la cosa «aún-es» en el mundo. Por tanto, «ser» es siempre «ya-es-aún»: he aquí la temporeidad. No se trata de tres *fases* de un transcurso cronológico, sino de tres *facies* estructurales de la ulterioridad misma del ser. La unidad intrínseca de estas tres facies es lo que expresa el gerundio «estar siendo». Etimológicamente es un participio de presente: es el estar presente actualmente en el mundo. Su expresión adverbial es el «mientras». Ser es siempre y sólo ser «mientras». Sobre este punto me he explicado

más en «*El concepto descriptivo del tiempo*» (*Realitas II*, 7-41).

Con ello quedan eliminados dos equívocos que quiero enunciar explícitamente. Un equívoco consistiría en pensar que ulterioridad es posterioridad cronológica. Y esto es falso, porque ulterioridad no es posterioridad cronológica, sino posterioridad puramente formal; esto es, mera temporeidad. Y la temporeidad no tiene la estructura de tres fases, sino la unidad modal de tres facies. El otro equívoco consistiría en pensar que por su ulterioridad, el ser sería accidental a lo real, algo adventicio a la realidad. Pero esto es absurdo, porque ser es la actualidad en el mundo, y esta actualidad compete «de suyo» a lo real. Ulterioridad significa entonces simplemente que realidad no es formalmente ser, pero que, sin embargo, realidad es «de suyo» ulteriormente ser. La ulterioridad *pertenece* a lo real «de suyo». La mundanidad, en efecto, es una dimensión constitutiva, transcendental, de la impresión de realidad, según vimos; y por serlo la actualidad en el mundo no es adventicia a la realidad. Esta actualidad la tiene, más aún la tiene que tener, lo real «de suyo»: «es» porque es «real». Si se quiere, realidad no es ser; pero la realidad «realmente es». Es lo que expreso diciendo que realidad no es esse *rea/e*, pero es *rea/fías in essendo*.

Como lo real es sustantividad, resulta que es la sustantividad lo que tiene ser: ser es el ser de la sustantividad. No se trata de lo que usualmente se ha llamado «ser sustantivo». No hay ser sustantivo porque el ser mismo *carece* de toda sustantividad; sólo tiene sustantividad lo real. Volveré en seguida sobre este punto. No hay, pues, «ser sustantivo», sino tan sólo «ser de lo sustantivo»: es la sustantividad *in essendo*, siendo. El «siendo» de la realidad es justo el ser de la sustantividad.

Esta ulterioridad del ser es esencial. Por ello es por lo que realidad no es un modo de ser. Todo lo contrario: ser es la actualidad ulterior de lo real. Ser es algo *fundado* en la realidad, en la actualidad de lo real. Y este estar fundado es justo la ulterioridad. Volvamos al ejemplo que desde hace unas páginas venimos poniendo: el calor es calentante. Este «calentante» tiene dos significaciones. Significa en primera línea que el calor tiene realidad calentante. «Calentante» significa entonces que el calor es una forma de realidad: es realidad calentante. Calentar es así calentar cosas. Pero puede significar algo distinto. Estar calentando puede significar que calentar es manera de estar en el mundo. Aquí no se trata de calentar cosas, sino de estar en el mundo calentando. Pues bien, la actualidad del calor en el estar calentando

mundanal, eso es el ser. Entonces no se trata de una forma de realidad, sino de una forma de ser. Es toda la diferencia y toda la unidad entre realidad y ser: todo lo real inexorablemente «es», pero «es» por ser ya «real».

Esta vuelta al ejemplo no es una simple ejemplificación de lo que veníamos exponiendo. Es algo más. Es volver al punto esencial: ser no es algo entendido, sino que es algo sentido. He aquí lo esencial.

C) ¿Qué es el ser sentido? Ser es actualidad ulterior de lo real. Y como lo real mismo es sentido, la pregunta anterior no es sino el preguntarnos cómo al sentir lo real como real estamos ya sintiendo su ser. El término formal de la intelección sentiente es siempre y sólo realidad. En su virtud, la realidad está sentientemente inteligida de modo directo en y por sí misma como impresión de realidad. Ahora bien, esta realidad así aprehendida en impresión, «es» ulteriormente. Esta ulterioridad está, pues, «co-sentida» al sentir la realidad. La manera de sentir intelectivamente la ulterioridad es «co-sentirla». No está sentida directamente, sino indirectamente. Si se quiere, la realidad está sentida en *modo recto*; la ulterioridad está sentida en *modo oblicuo*. Está oblicuidad es justo lo que he llamado «co-sentir». Al sentir lo real en y por sí mismo en modo recto, estoy co-sintiendo de un modo oblicuo su física y real ulterioridad. Lo co-sentido es ser. Por tanto, el ser está co-impresivamente sentido al sentir la realidad. No se trata de un co-sentir accidental, sino de un co-sentir inexorablemente físico y real, porque es justamente la realidad lo que «es» de suyo. Por tanto, al sentir lo aprehendido «de suyo» co-sentimos impresivamente su estar «siendo». La impresión de realidad es' apertura transcendental al mundo. Por tanto, es absolutamente inexorable que al sentir impresivamente lo real estemos sintiendo que está siendo en el mundo: es el *ser sentido*. La aprehensión del ser pertenece, pues, físicamente pero oblicuamente a la aprehensión misma de lo real: es la *oblicuidad del ser*.

Actualidad, ulterioridad, oblicuidad: he aquí los tres momentos estructurales del ser. El ser es así primaria y radicalmente sentido. Es la idea del ser desde la inteligencia sentiente.

La filosofía clásica se ha dirigido al problema del ser desde lo que he llamado inteligencia concipiente. Inteligir sería «entender»; y entender sería inteligir que algo «es». Fue la tesis inicial de Parménides y de Platón. Y ello imprimió su peculiar carácter a la filosofía europea. Pero la inteligencia concipiente está constitutivamente fundada en

inteligencia sentiente. De lo cual resultan diferencias esenciales en el problema de que estoy tratando.

a) Ante todo, una diferencia profunda en el modo mismo de afrontar el problema. Apoyados en Parménides, tanto Platón como Aristóteles fueron subsumiendo la intelección en el logos. Es lo que páginas atrás llamé *hgificación de la intelección*. Pero no es sólo esto. Es que entonces lo inteligido mismo consiste en «ser». De lo cual resulta que realidad no es sino un modo del ser. Ciertamente el modo fundamental, pero sin embargo tan sólo modo de ser: es el *esse rea/e*. Es decir, lo real es formalmente ente: realidad sería entidad. Es lo que llamo *entificación de la realidad*. Logificación de la intelección y entificación de lo real convergen así intrínsecamente: el «es» de la intelección consistiría en un «es» afirmativo, y el «es» inteligido sería de carácter entitativo. Esta convergencia ha trazado en buena medida el cauce de la filosofía europea. Sin embargo, el problema no presenta el mismo carácter desde una inteligencia sentiente. El logos está fundado en la aprehensión sentiente de lo real; esto es, en intelección sentiente. Por tanto, en lugar de «logificar» la intelección, lo que ha de hacerse es, según dije, «inteligizar» el logos; esto es, hacer del logos un modo ulterior de la aprehensión primordial de lo real. El término formal del inteligir no es el «es», sino la «realidad». Y entonces resulta que realidad no es modo del ser, sino que el ser es algo ulterior a la realidad misma. En su virtud, como he dicho unas páginas atrás, no hay *esse reale*, sino *realitas in essendo*. No se puede entificar la realidad, sino que hay que dar a la realidad una ulterioridad entitativa. La ulterioridad del logos va «a una» con la ulterioridad del ser mismo.

b) Desde la inteligencia concipiente no se llegó a una idea precisa del ente mismo. Repetiré cosas ya dichas, pero es inevitable hacerlo para mayor claridad. Esto se ve ya en Aristóteles. Nos dice que «ente» (*ón*) tiene muchos sentidos. Son esencialmente dieciocho: ser verdad y ser falsedad, ser acto y ser potencia, ser esencialmente y ser accidentalmente, ser accidente (nueve modos de ser accidente) y ser sujeto o sustancia, donde a la vez este sujeto o bien es materia o bien es forma, ó bien el compuesto de ambas. Esto ciertamente permitió a Aristóteles tratar con algún rigor, desde su punto de vista, los problemas de la filosofía primera. Pero, sin embargo, sería inútil preguntarle qué entiende en definitiva por ente. Respondería siempre con sus dieciocho sentidos, vinculados tan sólo por una vaga e imprecisa analogía, montada sobre la idea de Parménides según la cual ente (*ón*) es un *keímenon*, un *jectum*. Pero por su logificación de la intelección, Aristóteles conceptuó este *jectum* como un *sub-jectum* (*hypo-*

*keímenon*). Lo cual no aclaró mucho la cuestión. Aristóteles quedó prendido en esta red de conceptos. En esta situación algunos medievales pensaron que no existe un concepto unitario y preciso de ente. Pero en general conceptualizaron que realidad es existencia. Y entonces, o bien entendieron la existencia como *acto* del existente (Santo Tomás), o bien entendieron la existencia como *modo* del existente (Duns Escoto). Pero en ambos casos el ente sería un existente o bien efectivamente existente, o bien aptitudinalmente existente. Pero esto no es así desde una inteligencia sentiente. Porque ya lo vimos, realidad no es existencia, sino que realidad es ser «de suyo». Es decir, no se trata ni del acto efectivo de existir, ni de la aptitud para existir, sino de algo anterior a todo acto y a toda aptitud: del «de suyo». Lo real es «de suyo» existente, lo real es «de suyo» apto para existir. Realidad es formalidad, y existencia concierne tan sólo al contenido de lo real. Y entonces lo real no es ente, sino que es lo «de suyo» en cuanto tal. Sólo siendo real tiene lo real una ulterior actualidad en el mundo. Esta actualidad es el ser, y lo real en esta actualidad es el ente. Realidad no es ente; la realidad tiene «de suyo» su entidad, pero la tiene tan sólo ulteriormente. Realidad no es formalmente entidad.

La filosofía moderna modifica algo la concepción medieval: fue la *objetualización del ente*, del *esse reale*. En formas diversas es la idea básica de la filosofía moderna.

Oriunda del *esse objectivum*, del ser objetivo de Enrique de Gante (s. XIV), se convirtió en idea central en Descartes para quien lo concebido, según nos dice literalmente, no es *formaliter reale*, pero sí es *réditos objectiva* (Medit. III y Primae et Secundae Responsiones). Para Kant y Fichte ser es ser objeto, es estar puesto como objeto. Con lo cual realidad no es entidad, sino objetualidad. Pero esto es inadmisibile, porque aunque se admitiera esa imposible identificación de ser y de objetualidad, sin embargo, lo propio del objeto no es su «posicionalidad», sino su «actualidad» en la intelección. Y lo propio debe decirse del ser como posición intencional o como desvelación: posición intencional y desvelación son sólo modos de la actualidad, modos de estar puesto, de estar entendido, de estar desvelado.

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

c) Finalmente, el ser de que se nos habla es el ser de la inteligencia concipiente: es el ser *entendido*. Ahora bien, primaria y radicalmente el

ser no es algo entendido, sino que es ser sentido: es la oblicuidad de la aprehensión sentiente del ser. La vieja tesis de Parménides canonizó la oposición entre inteligir y sentir, que ha gravitado a lo largo de toda nuestra filosofía. Sin embargo, esta oposición, según hemos visto, no existe. Inteligir es aprehender lo real, y esta aprehensión es sentiente. El ser no es sino el momento oblicuo de lo aprehendido en impresión de realidad. Desde una inteligencia concipiente, lo inteligido en modo recto es el «ser». De aquí resultaría que lo oblicuo sería la aprehensión de lo real: sería lo que podríamos llamar la *oblicuidad de lo real*. Y esto constituye a mi modo de ver el vicio radical de la filosofía europea en este punto (sólo en este punto, naturalmente). El ser entendido, tomado en y por sí mismo, es siempre y sólo la expresión humana del ser oblicuamente sentido en impresión de realidad.

