

## LA ESTRUCTURA SENTIENTE DE LA TRILOGIA DE ZUBIRI

La trilogía es la última obra que Zubiri publicó en vida<sup>1</sup>. En ella desarrolla con amplitud y minuciosidad una de las ideas claves de su filosofía: la inteligencia sentiente. No era la primera vez que la abordaba, había sido aclarada bien al hilo de temas metafísicos, antropológicos, bien en breves y sintéticas exposiciones. No en vano el tema de la inteligencia fue uno de los que más se ocupó su pesamiento ya desde sus primeros comienzos en contacto con la fenomenología. No podía ser de otra manera. Del adecuado planteamiento de este tema depende la filosofía toda. Si es cierto que Zubiri niega que el fundamento de la filosofía sea la crítica del saber, también lo es que rechaza igualmente cualquier posterioridad del saber frente a la realidad. Inteligencia y realidad, en su esencial congeneridad, determinan y fundan la marcha del filosofar zubiriano.

Toda obra filosófica tiene para su autor la doble dimensión de punto de llegada y de punto de partida. El primero por lo que supone de conquista intelectual. El segundo por lo que tiene de apertura de nuevas posibilidades. Cuando se trata de la obra central de un pensador ésta se convierte en su verdadero punto de llegada, pues en ella se expone su alcance definitivo, como también en el punto de partida para la construcción o reconstrucción, según los casos, del resto de su doctrina.

La trilogía no sólo fue publicada por Zubiri al final de su vida, sino que también fue elaborada, en gran medida, al final. Y esto plantea numerosos y complejos problemas: ¿se trata de una obra más entre el resto de su producción? ¿se trata acaso de su obra central publicada en vida? ¿en qué sentido sería central? ¿pretendía Zubiri exponer sólo las ideas que sobre la inteligencia venía madurando desde la publicación de *Sobre la esencia*? ¿avanza en algo su doc-

1 Las obras de Zubiri se citan en este texto conforme a las siguientes siglas: SE: *Sobre la esencia*, Madrid, Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1985; HRP: «El hombre, realidad personal» y NIH: «Notas sobre la inteligencia humana» ambos en X. Zubiri, *Siete ensayos de antropología filosófica*, USTA, Bogotá, 1982, 244 p.; IRE: *Inteligencia sentiente. I: Inteligencia y realidad*, Madrid, Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1984; IL: *Inteligencia y logos*, Madrid, Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1982; IRA: *Inteligencia y razón*, Madrid, Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1983.

trina sobre la inteligencia o se reduce a ser una exposición sistemática y acabada de la misma? En suma, ¿es la trilogía el verdadero punto de llegada de la filosofía zubiriana y, por consiguiente, el imprescindible punto de partida para la recta comprensión del resto de su obra?

El estado actual de la investigación sobre la filosofía de Zubiri no permite, por múltiples razones, responder de modo satisfactorio a los interrogantes que acabamos de formular. Ello no significa que no se hayan hecho importantes esfuerzos en este sentido ni que se deban continuar realizando<sup>2</sup>. Por nuestra parte, queremos aportar aquí nuestra contribución en esta línea. Y vamos a hacerlo centrándonos en el concepto mismo de inteligencia sentiente. Nos preguntamos: ¿es el concepto de inteligencia sentiente que aparece en *Sobre la esencia*, y en los escritos contemporáneos de esta obra, lo suficientemente radical y maduro como para posibilitar su pleno despliegue en la trilogía? ¿supone la trilogía algún avance de importancia no contenido en las ideas de SE ni derivable directamente de ellas? La cuestión no carece de importancia por cuanto que no sólo se trata de comparar el grado de desarrollo de una idea que aparece en dos obras distintas, sino también de analizar las consecuencias que de esta comparación se derivan de cara a la comprensión tanto de *Sobre la esencia* como de la trilogía misma<sup>3</sup>.

## 1. EL SENTIR COMO ESTIMULIDAD

El concepto de inteligencia sentiente que aparece desarrollado en SE depende de una previa determinación de lo que es el sentir en sí mismo. El concepto de sentir es abordado al hilo de la mostración de la índole esencial de los seres vivos que se caracterizan, frente a las meras sustantividades inorgánicas, por su independencia respecto del medio y su control específico sobre él<sup>4</sup>. Ambos caracteres pueden estudiarse en distintos estratos de profundidad. En un primer estrato, el de las acciones, toda