Con esto hemos estudiado ya dos de los tres puntos que me propuse. El primero era en qué consiste el carácter del inteligir sentiente en cuanto tal. El segundo era el carácter de lo sentientemente inteligido. Ahora hemos de entrar en el tercero y último punto: en qué consiste la realidad «en» la intelección sentiente.

## CAPITULO VII

### LA REALIDAD EN LA INTELECCIÓN SENTIENTE: LA VERDAD REAL

Hemos visto en el capítulo V que intelección es mera actualización de lo real como real, y hemos analizado qué es ser mera actualidad. No es una actualidad, es decir, no es un acto, pues ni añade ni quita ni modifica ninguna de las notas físicas que constituyen lo real. Pero a pesar de no ser acto, decía, la actualidad es un momento físico de lo real. Entonces surge inevitablemente la cuestión de qué es lo que este momento añade a lo real. Actualidad, en efecto, no es un momento huero por así decirlo, sino que tiene una estructura propia determinada por aquello en que lo real es meramente actual. Lo que la actualidad añade a lo real es justamente este «en» la intelección. Vimos lo que es la intelección, y lo que es la realidad en los dos capítulos anteriores. Ahora, pues, tenemos que ver qué es la realidad «en» la intelección. Y lo haremos en dos pasos sucesivos:

§1. Qué es formalmente este «en» intelectual, es decir, qué es

formalmente que lo real esté meramente actualizado «en» la intelección. Es lo que llamo la *verdad real*.

§2. Cuáles son los momentos estructurales de este «en». Son *las dimensiones* de la verdad real.

## §1 LA VERDAD REAL

La cosa real es aprehendida como real en y por sí misma: es «de suyo» lo que es. Como este momento de formalidad es un prius de las cosas, resulta que la realidad no consiste formalmente ni se agota forzosamente en ser inteligida. En su virtud, por inteligir lo que la cosa realmente es, diremos que la intelección es verdadera. Lo que la mera actualización de lo real añade a la realidad es, pues, su verdad.

¿Qué se entiende por verdad? A primera vista la verdad parece ser una cualidad de la afirmación. Pero esto no es así porque la afirmación es tan sólo un modo de intelección. La intelección no es ni exclusivamente ni primariamente intelección afirmativa. La intelección consiste formalmente en aprehender algo como real, y esta intelección tiene también su verdad. Como acabo de decir, verdad es la intelección en cuanto aprehende lo real presente como real. La verdad no añade nada a la realidad en las notas, pero le añade su mera actualización intelectual. Por tanto, la pregunta de qué sea verdad es una pregunta que concierne a la intelección en cuanto tal, y no sólo a la intelección afirmativa.

Realidad y verdad no son idénticas. Intelección, y por tanto verdad, son aspectos de actualización. Y la actualidad, repito, no añade ninguna nota física a lo real. Pero, sin embargo, le añade la actualidad de verdad. Y como no toda realidad está actualizada ni tiene por qué estarlo, resulta que no toda realidad tiene verdad.

Por la misma razón, realidad y verdad tampoco son correlativas; esto es, realidad no consiste en ser correlato de verdad. Toda verdad envuelve realidad, pero no toda realidad envuelve verdad.

La realidad funda la verdad. La realidad es lo que da verdad a la intelección, al estar meramente actualizada en ésta. Y esta actualización es verdad porque envuelve la realidad. La realidad, pues,

es lo que da verdad, y a este «dar verdad» es a lo que he solido llamar «verdadar». La realidad verdadea en intelección. Pues bien, el «en» en que la actualidad intelectual consiste no es sino el verdadar. Por esto, verdad no sólo no es algo correlativo a realidad, sino que ni siquiera es relación: es respectividad. Es un momento de la pura actualización, es puro verdadar. Verdad es pura y simplemente el momento de la real presencia intelectual de la realidad.

Con esto hay que eliminar de entrada dos concepciones de la verdad que a fuerza de ser repetidas se admiten sin discusión, pero que a mi modo de ver son falsas.

La primera es la concepción según la cual la verdad es conciencia objetiva. Es la concepción en que se apoya toda la filosofía de Kant; en rigor viene de siglos atrás. Pero esto no es solamente que sea falso, sino que es algo más grave: es un inexacto análisis del hecho de la intelección. Resuenan en esta concepción las ideas de conciencia y objeto. Pero la intelección no es un acto de conciencia, sino un acto de aprehensión, y lo inteligido mismo no tiene sólo independencia objetiva, sino independencia real. La concepción de la verdad como conciencia objetiva es, pues, falsa de raíz.

La segunda concepción consiste en apelar al hecho del error: hay intelecciones no verdaderas. Y de aquí se pasa a decir que verdad y error son dos cualidades que funcionan *ex aequo*, y que la intelección en cuanto tal es «neutra» respecto de esta diferencia. La intelección sena algo neutral en sí mismo y, por tanto, lo propio de ella no sería tener verdad, sino ser pretensión de verdad. Fue en el fondo la concepción de Descartes, asociada inmediatamente al análisis idealista de la intelección. Pero esto envuelve una serie de graves inexactitudes. En primer lugar, la verdad y el error de que se nos habla en esta concepción, son verdad y error de la afirmación. Ahora bien, como ya hemos dicho repetidamente, la afirmación jamás es la forma primaria de intelección; hay un modo de intelección anterior. Y entonces lo menos que ha de decirse es que no es tan inconcuso que este modo primario de intelección incluya verdad y error. Habría que examinarlo, y lo haremos en seguida. Pero, en segundo lugar, aún tratándose de la intelección afirmativa, el hecho inconcuso de afirmaciones erróneas no equivale a equiparar sin más las dos cualidades de verdad y error: los errores de la afirmación son posibles precisamente porque la verdad es fundante de la posibilidad del error. El error de la afirmación no consiste, por tanto, en una mera «carencia» de verdad, sino que es formal y rigurosamente «privación» de verdad. La intelección afirmativa, por

tanto, no es algo neutral. No es que la intelección afirmativa «pueda ser» verdadera «y» falsa, sino que de hecho «tiene que ser» forzosamente «o bien» verdadera, «o bien» falsa, porque de suyo la intelección afirmativa tendría que ser verdadera. Por tanto, verdad y error no pueden equipararse como cualidades que sobrevienen a una intelección en sí misma neutral. La intelección incluso afirmativa es algo más que pretensión. Por tanto, la verdad no es conciencia objetiva ni es una cualidad de la intelección opuesta a otra que sería el error. Verdad es el momento de la actualización de lo real en intelección sentiente en cuanto tal. ¿En qué consiste más precisamente?

Repito que se trata de la verdad de la intelección sentiente en cuanto tal, es decir, de la índole primaria y radical de la actualización sentiente de lo real. No se trata, pues, de cualquier actualización intelectual. Como ya vimos, intelección sentiente en su forma primaria y radical es aquella en que lo aprehendido lo es en y por sí mismo, es decir, en que lo aprehendido está directamente, inmediatamente y unitariamente aprehendido. Ahora bien, en esta actualización sentiente lo aprehendido lo es «de suyo». Y este momento de formalidad del «de suyo» es un momento de la cosa anterior a su propio estar aprehendida. Y en esto consiste justamente su realidad. Pero claro está, este «de suyo» anterior a la aprehensión está, sin embargo, aprehendido en su propia anterioridad; esto es, está presente en la intelección sentiente. Pues bien, este «de suyo» en cuanto anterior a la aprehensión es realidad. Y este «de suyo», esta realidad, en cuanto presente en la aprehensión es justamente verdad. Verdad es realidad presente en intelección en cuanto está realmente presente en ella. Por tanto, la verdad primaria y radical de la intelección sentiente no se identifica con la realidad, pero no añade a lo real nada distinto a su propia realidad. Lo que le añade es esa especie de ratificación según la cual lo aprehendido como real está presente en su aprehensión misma: es justo ratificación del «de suyo», ratificación de la realidad propia. *Ratificación* es la forma primaria y radical de la verdad de la intelección sentiente. Es lo que yo llamo *verdad real*.

Es *verdad*, es un momento que no es formalmente idéntico a realidad. La realidad es formalidad de la cosa, pero la verdad es cualidad de la intelección en cuanto en ella está presente lo real. Esta y no otra es la diferencia entre realidad y verdad: verdad real es ratificación de la realidad.

Es *real*, porque es la realidad misma la que está en esta verdad; es lo real mismo lo que verdea. Claro está, trátase de la realidad como

formalidad del «de suyo», y no de la realidad allende *su* aprehensión; es la realidad de lo aprehendido mismo tal como es aprehendido en su aprehensión. Inmediatamente volveré sobre esta idea.

He aquí la índole esencial de la *verdad real*: lo real está «en» la intelección, y este «en» es ratificación. En la intelección sentiente la verdad se halla en esa primaria forma que es la impresión de realidad. La verdad de esta actualidad impresiva de lo real en y por sí misma es justo la verdad real.

Tres observaciones esenciales servirán para perfilar esta idea con más precisión.

Ante todo, trátase de una mera ratificación. Y esto es esencial. Clásicamente la filosofía ha resbalado sobre este punto y ha pensado siempre que la verdad está constituida en la referencia a una cosa real desde lo que de ella se concibe o se afirma. Precisamente por esto es por lo que pienso que la idea clásica de verdad es siempre lo que llamo *verdad dual*. Pero en la verdad real no salimos de la cosa real en y por sí misma; la inteligencia de esta verdad no es concipiente sino sentiente. Y en esta intelección no hay primariamente nada concebido ni afirmado, sino que hay simplemente lo real actualizado como real y por tanto ratificado en su realidad. La verdad real es ratificación, y es por esto *verdad simple*. Para mayor claridad, y aunque sea anticipando ideas que aparecerán en las otras dos partes del libro, diré que la verdad puede adoptar formas diversas. En primer lugar, la *verdad simple*, es decir, la verdad real en la que no salimos de lo real: es verdad como *ratificación*. En ella no solamente no salimos de lo real, sino que hay un positivo y penoso acto de no salimos de lo real: es la esencia misma de la ratificación. En segundo lugar, hay la *verdad dual*. En ella hemos salido de la cosa real hacia su concepto o hacia una afirmación, o hacia su razón. Si volvemos a la cosa real desde su concepto, es la verdad como autenticidad. Si volvemos a la cosa real desde una afirmación, es la verdad como *conformidad*. Si volvemos a la cosa real desde su razón, es la verdad como cumplimiento. Como veremos, esta tercera forma tampoco ha sido considerada por la filosofía clásica. Autenticidad, conformidad y cumplimiento son tres formas de verdad dual. Pero en la verdad real no hay, como en la verdad dual, dos términos primariamente ajenos entre sí; de un lado la cosa real y de otro su concepto, su afirmación y su razón. No hay sino un solo término, la cosa real en sus dos momentos internos suyos: su actualidad propia y su propia ratificación. Por esto es por lo que toda verdad dual se halla fundada en verdad real. En la verdad real, lo real

está *ratificando*. En la verdad de autenticidad, lo real está *autenticando*. En la verdad de conformidad, lo real está *veridiciando*; esto es, lo real está dictando su verdad. En la verdad de razón, lo real está *verificando*. Autenticar, veridictar, verificar son tres formas de modalizar dualmente la verdad real, es decir, la ratificación. Por esto, esta verdad real es, como veremos en su momento, el fundamento de la verdad dual.

La segunda observación concierne a lo que apuntaba ya antes: la verdad real no se contrapone al error, sencillamente porque la intelección primaria de lo real no admite la posibilidad de error. Toda aprehensión primaria de realidad es ratificante de lo aprehendido y, por tanto, es siempre constitutivamente y formalmente verdad real. No hay posibilidad ninguna de error. La verdad es ratificación de lo real en su actualidad. Nada tiene que ver con que haya o no haya una actuación de la cosa real para llegar a ser aprehendida. Si nos colocamos en lo real allende la aprehensión, es posible que esta actuación deforme la cosa y, que por tanto, lo aprehendido no sea igual a lo que es la cosa allende la aprehensión. Pero esto no obsta para que lo aprehendido sea real «en» la aprehensión misma, sea o no real allende la aprehensión. En el caso de cualquier error, por ejemplo, en el caso de la ilusión, se sale de lo aprehendido y se va allende lo aprehendido. La ilusión es por esto un fenómeno de dualidad. Pero la mera actualidad de lo aprehendido «en» la aprehensión misma no es dual: es una serie de notas que pertenecen a lo aprehendido «en propio»; es decir, «de suyo». Por tanto, el error consiste en identificar lo real aprehendido con lo real allende la aprehensión; en manera alguna consiste en que lo aprehendido sea irreal «en» la aprehensión, y que se tome como real. En la aprehensión el contenido aprehendido es real en y por sí mismo; ratificado como tal constituye verdad real. No hay posibilidad de error. Lo mismo debe decirse de errores debidos más que a simples ilusiones a la malformación de los receptores mismos; por ejemplo, el daltonismo. Un tipo daltónico ve un color gris oscuro donde un hombre normal ve un color rojo. Pero en ambos casos, y dentro de cada percepción, el gris que ve el daltónico no es menos real que el rojo que ve el hombre normal, ni este rojo es más real allende la percepción que el gris que ve el daltónico. Toda intelección sentiente en la que se aprehende algo en y por sí mismo es siempre y constitutivamente verdad real. Realidad no es sino la formalidad del «de suyo», y verdad real es este «de suyo» ratificado como «de suyo» en la aprehensión misma. El error sólo es posible saliéndonos de esta intelección y lanzándonos a una intelección dual allende la aprehensión. Finalmente, una tercera observación. La verdad real, como acabo de decir, es verdad simple. Pero es menester

conceptuar correctamente esta simplicidad. Para Aristóteles ser simple consiste en no tener multiplicidad ninguna, en ser «sencillo» por así decirlo; así las cualidades sensibles como objeto formal propio de cada sentido serían *ta haplá*. Pero esto no es así. Lo aprehendido en intelección sentiente tiene en general una gran variedad de notas, es un sistema sustantivo de notas. La simplicidad de esta aprehensión no consiste, pues, en la «sencillez» de lo aprehendido sino en que toda su interna variedad está aprehendida en y por sí misma de una manera unitaria. No se trata, pues, de la sencillez de un contenido (la cual en definitiva nunca se da), sino de la simplicidad del modo de aprehensión, a saber, el modo de aprehender algo directamente, inmediatamente y unitariamente, es decir, per modum *unius*. Ver un paisaje, ver un libro, en bloque, por así decirlo, sin pararse a aprehender cada una de sus notas o conjuntos parciales de ellas, es una aprehensión simple en el sentido de unitaria. Esta visión unitaria del sistema, ratificada en la intelección de lo así presentado es su verdad real simple. Pudiera llamársela también verdad elemental.

He aquí la índole esencial de la verdad real: ratificación. Y esta verdad tiene algunas dimensiones sumamente concretas.

## §2 DIMENSIONES DE LA VERDAD REAL

En la verdad real, es la realidad la que en y por sí misma está verdadeando en la inteligencia, es decir, es la realidad la que directamente, inmediatamente y unitaria mente está dando su verdad a la intelección. Esta realidad tiene estructuralmente, como vimos, tres dimensiones: totalidad, coherencia, duratividad. Pues bien, la ratificación de cada una de estas dimensiones es una dimensión de la verdad real. Las dimensiones son respectos formales, son la ratificación de los distintos momentos de la respectividad en que lo real consiste. Al tratar de las dimensiones de lo real me expliqué sobre el hecho de que lo dicho a propósito de los sistemas de notas se aplica a cada una de ellas si es aprehendida en y por sí misma. Por esto puedo permitirme no referirme aquí sino a sistemas.

A) Todo lo real tiene como sistema de notas esa dimensión de ser un todo sistemático: es la dimensión de totalidad. Actualizada la cosa real en su respecto formal de totalidad, su realidad se ratifica de un modo muy preciso: es la *riqueza* de lo aprehendido. La riqueza no es la

totalidad de notas de lo real, sino que es esta totalidad en cuanto ratificada en intelección sentiente. Es una dimensión de la verdad real: la dimensión de totalidad de lo real ratificada en la intelección.

B) Todo lo real es un sistema coherente de notas. La *coherencia* formal es una dimensión de lo real. Pero esta coherencia ratificada en la intelección constituye la verdad real como verdad de la coherencia: es lo que llamamos el *qué* de algo. Es una dimensión de la verdad real. Ser «qué» es la ratificación de la coherencia real del sistema en la intelección.

C) Todo lo real es sistema *durable* en el sentido de ser duro. Si no tuviera alguna dureza, la cosa no tendría realidad. Pues bien, la ratificación de la dureza en la intelección constituye la verdad de esta dureza, a saber, la *estabilidad*. Estabilidad significa aquí el carácter de ser algo establecido. Estar establecido es la dimensión de la duratividad, del estar siendo de lo real, ratificada en la intelección. Estar establecido es exactamente lo que constituye la ratificación del estar siendo. El lector puede observar que esta idea de estabilidad está conceptuada aquí, en este problema, de un modo algo diferente a como la he conceptuado en otras publicaciones mías.

La realidad, pues, tiene tres dimensiones: totalidad, coherencia y duratividad. Estas dimensiones se ratifican en verdad real y constituyen las tres dimensiones de esta verdad: la totalidad se ratifica en riqueza, la coherencia se ratifica en «qué», la duratividad se ratifica en estabilidad. Riqueza, «qué», estabilidad son, pues, las tres dimensiones de la verdad real. Pero la ratificación misma no es un carácter amorfo, por así decirlo, sino que en cada caso hay un modo propio de ratificación. La totalidad se ratifica en riqueza según un modo propio de ratificación: la manifestación. No es lo mismo manifestación que patentización, porque lo patente es ciertamente manifiesto, pero es patente porque está manifestado. Manifestar es el modo de ratificación de la totalidad en riqueza. La cosa manifiesta la riqueza de todas sus notas. La realidad es coherente, y se ratifica en un «qué» según un modo propio de ratificación: la firmeza. Lo que llamamos «qué» de una cosa es justo aquello en que ésta consiste y, por tanto, le da su firmeza propia: es hierro, es perro, etc. El modo como esta coherencia se ratifica es, pues, justamente la firmeza: lo real tiene la firmeza de ser un «qué». Finalmente, la realidad durable se ratifica en estabilidad según un modo propio, la constatación. La constatación no es aprehensión de un mero hecho: es un modo de ratificación, es la aprehensión del estar siendo.

En resumen, las tres dimensiones de lo real (totalidad, coherencia, duratividad) se ratifican en tres dimensiones de la verdad real (riqueza, «qué», estabilidad) según tres modos propios de ratificación (manifestación, firmeza, constatación). La unidad intrínseca de estas tres dimensiones de ratificación y de sus modos propios constituye lo radical de la verdad real, lo radical de la ratificación de la realidad en la intelección.

Esta idea de la ratificación no es una mera precisión conceptual, sino algo que concierne a lo más esencial de la aprehensión sentiente de lo real. Por ser sentiente, esta aprehensión es impresiva. Y toda impresión, según veíamos en el capítulo II, tiene tres momentos: afección, alteridad (contenido y formalidad), fuerza de imposición. La inteligencia sentiente está esencialmente constituida por impresión de realidad. En cuanto impresiva, esta intelección es sentiente. En cuanto siente lo otro como alteridad de «en propio», de «de suyo», este sentir es intelectual. En cuanto la realidad aprehendida está ratificada en la impresión misma, es verdad real. La ratificación es la fuerza de imposición de la impresión de realidad. La ratificación es la fuerza de la realidad en la intelección. Y como esta intelección impresiva es mera actualización, resulta que no somos nosotros los que vamos a la verdad real, sino que la verdad real nos tiene por así decirlo en sus manos. No poseemos la verdad real sino que la verdad real nos tiene poseídos por la fuerza de la realidad. Esta posesión no es un mero estado mental o cosa semejante, sino que es la estructura formal de nuestra intelección misma. Toda forma de intelección ulterior a la intelección primaria y radical está determinada por lo real mismo: la determinación es entonces un arrastre. Estamos poseídos por la verdad real y arrastrados por ella a ulteriores intelecciones. ¿Cómo? Es el problema de los modos ulteriores de intelección. Será el tema de las otras dos partes del libro. Pero antes de entrar en ellas es conveniente concluir esta primera parte con una consideración modal. Voy a explicarme.

Lo que he hecho hasta ahora ha sido analizar la estructura formal de la intelección en cuanto tal: es intelección sentiente. Pero en muchos pasajes he advertido que trataba de la intelección primaria y radical. Esto indica ya que hay intelecciones que no son primarias y radicales, pero que, sin embargo, son intelecciones, esto es tienen la estructura formal de la intelección. Esto significa que en nuestro análisis hemos tratado a la vez de qué es intelección y de cuál es su modo primario. Es menester ahora acotar con más precisión estos dos momentos formal y modal de la intelección. Es el tema del capítulo siguiente.

## APÉNDICE 8

### CONSIDERACIONES SOBRE LAS DIMENSIONES DE LA VERDAD REAL

Una vez más, estos conceptos que en cierto modo rebasan los límites estrictos de un análisis formal de la aprehensión de realidad, los reúno en apéndice. En él, en primer lugar, a título de mera ilustración, aporto ciertos hechos lingüísticos sobradamente conocidos. Y en segundo lugar apunto a las posibles dimensiones de la verdad real en intelección ulterior.

I. Como es bien sabido, los griegos llamaron a la verdad, *a-létheia*, descubrimiento, patentización. Pero no es el único vocablo con que en nuestras lenguas se designa la verdad. Para mayor sencillez reproduciré aquí una página que escribí y publiqué ya en 1944.

«Por amor a la precisión no será ocioso decir que el sentido primario de la palabra *alétheia* no es «descubrimiento», «patencia». Aunque el vocablo contiene la raíz *la-dh-*, «estar oculto», con un *-dh-* sufijo de estado (lat. *lateo* de *lat*, Benveniste; ai, *rahú-*, el demonio que eclipsa al sol y a la luna; tal vez gr. *alastós*, el que no se olvida de sus sentimientos, de sus resentimientos, el violento, etc.), la palabra *alétheia* tiene su origen en el adjetivo *alethés*, *del* que es su abstracto. A su vez, *alethés* deriva de *léthos*, *lathos*, que significa «olvido» (pasaje único Teoc. 23, 24). Primitivamente *alétheia* significó, pues, algo sin olvido, algo en que nada ha caído en olvido «completo» (Kretschmer, Debrunner). La patencia única a que *alétheia* alude es, pues, simplemente la del recuerdo. De aquí, por lo que tiene de completo, *alétheia* vino a significar más tarde la simple patencia, el descubrimiento de algo, la verdad.

Pero la idea misma de verdad tiene su expresión primaria en otras voces. El latín, el celta y el germánico expresan la idea de verdad a base de una raíz *uero*, cuyo sentido original es difícil de precisar; se encuentra como segundo término de un compuesto en latín *se-verus* (*sejdf-verus*), «estricto, serio», lo que haría suponer que *uero* significaría *confiar* alegremente; de donde *heorté*, fiesta. La verdad es la propiedad de algo que merece confianza, seguridad. El mismo proceso semántico se da en las lenguas semíticas. En hebreo, *aman*, «ser de

*fiar*», en hiphil «confiar», dio *emunah*, «fidelidad, firmeza»; *amén* «verdaderamente, así sea»; *emeth* «fidelidad, verdad». En akkadio *ammatu* «fundamento firme»; tal vez *emtu* (Amar-na), «verdad».

En cambio el griego y el indoiranio parten de la raíz *es*-«ser». Así ved. *sóíya-*, av. *haithya-* «lo que es realmente, lo verdadero». El griego deriva de la misma raíz el adjetivo *etós*, *eteós*, de *s-e-tó* «lo que es en realidad»; *etá=alethé* (Hesych.). La verdad es la propiedad de ser real. La misma raíz da lugar al verbo *etázo* «verificar», y *esto* «sustancia, oúsia».

Desde el punto de vista lingüístico, pues, en la idea de verdad quedan indisolublemente articuladas tres esenciales dimensiones, cuyo esclarecimiento ha de ser uno de los temas centrales de la filosofía: la realidad (*es-*), la seguridad (*uer-*) y la patencia (*la-dh-*).

La unidad radical de estas tres dimensiones es justo la verdad real. Por esto he apelado a estos datos lingüísticos como mera ilustración de un problema filosófico. (*Naturaleza, Historia, Dios*, 1ª ed. p. 29, 1944.)

II. La verdad real, es decir, la ratificación de la realidad en la intelección tiene, pues, tres modos: manifestación, firmeza y constatación. Como escribí en mi libro *Sobre la esencia* (1962, p. 131), toda verdad real posee indefectible e indisolublemente aquellas tres dimensiones. Ninguna de ellas tiene rango preferente ni prerrogativa de ninguna clase sobre las otras dos. Las tres son congéneres como momentos estructurales de la primaria actualización intelectual de una cosa real. Sin embargo, son formalmente distintas, tanto que su despliegue en *intelección ulterior* matiza fundamentalmente la actitud del hombre ante el problema de la verdad de lo real.

«El hombre, en efecto, puede moverse intelectivamente con preferencia en la riqueza insondable de la cosa. Ve en sus notas su riqueza en erupción. Está inseguro de todo y de todas las cosas. No sabe si llegará a alguna parte, ni le inquieta demasiado lo exiguo de la realidad y de la inseguridad que pueda encontrar en su marcha. Lo que le interesa es agitar, sacudir por así decirlo la realidad, para poner de manifiesto y desenterrar sus riquezas; a lo sumo concebirlas y clasificarlas con precisión. Es un tipo de intelección perfectamente definido: la intelección como aventura en la realidad. Otras veces, moviéndose a tientas y como en luz crepuscular, la imprescindible para no tropezar y no desorientarse en sus movimientos, el hombre busca en



las cosas seguridades a que asirse intelectualmente con firmeza. Busca certezas, certezas de lo que las cosas son en realidad. Es posible que al proceder así deje de lado grandes riquezas de las cosas, pero es a cambio de lograr lo seguro de ellas, su «qué». Corre tras lo firme, tras lo cierto como «lo verdadero»; lo demás, por rico que fuere, no pasa de ser para él simulacro de verdad y realidad, lo «vero-símil». Es la intelección como logro de lo razonable. Otras veces, en fin, recorta con precisión el ámbito y la figura de sus movimientos intelectuales en la realidad. Busca la clara constatación de su realidad, el perfil aristado de lo que efectivamente es. En principio, nada queda excluido de esta pretensión; pero aunque fuera necesario llevar a cabo dolorosas amputaciones, las acepta; *prefiere* que quede fuera de lo inteligido todo aquello a que no alcance la constatación, el propósito de claridad efectiva. Es la intelección como conocimiento, en el sentido más amplio del vocablo». (*Sobre la esencia*, p. 131.)

Toda intelección verdadera ulterior tiene algo de aventura en la realidad, algo de firmeza cierta, y algo de conocimiento, porque manifestación, firmeza y constatación son tres dimensiones constitutivas de la verdad real, y a fuer de tal son irrenunciables. Pero el predominio de algunas de estas cualidades sobre las demás en el desarrollo de la intelección, matiza la actitud intelectual. Por aquel predominio se constituyen así tres tipos de actitud intelectual.

## CAPITULO VIII

### MODO PRIMARIO DE INTELECCIÓN: LA APREHENSIÓN PRIMORDIAL DE REALIDAD

Si recogemos ahora los hilos de nuestra exposición fácilmente descubriremos que se anudan en tres puntos que conviene marcar con vigor. El primer punto consiste en subrayar que lo que hemos analizado es estricta y rigurosa intelección. El segundo punto consiste en subrayar que hay modos diversos de intelección. Pero estos diversos modos no son solamente diversos sino que son modalizaciones de un modo primario y radical. Esto último obliga a decir cuál es el modo primario y radical de la intelección. Es necesario, pues, recoger lo ya expuesto en tres puntos esenciales:

§ 1. Qué es inteligir. §2. Qué es la modalización del inteligir. § 3. Cuál

es el modo primario y radical del inteligir. Todo está ya dicho en los capítulos anteriores, pero si ahora insisto especialmente en ello es porque al hablar de inteligencia sentiente puede fácilmente dejarse llevar el lector a la idea de que el sentir es ciertamente un momento de la intelección, olvidando, sin embargo, que este sentir es en sí mismo intelectivo, que intelección es sentir, y que por consiguiente, al conceptuar la intelección sentiente hemos conceptuado ya lo que es el inteligir mismo.

### §1 QUE ES INTELIGIR

Al hablar de inteligir y de inteligencia no se piensa tan sólo en si el sentir es o no un momento distinto de la intelección, sino que ordinariamente se piensa que inteligir es algo más que sentir. Inteligir sería algo así como entender lo que lo inteligido es. Y esta capacidad de entender sería a su vez una especie de *fuera* mental; hay personas que tienen más fuerza de inteligencia que otras, y se piensa que esto significa que tienen mayor o menor capacidad de entender las cosas. Todas estas elocuciones encierran evidentemente mucho de verdad. Pero como ocurre en otros problemas, en el nuestro pasan de largo junto al problema de en qué consiste el inteligir mismo. No me refiero con ello a la diferencia entre inteligencia concipiente e inteligencia sentiente, sino a lo que usualmente suele pensarse que es el inteligir. Preguntémosnos, pues, qué es inteligir.

A). Detengamos un momento nuestra reflexión en eso que se llama «entender». Ciertamente no es lo mismo oír un sonido que entenderlo. Para lo primero basta con no ser sordo. Lo segundo en cambio requiere una ciencia que se llama acústica. Pero esto deja en pie nuestra cuestión. Porque ¿qué es lo que el entender entiende? Se entiende cómo y por qué el sonido es realmente como es. Cuando se ha entendido el sonido, lo que se ha hecho es tener ante nuestra mente el sonido real mismo desplegado, por así decirlo, en todas sus estructuras. Y entonces es claro que si al oír un sonido tuviéramos ante nuestra mente todas estas estructuras no habría ni necesidad ni posibilidad ninguna de lo que llamamos «entender». Pero, sin embargo, nadie negaría que hemos inteligido el sonido sino todo lo contrario. Por tanto, este tener ante nuestra mente lo real es aquello en que consiste el inteligir. Lo cual nos muestra:

a) Que entender consiste por lo pronto en subvenir a un déficit de aprehensión de realidad (en nuestro ejemplo, de realidad sonora);

b) que la esencia del entender está en inteligir, y no al revés como si la esencia del inteligir fuera el entender.

Inteligir algo consiste en tener su realidad ante nuestra inteligencia. La fuerza de inteligencia no consiste primariamente en fuerza de entender, sino en fuerza de aprehensión de realidad. Las grandes inteligencias son las grandes capacidades de tener desplegado lo real ante nuestra inteligencia, las grandes capacidades de aprehender lo real. Inteligir algo es aprehender su realidad; intelección es aprehensión de realidad. Ya indicaba en el capítulo IV que la aprehensión de realidad es el acto elemental de la intelección. Con ello no decía que fuera algo así como un acto rudimentario, sino que es la estructura formal básica de toda intelección en cuanto tal. Inteligir es siempre y sólo aprehender realidad. Entender es solamente un acto especial de intelección, esto es, un acto entre otros de aprehensión de realidad. Los demás actos especiales de inteligencia son actos para aprehender más y mejor la realidad, es decir, para inteligir mejor.

B) Inteligir, digo, es aprehender lo real como real. Y por esto la palabra real, y por tanto la palabra realidad, tiene en esta frase una doble función. Por un lado, realidad designa el objeto formal propio del inteligir. El animal no aprehende realidad, porque el objeto formal propio de sus aprehensiones no es realidad sino estimulidad. Pero por otro lado, realidad designa también la índole estructural del acto mismo de inteligir, a saber, esa especie de versión de la aprehensión a lo real. Es decir, la realidad no es solamente objeto formal de la intelección, sino que la intelección misma consiste formalmente en ser aprehensión de lo real como real.

C) De ahí que la unidad entre inteligencia y realidad no sea una «relación» sino una mera «respectividad»; es el «estar» aprehensivamente en la realidad. Este estar aprehensivo se describe según tres momentos:

a) Estamos en la realidad sintiendo lo sentido como «de suyo», es decir, estamos en la realidad sintientemente. Por esto, decir que estoy sintiendo algo real es expresar ya que estoy inteligiendo, que estoy aprehensivamente en la realidad. Desde este punto de vista, la realidad mejor que *sensible* debe llamarse *sentible*.

b) Este estar tiene un carácter muy preciso: es estar meramente actualizando lo aprehendido en que estamos. Estar es aquí mera actualización.

c) En esta actualización estamos instalados en la realidad. La realidad no es algo a lo que haya que ir, sino que es primariamente algo en que ya se está, y en que, como veremos, nunca se dejará de estar. Al aprehender sintientemente una cosa real estamos ya intelectivamente instalados en la realidad. Inteligir es estar aprehensivamente en la realidad, en lo que las cosas son «de suyo».

Esta instalación tiene un doble carácter. Al inteligir una cosa real quedamos instalados en ella. Pero esta instalación es, en un primer aspecto, muy fugaz en el fondo; inmediatamente sobreviene otra cosa real, y al inteligirla quedamos en otra cosa. Según este primer carácter, instalación es estar instalado en una cosa real. Pero esto no agota todo el carácter de la instalación. Porque como vimos, la impresión de realidad en que inteligimos cada cosa real es idénticamente y numéricamente la misma en todas las aprehensiones. La realidad reifica cuanto adviene a lo real. El contenido de cada cosa real queda así inscrito, por así decirlo, en la misma impresión de realidad que nos dio la cosa real anterior. Es decir, como ya vimos en el capítulo IV, la impresión de realidad es transcendentalmente abierta. Lo cual significa que al inteligir una cosa real aquello en que estamos instalados no es solamente esta cosa real, sino que es también la pura y simple realidad. La cosa real tiene así dos funciones: una la de ser *algo* real, y otra la de ser pura y *simple realidad*. Entre estos dos momentos hay una esencial articulación. Esta articulación no consiste en ser una yuxtaposición o adición de cosa real y de realidad, porque la pura y simple realidad no es una especie de piélago dentro del cual flotarían las cosas reales. No, la realidad no es nada fuera de las cosas reales. Pero, sin embargo, no es algo idéntico a todas ellas ni a su suma: es justamente el momento de trascendencia de cada cosa real. Esta es la articulación entre los dos momentos de cosa real y realidad: la trascendencia. En su virtud, estamos en la pura y simple realidad estando, y solamente estando, en cada cosa real. Al aprehender una cosa real, su fuerza de imposición es como vimos ratificación. Pues bien, esta ratificación, esta fuerza de imposición no es sólo la fuerza con que se nos impone esta cosa real, sino que es también la fuerza con que en *ella* se nos impone trascendentalmente la pura y simple realidad. En última instancia, inteligir, repito, es así constitutiva y formalmente estar también aprehendiendo la pura y simple realidad, esto es lo que las cosas son «de suyo» en cuanto tales. Por tanto, esta instalación en la pura y

simple realidad es física y real, porque física y real es la transcendentalidad de la impresión de realidad. Al aprehender sentientemente una cosa como real, estamos con la cosa real, pero aquello en que con esa cosa estamos es *en* la realidad. Así, la realidad no es algo que necesite ser justificado para la inteligencia, sino que es algo no sólo inmediatamente aprehendido, sino también y, sobre todo, constitutivamente aprehendido. No se trata de construcciones conceptuales y de razonamientos, sino del mero análisis de cualquier acto de intelección.

La unidad intrínseca y formal de aquellos tres momentos (sentir lo real, mera actualización, instalación) es lo que constituye la inteligencia sentiente. La realidad sentible es aprehendida en inteligencia sentiente, y su aprehensión es una mera actualización que nos instala aprehensivamente en la realidad. Estamos instalados en la realidad por el sentir, y por esto sentir lo real es estar ya inteliendo.

Pero esta aprehensión de lo real está modalizada, porque la impresión de realidad es transcendentalmente abierta. De ahí que la aprehensión misma esté transcendentalmente modalizada. Es el segundo punto que hemos de examinar.

## §2 QUE ES MODALIZACION

Inteligir, digo, es actualizar meramente lo real como real. Pero hay distintos modos *de actualización*. No me refiero con ello a los distintos modos según los cuales los sentidos nos presentan lo aprehendido «en propio». Aquí entiendo por modo no estos diversos modos de sentir lo real, sino los diversos modos de actualización en la intelección sentiente en cuanto intelección, determinados por los distintos modos de la realidad misma.

Toda intelección es, repito, mera actualización de lo real; pero lo real es respectivo. Ahora bien, cada cosa real no es sólo respectiva a inteliendo, sino que como real es «de suyo» algo respectivo a otras cosas reales. Realidad, en efecto, es una formalidad transcendentalmente «abierta». Lo real tiene, pues, distintas respectividades reales. Y todas ellas están ancladas en la estructura misma de cada cosa real. De ahí que al ser actualizada la cosa real en la intelección, esta cosa real puede estar actualizada en distintos respectos formales suyos. Lo cual

determina el que la actualización intelectual misma pueda quedar afectada por la diversidad de los respectos formales de cada cosa. La diversidad de la actualización de lo real según sus distintos respectos formales constituye lo que aquí llamo modos *de intelección*. Voy a explicarme.

Para los efectos de nuestro problema, recordemos que realidad es formalidad transcendentalmente abierta. Esta apertura es primordialmente la apertura de cada cosa real a su propio contenido; pero es también y «a una» apertura a la realidad de otras cosas. Las cosas son reales en y por sí mismas, pero están dadas también respectivamente a otras cosas reales por la apertura transcendental en que la formalidad de realidad consiste. Pues bien, la intelección de una cosa real como respectiva a otras cosas reales constituye la intelección de lo que la cosa real es «en realidad». Lo aprehendido en y por sí mismo es siempre real, pero aprehendido respecto de otras cosas reales determina la pregunta de lo que aquella cosa real sea «en realidad». Aprehender lo que algo es en realidad implica ya la aprehensión de que este algo es real, y que esa su realidad está determinada respecto de otras realidades. Si no fuera por esta respectividad, la aprehensión de lo real no daría lugar a la pregunta de qué es en realidad esta cosa real porque tendríamos ya la aprehensión exhaustiva de esa cosa real en cuanto real. Este «en cuanto real» es justo la respectividad a toda otra realidad; pero entonces es esta respectividad la que en un sólo acto de aprehensión de lo real nos actualizaría la realidad en y por sí misma, y lo que ella es en realidad. Pero ello no obsta para que sean dos dimensiones formalmente distintas «realidad» y «en realidad». No olvidemos, en efecto, que no se trata de dos actualizaciones sino de dos modos de una misma actualización. Englobarlas en un solo acto no significa abolir su diferencia esencial.

Ahora bien, la respectividad a otras cosas reales no es algo unívoco, porque la apertura de la formalidad de realidad tiene, según vimos, distintas líneas por así decirlo. Por tanto, las cosas reales están transcendentalmente abiertas en distintos respectos formales. En cada uno de ellos inteliendo lo que la cosa es en realidad. Son modos de intelección diferentes. Como los respectos son dos, resulta que hay dos modos diversos de intelección de lo que algo es en realidad. Lo veremos con mucho detenimiento en las dos partes siguientes del libro.

Pero estos modos no solamente son diversos sino que en su diversidad misma envuelven intrínseca y formalmente una estructura

básica respecto a la cual cada modo es no sólo diversidad sino *modalización*. ¿Cuál es esta estructura básica? Para verlo basta con atender a lo que acabo de decir. Inteligir lo que una cosa es *en realidad* es otro modo de inteligir lo ya inteligido en y por sí mismo como *realidad*. Esta es, pues, la estructura formal básica: la aprehensión de algo «como realidad». El «en realidad» es una modalización del «como realidad».

El fundamento de esta modalización es claro. Lo real está sentido en impresión de realidad, y esta impresión es la unidad misma de todos los modos según los cuales lo real nos está presente en lo sentido. Uno de estos modos es la realidad en «hacia». Pues bien, lo real transcendentamente abierto en «hacia» es lo que inexorablemente determina los modos de intelección. La cosa real como transcendentamente abierta hacia otra cosa real es justo lo que determina la intelección de lo que aquella cosa real es en realidad. El «hacia» en sí mismo es solamente un modo de estar presente la realidad. Pero considerado el «hacia» como momento transcendentamente abierto, entonces determina la intelección de lo que la cosa real es en realidad.

Pero esto nos descubre que esta estructura básica de la intelección, de la mera actualización de la realidad de algo tiene un preciso carácter. Porque para que pueda hablarse de lo que algo es «en realidad», la cosa tiene que estar ya aprehendida «como real» en y por sí misma. Lo cual significa que esta aprehensión de la cosa real como algo, previo a su modalización ulterior, constituye a su vez un modo propio y primario de intelección. Es justo lo que llamo *aprehensión primordial de realidad*. La intelección de lo que es algo «en realidad» es, pues, una modalización de la intelección de lo que ese algo es «como realidad». Respecto de esta aprehensión primordial, los otros modos de intelección son por esto no primordiales sino *ulteriores*. Ulterior procede de un vocablo latino sumamente arcaico *uls* que significa *trans*. Sólo sobrevive en el positivo *ultra*, en el comparativo *ulterior*, y en el superlativo *ultimas*. No se trata, pues, de «otra» intelección sino de un modo distinto de la misma intelección. Es la primera intelección misma, pero ulteriorizada por así decirlo. Enseguida lo explicaré más rigurosamente.

La aprehensión primordial de realidad coincide con la mera intelección de la cosa real en y por sí misma, y por tanto, con la impresión de realidad. Por esto es por lo que he usado indiscernidamente las expresiones de impresión de realidad,

«intelección de lo real en y por sí mismo», y «aprehensión primordial de realidad». Pero ahora conviene distinguirlas. En esta intelección primaria hay el aspecto «formal» de ser intelección: la mera actualización impresiva de lo real en y por sí mismo. Y hay el aspecto «modal» de primordialidad. Pues bien, aquello por lo cual ahora nos preguntamos es por la intelección en cuanto modo primordial de la aprehensión de lo real. Es el tercer punto.

### §3 LA APREHENSIÓN PRIMORDIAL DE REALIDAD

Por su índole formal, la intelección es aprehensión de la realidad en y por sí misma. Esta intelección, según vimos en el capítulo III, es radicalmente una aprehensión de lo real que tiene caracteres propios. Conviene repetirlo para enfocar mejor nuestra cuestión. La intelección es formalmente aprehensión *directa* de lo real, no a través de representaciones ni imágenes; es una aprehensión *inmediata* de lo real, no fundada en inferencias, razonamientos o cosa similar; es una aprehensión unitaria. La unidad de estos tres momentos es lo que constituye que lo aprehendido lo sea en y por sí mismo. Y hemos observado también que esa unitariedad no significa que lo aprehendido en y por sí mismo sea algo simple. Todo lo contrario. La aprehensión puede tener y tiene siempre, salvo en contados casos, una gran *variedad* de notas. Al aprehender, por ejemplo un paisaje, lo aprehendido tiene una inmensa variedad de notas. Si las aprehendo unitariamente y no como notas y cosas relacionadas entre sí, entonces el paisaje, a pesar de su grandísima variedad de notas, está aprehendido en y por sí mismo, repito, unitariamente. Más aún, lo aprehendido no sólo puede tener una gran variedad de notas, sino que estas notas pueden ser *variables*. Y esto es esencial como veremos. El paisaje, en efecto, puede contener corrientes de agua, o sufrir variación en su iluminación, etc. Vario y variable en sus notas, si el contenido está aprehendido directamente, inmediatamente y unitariamente, este contenido está aprehendido en y por sí mismo. Ser aprehensión de algo en y por sí mismo, no es, pues, lo mismo que tener simplicidad de notas. Y como vamos a ver enseguida, esta observación es esencial.

Toda intelección está montada en una o otra forma sobre esta intelección de lo real en y por sí mismo. Sin embargo, esta intelección está modalizada. Esto significa que la intelección de lo real en y por sí mismo, además de ser lo «formalmente» intelectual, tiene un carácter «modal» propio, una modalidad primordial: la aprehensión de algo en y

por sí mismo es modalmente aprehensión primordial de realidad. ¿Qué significa esto?

Como acabo de decir, toda intelección está basada en aprehensión de lo real en y por sí mismo. Pero puedo tener esta aprehensión de dos maneras. Puedo tomarla como base de otras intelecciones, por ejemplo, como base para juzgar de lo aprehendido. Pero puedo tener la aprehensión de algo en y por sí mismo «solamente» como algo en y por sí mismo. Entonces este momento del *solamente* constituye un carácter modal de la aprehensión: la intelección de algo «solamente» como real en y por sí mismo está modalizada por el «solamente» en aprehensión primordial de realidad. Es el modo primario de intelección.

Esto no es una sutileza. Puede parecerlo si considero que lo aprehendido es un sistema de notas. Pero si considero la aprehensión de una nota real, solamente en y por sí misma, entonces se ve claramente que el concepto de aprehensión primordial tiene tanto en el primer caso como en el segundo una gran simplicidad. Tenemos, por ejemplo, un color verde. Aprenderlo en y por sí mismo, podría significar que hay una aprehensión de este color como término real único de aprehensión. Sería lo que ha solido llamarse la sensación del verde. La psicología experimental se debatió en torno a este problema de la sensación: ¿existe realmente sensación pura en este sentido? Las discusiones experimentales han sido numerosas, pero no afectan a nuestro problema. Porque que algo sea real en y por sí mismo no significa que esté separado de lo demás. Si percibo un árbol con todas sus notas, yo puedo no fijarme sino en una sola nota suya, en el color verde. Esta nota está dada en sistema con otras, pero puedo fijarme sólo en ella. Entonces esta nota es aprehendida en aprehensión primordial de realidad aunque no sea en sí misma una sensación elemental, esto es un término separado de los demás. El problema de la aprehensión primordial de realidad no es un problema de psicología de la sensación. El problema de la aprehensión de una nota solamente en y por sí misma no se identifica, pues, con el clásico problema de la sensación de ella. En la sensación se pretende *aislar* perceptivamente una nota; en la aprehensión primordial de realidad no se *parcela* nada sino que se *fija* perceptivamente una sola nota aunque sea dentro de un sistema.

Por esto, independientemente de esta cuestión, un sistema tan complejo como un paisaje, si lo aprehendo solamente en y por sí mismo es, como aprehensión primordial de realidad, algo tan simple como la aprehensión de una sola nota. La modalidad es esencial a la

intelección. Y como modalidad, la aprehensión primordial abarca, repito, desde la aprehensión de una sola nota hasta la aprehensión de un sistema tan enormemente complejo como un paisaje.

Entonces surgen inevitablemente dos cuestiones: cuál es el acto constitutivo de la aprehensión primordial de realidad, y cuál es la índole intelectual propia de lo aprehendido en este acto.

En primer lugar, el *acto constitutivo* de la aprehensión *primordial* de realidad. Hablo de acto constitutivo para facilitar la frase, porque no es un acto sino un modo del acto de intelección. Este modo como ya he dicho, es fijación: me fijo en una o varias notas, o incluso en el sistema entero unitariamente considerado. Pues bien, esta fijación en cuanto acto modal intelectual propio, o mejor dicho como modalidad primaria del acto intelectual, es *atención*. La atención no es un fenómeno psicológico entre otros; es un momento modal de la intelección. Porque atención no es «simple» fijación. Es un modo intelectual propio, aquel modo según el cual me fijo «solamente» en aquello que aprehendo en y por sí mismo. En rigor, no es un acto de atención sino una *intelección atenta*. En cuanto fijación, la atención tiene dos momentos. Uno es el momento según el cual me centro en lo aprehendido: es el *momento de centración*. Otro, es el momento que yo llamaría *momento de precisión*: es el momento según el cual lo que no está aprehendido como centro queda al margen de la aprehensión. Esto no quiere decir que no esté aprehendido, sino que lo aprehendido fuera del centro no queda atentivamente fijado. No es, pues escisión, es simple *marginación*. Tampoco se trata de mera abstracción, porque lo no centrado está, sin embargo, actualmente aprehendido, pero en una forma especial, está co-aprehendido, está aprehendido pero «imprecisamente». Imprecisión no significa aquí que está aprehendido sin exactitud, con confusión o cosa semejante, sino que *imprecisión cobra* aquí su sentido etimológico de no tener que ver con lo que precisamente estoy haciendo, con lo que yo entiendo. A su vez, lo preciso no significa lo exacto y distintamente aprehendido, sino ser algo a lo que precisamente estoy apuntando sin apuntar a lo demás. Lo preciso en el sentido vulgar del vocablo, a saber lo que es distinto, claro, etc., es siempre algo fundado en lo preciso como aquello a que precisamente estoy apuntando. Sólo porque miro precisamente a algo, y no a otra cosa, sólo por esto puedo ver o no ver con precisión lo que ese algo es. Pues bien, lo no centrado está imprecisamente marginado. Entonces es cuando lo centrado está aprehendido en y por sí mismo, y solamente en y por sí mismo, es decir, está precisamente o precisamente aprehendido.

La intelección de algo en este modo es lo que llamo aprehensión primordial de realidad. La aprehensión primordial de realidad no es lo que formalmente constituye la intelección, sino que es la modalidad primaria de la intelección de lo real en y por sí mismo. Esta modalidad consiste en que lo aprehendido lo es precisamente en intelección atenta.

En segundo lugar, ¿cuál es positivamente la índole de la actualidad de lo inteligido en este modo? La actualidad es ante todo algo que compete a lo real mismo; es su actualidad propia. Pero, ya lo dijimos, lo real tiene diversas respectividades formales. Y los diferentes modos de actualización penden de los diversos modos de la actualidad misma de lo real. A estos modos de actualidad de lo real en respectividad corresponden los modos de intelección. Los modos de intelección están fundados esencial y formalmente en los distintos modos de actualidad de lo real; son estos modos los que determinan aquellas intelecciones. A estos modos de actualidad corresponden los modos de inteligir lo que una cosa es en realidad. Pues bien, a la intelección de algo real como real en y por sí mismo, pero «solamente» como real en y por sí mismo, compete un modo de actualización en la intelección atenta. Este modo de inteligir pende del modo de actualidad de lo real, pende del «solamente» en que aprehendemos lo real en y por sí mismo. Este modo de actualidad es formalmente «retención». Es lo que expresa positivamente el «solamente». La cosa real en y por sí misma, solamente como real en y por sí misma, es algo cuya actualidad reposa «solamente» en la cosa real en y por sí misma. Y este modo de actualidad es justamente lo que llamo *retinencia* de su propia realidad. La actualidad en modo de «solamente» es una actualidad que retiene su propia realidad, y que, por tanto, nos retiene en su aprehensión. Cuando estamos aprehendiendo algo atentamente quedamos retenidos por lo real en su actualidad propia. Retinencia es el modo positivo y primario de actualidad. En la aprehensión primordial de realidad quedamos, pues, atentamente retenidos por lo real en su realidad propia: es la esencia completa de la aprehensión primordial de realidad.

Este retenimiento en que quedamos por parte de lo real admite grados diferentes. Retinencia como momento modal de la aprehensión de realidad es tan sólo una línea de actualidad de lo real. En esta línea caben grados diversos. La intelección atenta puede fijarnos a veces en lo real de un modo más o menos «indiferente»: se inteligie la realidad solamente en y por sí misma, pero como de paso. Otras veces la atención se «detiene» más o menos en la cosa. Tanto la indiferencia

como el detenimiento son grados en la línea modal de la intelección atenta. Hay finalmente un modo muy importante: es la «absorción»:

Quedamos en la cosa real como si no hubiera más que esta cosa. La intelección está entonces como vaciada completamente en lo aprehendido, tanto que ni siquiera aprehendemos que estamos inteligiéndolo.

Indiferencia, detenimiento, absorción, son tres cualidades rigurosa y formalmente intelectivas de la aprehensión primordial de realidad. No son estados psicológicos sino cualidades modales de la intelección. Por esto no constituyen grados de la aprehensión primordial. Son solamente grados del ejercicio del acto de intelección, pero no son grados de su estructura formal, de la misma manera que la vista, por ejemplo, tiene una estructura formal propia, siempre la misma, independientemente de que en el ejercicio de la visión pueda haber diferencias debidas a la mejor o peor vista.

En definitiva, inteligir es aprehender algo formalmente real, es mera actualidad impresiva de lo real en y por sí mismo. Cuando aprehendemos así lo real «solamente» como real en y por sí mismo, entonces la aprehensión intelectual tiene el carácter modal de intelección atenta y, retinente de lo real. Esta es la esencia de la aprehensión primordial de realidad: es el modo primario de intelección. Los otros modos son modalización de este modo primario, son modalizaciones ulteriores de él. Su conceptualización más rigurosa, bien que simplemente programática es el tema del capítulo siguiente.

## CAPITULO IX

### LOS MODOS ULTERIORES DE INTELECCIÓN

Ante todo es menester articular estos modos de intelección con la aprehensión primordial de realidad. Y hecho esto, debemos plantear dos cuestiones. En primer lugar, la cuestión radical: los modos ulteriores de actualización de lo real. En segundo lugar, indicar a grandes rasgos cuáles son los modos de intelección ulterior en cuanto intelección.

Examinaremos, pues;

§1. Qué es ulterioridad.

§ 2. Los modos de actualización ulterior.

§3. Los modos de la intelección ulterior.

## §1 QUE ES ULTERIORIDAD

Ulterioridad consiste muy concretamente en inteligir qué es «en realidad» lo ya aprehendido «como real».

Pudiera *parecer* que es en estos modos en lo que consiste la .intelección por excelencia, mientras que la aprehensión primodial de realidad sena algo sumamente pobre. Pero no es así. Necesarios, riquísimos, de perspectivas incalculables, los modos ulteriores de intelección no son, sin embargo, sino puro sucedáneo. Sólo porque es insuficiente la aprehensión de algo como real, es por lo que tenemos que inteligir lo que eso real es en realidad. Ciertamente, la aprehensión primodial de realidad envuelve esencial y inamisiblemente una gran determinación de contenido. Pero, sin embargo, a pesar de ello hay una cierta insuficiencia en la aprehensión primodial de realidad. Esta insuficiencia afecta al contenido de esa aprehensión, pero no concierne sino a las notas de su contenido. En los modos ulteriores de intelección, el contenido se hace inmensamente más rico, pero es un contenido que es intelectual solamente por estar inscrito dentro del momento de la formalidad de realidad de la aprehensión primodial. No es el contenido lo que constituye la esencia formal de la intelección. Inteligir es formalmente aprehender realidad, y aprehenderla en su mera actualidad de realidad con todo su contenido. Y en este respecto la aprehensión primodial de realidad no solamente es más rica que la intelección según los modos ulteriores, sino que es la intelección por excelencia, pues es en ella en la que tenemos actualizado en y por sí mismo lo real en su realidad. Es en ella donde han de inscribirse todos los enriquecimientos de la intelección de lo que algo es en realidad. Por esto, pese a su enorme volumen y riqueza, la intelección según los modos ulteriores es indeciblemente pobre respecto del modo como la aprehensión primodial aprehende la realidad. La intelección de la realidad más pobre inteligida en aprehensión primodial es inmensamente más rica como intelección que la intelección de la realidad en sus modos ulteriores. Solamente referidos a la aprehensión

primordial de realidad, es como los modos ulteriores de intelección son lo que son, a saber intelecciones de lo real. Por esto es por lo que estos modos ulteriores son mero sucedáneo.

En cambio, precisamente porque la actualidad ulterior consiste en respectividad, resulta que su intelección tiene un contenido más amplio que el de la aprehensión primodial. No hay ciertamente más realidad, pero la realidad queda actualizada más ricamente. Si así no fuera, todo el sistema, por ejemplo de la ciencia, sería constituitivamente vano. La aprehensión ulterior es la expansión de lo real aprehendido ya en aprehensión primodial como real. Y entonces es claro: lo que algo es «en realidad» es un enriquecimiento de lo que algo es «como realidad». La unidad de ambos momentos es la intelección ulterior.

## §2 LOS MODOS ULTERIORES DE ACTUALIZACIÓN

Hemos visto ya que la intelección consiste formalmente en mera actualidad impresiva de lo real como real. Para llegar a esta idea hemos analizado la intelección de la cosa real en y por sí misma, y solamente en y por sí misma. Pero en general la aprehensión impresiva de lo real aprehende lo real en y por sí mismo, pero no «solamente» en y por sí mismo, porque en la aprehensión se dan varias cosas a la vez, y cada una de ellas puede ser término de intelección. Esto puede provenir de distintas fuentes. Una, consiste en la índole de la propia intelección atenta. La atención puede fijarse más en unos aspectos que en otros. Con lo cual lo percibido queda fragmentado por así decirlo en distintas cosas. Lo que unitariamente era en y por sí mismo «un paisaje», se ha convertido en un árbol, un arroyo, una casa, etc. Otras veces, puede tratarse de que originariamente se dan a la aprehensión cosas distintas no por fragmentación, sino independientemente unas de otras. En todo caso, la aprehensión intelectual queda profundamente modificada. Porque no se trata de que estas varias cosas, cada una en y por sí misma, sean término de una aprehensión propia. Si así fuera, tendríamos una multiplicidad de aprehensiones. Ahora no se trata de esto sino que se trata de una sola aprehensión cuyo término es formalmente múltiple: tengo distintas cosas en una misma aprehensión. Entonces las cosas no se aprehenden pro indiviso, sino que se aprehenden distintamente. Sucede así que la aprehensión misma como acto tiene una unidad formal propia, distinta de la unidad de cada una de las varias cosas que se aprehenden. Diremos así que las cosas aprehendidas como múltiples en este caso constituyen, sin embargo,

una unidad peculiar. La cosa es real en y por sí misma. Pero la realidad es formal y constitutivamente respectiva. De aquí es de donde resulta que lo real no es sólo real sino que es realidad diversamente respectiva. La actualización de lo real está intrínseca y formalmente modalizada en cuanto actualización.

El fundamento de esta modalización es claro, según vimos: es el «hacia» como apertura transcendental. Esta apertura tiene distintas líneas por así decirlo.

Hay ante todo la apertura de la cosa aprehendida ya como real a otras cosas reales también aprehendidas. Es la apertura de la suidad de cada cosa real, aprehendida como real, a otras suidades también aprehendidas como reales. Es la apertura de cada cosa aprehendida respecto a otras suidades aprehendidas. Cuando una cosa real está actualizada respectivamente a otras cosas reales en esta línea de la apertura, decimos que la cosa se halla en un campo *de realidad*. Inteligir lo que una cosa real es en realidad es ahora inteligirla como momento del campo de realidad: como siendo respectiva a otras cosas del campo.

Pero la formalidad de realidad está respectivamente abierta también en otra línea. Por ser pura y simple realidad, está transcendentalmente abierta a ser momento de «la» realidad. Está, pues, abierta a lo que hemos llamado *mundo*. Entonces inteligir lo que una cosa real es en realidad, es inteligirla como momento del mundo.

Son dos modos diferentes de intelección porque inteli-gen distintos modos de actualización ulterior de lo real.

Inteligir lo que es en realidad un color que vemos, es inteligir lo que es en realidad campalmente respecto de otras notas, por ejemplo, respecto del sonido. Pero inteligir lo que ese color es en realidad como momento del mundo es algo distinto: es inteligirlo, por ejemplo, como onda o como fotón, etc.

Respectividad campal y respectividad mundanal no son ciertamente dos respectividades, pero sí son dos dimensiones distintas de la respectividad de lo real en cuanto tal. Insistamos algo sobre estos puntos.

El campo de realidad no es un orden de las cosas extrínseco a la

realidad de ellas. Por el contrario, es un momento intrínseco a cada cosa, un momento campal suyo. Aunque no hubiera más que una sola cosa real, esta cosa sería ya campal. Toda cosa real tiene, como sabemos, un momento de contenido y un momento de formalidad. Sólo por el segundo momento es por el que las cosas constituyen un campo de cosas reales. Como el momento de realidad de las cosas nos lo dan las cosas mismas en impresión de realidad, resulta que el campo de realidad está determinado por las cosas reales mismas y no sólo por la unidad de mi acto perceptivo. Esta realidad es en efecto, según vimos, formal y constitutivamente abierta. Y sólo porque cada cosa es intrínseca y formalmente abierta a un campo, sólo por esto es por lo que las muchas cosas pueden estar en un campo. En su virtud, entre una cosa real y el campo de realidad hay una respectividad rigurosamente cíclica. Cada cosa real funda el campo, pero el campo reobra, por así decirlo, sobre las cosas reales que lo han determinado. Es lo que acontece también en la naturaleza física. Las cargas de los cuerpos generan el campo electromagnético, al igual que las masas generan el campo gravitatorio, pero estos campos reobran sobre las propias cargas y masas de los cuerpos, con lo cual el campo mismo adquiere una cierta autonomía respecto de los cuerpos. Si se quiere poner una comparación trivial, diremos que la cosa real es una luminaria que derrama la luz, esto es genera el campo de claridad; y en esta claridad, es decir, en esta luz, vemos no solamente las demás cosas sino también la propia luminaria. Con ello el campo de claridad adquiere una cierta autonomía respecto de las luminarias. El momento campal no nos saca de las cosas reales, sino que nos retiene más hondamente en ellas porque es un momento constitutivo de la formalidad misma de realidad en cuanto transcendentalmente abierta.

Como concepto, el campo forma parte esencial del saber científico. Dada una determinada magnitud, si en cada punto del espacio esta magnitud tiene un valor determinado tan sólo por su posición en él, los físicos dirán que el espacio constituye un campo. Así pudo decir Einstein que campo no es sino el estado físico del espacio; el espacio como una especie de recipiente vacío de toda estructura es una quimera: eso que llamaríamos espacio vacío es pura y simplemente la nada. Espléndida definición. En otras ciencias también, por ejemplo en la biología, se habla a veces de campos filéticos.

El campo de realidad no coincide con este campo físico ni con el filético. Porque tanto el espacio como la línea filética son tan sólo momentos de la realidad, momentos del campo de realidad. Así, por ejemplo, toda distancia es un momento del campo de realidad y no al



revés. Sea el espacio lo que fuere, hay que entender siempre el espacio desde el campo de realidad, y no el campo de realidad desde el espacio. Toda cosa real es formal y constitutivamente abierta en tanto que real. Y esta apertura hacia otras cosas es ante todo transcendentalmente campo.

Pero lo real no está abierto solamente a la suidad de cada cosa real, sino que lo que es realmente suyo es, por el mero hecho de serlo, *realidad*. En su virtud lo real es un momento de la pura y simple realidad, y por tanto, todo lo real en su inmensa multiplicidad tiene unidad propia como realidad mundanal. Esta unidad, pues, no consiste en *unificación* de las cosas reales en cuanto reales, sino que es la *unidad* misma como momento intrínseco y constitutivo de cada cosa real en cuanto real. Esta unidad momentual es lo que constituye el mundo. Aunque no hubiera más que una cosa real, esta cosa sería formalmente mundanal.

En definitiva, cada cosa es real en y por sí misma, y es realidad campal y mundanal. Estos dos últimos momentos son, pues, dos dimensiones de la transcendentalidad. Pero no son independientes. Cada cosa es pura y simplemente real, esto es mundanal, porque la suidad es la que la constituye como real. Y como esta realidad respectiva es ante todo campal, resulta que la transcendencia mundanal afecta al campo mismo. Recíprocamente, el campo no es sino el mundo en cuanto momento sentido de la suidad. Y como esta suidad es campalmente sentida, resulta que el campo es el mundo en cuanto sentido: es el campo el que está constitutivamente abierto al mundo. El mundo es la transcendentalidad sentida del campo.

Y no se trata de meras sutilizas conceptuales. Donde se ve más claramente el alcance de esta distinción es en la realidad humana. Para mayor claridad de la expresión, al hablar de realidades se piensa siempre en la cosa real como algo distinto de mí mismo. Y esto es esencialmente falso. Cosa real no son sólo las demás cosas reales sino que soy también yo mismo como realidad. Ahora bien, mi realidad (toda realidad humana) tiene una actualización campal. Es lo que constituye lo que en última instancia se llama la personalidad de cada cual. La personalidad es un modo de actualidad de mi propia realidad en el campo de las demás realidades y de mi propia realidad. Y por esto, la personalidad tiene inexorablemente las inevitables vicisitudes del campo de realidad. De ahí que por razón de mi personalidad yo nunca soy lo mismo. Mi propia vida personal es de carácter campal. Pero lo que yo soy como realidad no se agota en lo que soy yo como

contradistinto a las demás cosas, y a mi realidad entre ellas, sino que mi realidad campal, mi personalidad, comprende también otras cosas como momentos de mi vida personal. Así, las cosas-sentido, que no son pura y simple realidad, son sin embargo, momentos del constructo de cada cosa con mi vida personal. Toda cosa-sentido es un momento constructo de la actualidad campal en que mi personalidad consiste. Pero mi realidad tiene también una actualidad mundanal, yo soy persona, es decir personeidad, y como pura y simple realidad, mi realidad no es personeidad. Es algo más elemental y radical: es personeidad. Como momento mundanal, yo soy persona, es decir personeidad, y como momento campal, soy personalidad. Y ahora se ve cómo lo campal, esto es la personalidad es la personeidad misma campalmente actualizada. Personalidad es la cualificación campal de la personeidad. Por esto yo soy siempre el mismo (personeidad), aunque nunca soy lo mismo (personalidad).

Actualidad campal y actualidad mundanal son, pues, distintas modalidades de la actualización respectiva de lo real. Y cada una de estas actualizaciones determina un modo propio de intelección.

### §3 LOS MODOS ULTERIORES DE INTELECCIÓN

Intelección es siempre la mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente. Esta intelección es precisamente la aprehensión primordial de lo real en y por sí mismo. Pero lo real sentido está actualizado ulteriormente como campal y como mundanal. De ahí que lo inteligido ya como real puede ser inteligido ulteriormente según él es «en realidad». Este «en realidad» tiene las dos dimensiones de campalidad y de mundanidad.

Inteligir lo que algo real es en realidad es ante todo inteligir lo real ya aprehendido como real, según es, respecto de otras cosas reales, lo que es campalmente. Esta intelección ya no es primordial. Intelige lo que una cosa real es en realidad como suidad, intelige lo que es la cosa real en función de otras realidades. Y esta intelección es lo que constituye el *logos*. El *logos* es la intelección de lo que lo real es en su realidad campal. Intelige, pues, una cosa real desde otras cosas reales, la intelige por tanto campalmente. Por esto es por lo que el *logos* es un enriquecimiento del contenido de la aprehensión primordial: el enriquecimiento que «procede de», y se «funda en» las otras cosas

campales «hacia» las cuales lo que el logos intelige está campalmente abierto. La apertura campal es el fundamento del logos y del enriquecimiento del contenido de la aprehensión primordial. Aquí logos no significa solamente la proposición o el juicio. Primeramente porque al logos le pertenece tan esencialmente la simple aprehensión como la aprehensión judicativa, y el logos mismo consiste en su constitutiva unidad. La simple aprehensión no es sólo algo a lo que se le añade la afirmación, sino que la simple aprehensión no es nada por sí misma, y es lo que es solamente en su intrínseca unidad con la afirmación. Recíprocamente, ninguna afirmación puede ser afirmación, si lo afirmado no es lo firme de lo simplemente aprehendido. Esto es el logos. ¿Cuál es la índole intrínseca de esta unidad? Lo veremos después: es una unidad dinámica. ¿Por qué? Porque toda intelección es sentiente. La intelección ulterior que es el logos, es pues, una modalización de la intelección sentiente. Y esta modalización se funda en el dinamismo del logos. El logos es formalmente *logos sentiente*, y por esto, y sólo por esto, es logos dinámico. Pero además hay otro motivo para no confundir el logos con el juicio. Es que el logos no reposa siempre sobre sí mismo en cuanto afirmación, sino que puede reposar sobre otros *lógoi*. Entonces al logos compete no sólo ser intelección afirmativa, *logismós*, sino también ser intelección fundada en otros *lógoi*, esto es *silogismos*, lo que ordinariamente se llama razonamiento. Logos no es sólo afirmación, puede ser también un co-legir campal. Este co-legir se ha llamado razonamiento. Pero el vocablo es equívoco. Porque parece indicar que la razón consiste formalmente en razonamiento, en apoyar un logos sobre otro o otros. Y esto es doblemente falso, porque en primer lugar el razonamiento no constituye por sí mismo una intelección de lo real, sino que no pasa de ser un modo del logos mismo como mera intelección. Y en segundo lugar porque la razón, como voy a decirlo, no apunta al logos mismo en cuanto tal sino a lo real mismo; y esto no es constitutivo del razonamiento.

Y aquí vuelve a aparecer la mayor amplitud, el mayor enriquecimiento propio de la intelección ulterior. Lo real en y por sí mismo es realidad aprehendida en aprehensión primordial, y recíprocamente, la realidad como real no está actualizada más que en aprehensión primordial. Pero no todo lo que está excluido de esta aprehensión primordial lo está también de su intelección en el logos. Así, lo que llamamos mesa no es algo actualizado en aprehensión primordial de realidad, porque lo real en cuanto tal no es la mesa como mesa, sino como «cosa» con propiedades; y sólo es mesa en función constructa con la realidad de mi vida. Yo no aprehendo mesas, pero

tengo un logos de las mesas, y en general de toda cosa-sentido. Es el enriquecimiento de la realidad de mi vida como constructa con lo real. El logos no amplía la realidad, pero constituye un enriquecimiento innegable de su contenido.

El logos, pues, es la intelección campal dinámica de lo que algo es en realidad. Pero hay otro modo de intelección: la intelección de lo real como momento del mundo. Ahora bien, el mundo es lo trascendental del campo, porque el campo no es sino el mundo sentido. Por tanto, la intelección de lo real como mundanal, se apoya formalmente en la intelección de lo real como campal, esto es en el logos. Por esto es por lo que no es un simple modo de logos: es una intelección del mundo. Y esta intelección es lo que formal y rigurosamente constituye lo que llamamos *razón*. No es un razonamiento, ni un resultado de razonamientos, sino una marcha desde la realidad campal a la realidad mundanal. Esta marcha es irreductible al logos. Ciertamente esta marcha es dinámica, pero no todo dinamismo es marcha. El logos no marcha hacia nada, sino que está ya en el campo, se mueve en lo real ya aprehendido en el campo. En cambio, el dinamismo de la razón no consiste en estar sino en marchar. No es un dinamismo en el campo sino un dinamismo que lleva del campo al mundo. Razón no es razonamiento sino marcha trascendental hacia el mundo, hacia la pura y simple realidad. Como el «hacia» es un momento sentido de lo real, resulta que no sólo el logos es sentiente, sino que la razón misma lo es: es *razón sentiente*. En su virtud la expresión «hacia» la realidad puede prestarse a un equívoco: confundir el «hacia» las demás cosas, con el «hacia» el mundo. Tanto el logos como la razón se fundan en el «hacia» de la apertura trascendental de lo real como tal. El «hacia» es por tanto un «hacia» dentro de lo real. No se trata, por tanto, de un dinamismo o marcha «hacia» la realidad, sino que por el contrario, es un dinamismo y una marcha dentro ya de la realidad misma. La razón no tiene que lograr la realidad sino que nace y marcha ya en ella.

Dicho de otro modo, el momento campal y el momento mundanal son modos de actualización determinados intrínseca y formalmente por lo real mismo. Y como toda intelección es actualización de lo real, resulta que lo real inteligido respectivamente a otra cosa real tiene dos momentos de actualidad. El primero, es el momento de realidad en y por sí mismo: es la actualidad primaria y radical. Es lo que muy vaga e inexactamente he llamado momento individual de realidad. Pero lo real en respectividad no tiene una nueva actualidad, sino que lo que adquiere es la actualidad de su propia realidad respectivamente a otras cosas. No se trata de otra actualización sino de una reactualización de

lo que lo real es en y por sí mismo. La intelección de lo real en este aspecto es, pues, constitutivamente «re-actualidad». Este «re» es lo que expresa formalmente que se trata de una intelección ulterior. La intelección ulterior es una re-actualización en que se intelige la actualidad de la cosa como actualizada respecto a otra realidad.

Como la actualización primordial es sentiente, acontece en impresión, la intelección ulterior es ulterioridad impresiva: por esto el logos es sentiente y la razón es sentiente. La ulterioridad está fundada en la estructura misma de la impresión de realidad. La intelección de una cosa real como respectivamente abierta, como re-actualizada, es lo que llamo inteligir lo que lo real es «en realidad». Lo aprehendido primordialmente es siempre real, pero si preguntamos qué es en realidad, este «en realidad» consiste en una determinación actual de la cosa real respecto a otras cosas reales. Si así no fuera, la aprehensión de lo real no daría lugar a la pregunta de qué es en realidad esta cosa real. Todo ello no es posible sino porque la intelección es sentiente. Por tanto, ni el logos ni la razón tienen que alcanzar la realidad sino que por el contrario la realidad está actualizada en la intelección sentiente. Por esto, y sólo por esto, es por lo que surgen el logos y la razón, y por lo que ambas intelecciones acontecen dentro ya de la realidad. Es, repito, porque el logos es sentiente y la razón es también sentiente.

Cómo acontece esta modalización ulterior, y cuál es la estructura de su articulación en la aprehensión primordial de realidad, serán correlativamente el tema de las otras dos partes del libro: el tema del logos dinámico sentiente, y el tema de la marcha de la razón sentiente.

Pero antes de entrar en ello, no estafa de más volver al punto de partida de esta Primera parte, para que se perciba mejor la unidad de nuestro análisis.

## **CAPITULO X**

### **LA INTELECCIÓN SENTIENTE Y LAS ESTRUCTURAS HUMANAS**

Este estudio ha sido el análisis de la intelección como aprehensión de lo real y su modo primario: la aprehensión primordial de realidad. Y para facilitar la labor he contrapuesto el análisis de la aprehensión intelectual a la aprehensión meramente sensible, al puro sentir.

La aprehensión sensible es lo que constituye el sentir. Y sentir es por lo pronto, un proceso que tiene tres momentos esenciales: suscitación, modificación tónica y respuesta. Ahora bien, la suscitación como momento del sentir acontece en impresión. La impresión tiene así dos aspectos muy diversos. Uno, es el aspecto según el cual la impresión es función suscitante. Pero hay otro aspecto previo y más radical: lo que la impresión es en su estructura formal propia. No pueden confundirse suscitación e impresión. Suscitación es una función de la impresión, y se funda en la estructura formal de esta última. La suscitación es de carácter procesual, la impresión es de carácter estructural. Son, pues, dos problemas distintos.

He comenzado por estudiar la estructura formal de la impresión. La impresión es un acto aprehensivo. Por tanto, habrá que hablar de aprehensión impresiva. Sentir es aprehender impresivamente. Y esta aprehensión es lo que en su virtud constituye formalmente el sentir. La impresión tiene tres momentos esenciales: la afección del sentiente, la presentación de lo sentido, es decir, la alteridad (en su doble momento de contenido y de formalidad) y la fuerza con la que lo sentido se impone al sentiente. Este sentir tiene dos índoles distintas que dependen de la formalidad de alteridad. La alteridad como estimulidad es lo que constituye el puro sentir propio del animal. Estimulidad consiste en esa formalidad según la cual lo sentido es formalmente mero signo de modificación tónica y de respuesta. Pero la alteridad puede ser de índole distinta, si la formalidad de lo sentido consiste en que esto sentido lo sea como algo «de suyo», como algo en propio: es la formalidad de reidad o realidad. Ahora bien, aprehender realidad es lo formalmente propio de la intelección. Por tanto, aprehensión impresiva de realidad, impresión de realidad, es formalmente intelección sentiente.

Esta intelección sentiente constituye la estructura propia y formal del inteligir. Es lo que he estudiado a lo largo de toda esta Primera parte del libro. A título de complemento —solamente de complemento— dirijamos ahora la reflexión sobre el otro aspecto de la intelección: la intelección sentiente como momento determinante del proceso humano. Ya dije algo acerca de este tema en el capítulo IV. Esta determinación lleva a dos cuestiones: la determinación de los otros dos momentos de modificación tónica y de respuesta, y el momento de la unidad del proceso de intelección sentiente en cuanto proceso.

A) Ante todo la determinación de las otras dos estructuras específicamente humanas. La intelección determina los afectos o

modificaciones tónicas. Hablo de «afectos» para distinguirlos de las afecciones propias de toda impresión. La modificación de los afectos animales por la impresión de realidad es lo que constituye el *sentimiento*. Sentimiento es afecto de lo real. No es algo meramente «subjetivo» como suele decirse. Todo sentimiento presenta la realidad en cuanto tonificante como realidad. El sentimiento es en sí mismo un modo de versión a la realidad. A su vez, la respuesta es determinación en la realidad: es la volición. Cuando las tendencias sentientes nos descubren la realidad como determinable, determinanda y determinada, entonces la respuesta es *voluntad*. Sentimiento es afecto sentiente de lo real; volición es tendencia determinante en lo real. Así como la intelección es formalmente intelección sentiente, así también el sentimiento es sentimiento afectante y la volición es voluntad tendente. Lo propio del sentir en sus tres momentos de suscitación, modificación tónica y respuesta queda estructurado formalmente en aprehensión intelectual, en sentimiento y en volición. Sólo porque hay aprehensión sentiente de lo real, es decir, sólo porque hay impresión de realidad hay sentimiento y volición. La intelección es así el determinante de las estructuras específicamente humanas.

Bien entendido, se trata de la intelección en cuanto nos instala sentientemente en lo real. No se trata pues de lo que usualmente suele llamarse *intelectualismo*. El intelectualismo no se da más que en inteligencia conciente: el intelectualismo consiste, en efecto, en asignar a los conceptos la función primaria y radical. Pero aquí no se trata de que el concepto sea el determinante de las demás estructuras. Esto sería absolutamente falso. Aquí se trata de inteligencia sentiente. Y lo que esta inteligencia hace no es conceptos sino la aprehensión de lo sentido como real. No es, pues, un intelectualismo. Es algo *toto cáelo* distinto: es lo que yo llamaría un *inteleccionismo*. Se trata de la intelección como aprehensión sentiente de lo real. Y sin esta intelección no habría, ni podría haber sentimiento y volición.

B) Ahora bien, la unidad de suscitación, modificación tónica y respuesta efectora es la unidad intrínseca y formal de la estructura misma del sentir en cuanto sentir. Sentir no es algo que concierne solamente a la suscitación, sino que es la unidad intrínseca y indivisa de los tres momentos de suscitación, modificación tónica y respuesta efectora. Esta unidad del sentir es primaria y radical. Por tanto, la estructura formal de la intelección sentiente, al determinar la apertura de una formalidad distinta a la meramente sentiente, no rompe la unidad de suscitación, modificación tónica y respuesta del sentir animal. No solamente no la rompe, sino que entra en juego precisamente por la

estructura de hiperformalización, que es un momento estructural propiamente sentiente. De donde resulta que la unidad de lo inteligido como real es una unidad que no elimina la unidad sentiente, ni se superpone a ella como se ha dicho desde la inteligencia conciente, a lo largo de la filosofía usual, sino que es una unidad que absorbe y contiene formalmente la estructura misma del sentir animal. Vertido a la realidad, el hombre es por esto *animal de realidades*: su intelecciones sentiente, su sentimiento es afectante, su volición es tendente.

Al determinar estas estructuras específicamente humanas, la intelección determina inexorablemente el carácter propio de la vida en su decurso. La vida humana es vida en la «realidad», por tanto, es algo determinado por la intelección misma. Si empleamos el vocablo «pensar», no en sentido riguroso y estricto (esto lo haremos en otras partes del libro), sino en sentido vulgar, habrá que decir que es la intelección, la aprehensión sentiente de lo real, lo que determina el carácter pensante que tiene la vida. Sería falso decir, que es la vida lo que nos fuerza a pensar. No es la vida lo que nos fuerza a pensar, sino que es la intelección lo que nos fuerza a vivir pensando.

Pero esta función procesual de la intelección en la vida, es algo que no interviene lo más mínimo en la índole estructural, en la índole formal de la intelección sentiente en cuanto tal. La conceptualización del acto de intelección sentiente es lo único que interviene en la respuesta a la pregunta «qué es inteligir». Esta estructura la he expuesto en los capítulos anteriores. Y conviene insistir en que lo expuesto en ellos no es una construcción teórica, sino que es un simple análisis, ciertamente prolijo y complicado, pero simple análisis del acto de intelección sentiente, esto es, de la impresión de realidad.

Con ello hemos respondido a la pregunta inicial de qué es inteligir: inteligir es mera actualidad impresiva de lo real, mera actualidad de lo real en la inteligencia sentiente. El modo primario de esta intelección es la aprehensión primordial de realidad. Ahora nos encontramos frente al problema de los modos ulteriores de intelección. Será el objeto de las dos partes siguientes del libro. La segunda tratará del *logos sentiente*, la tercera de la *razón sentiente*.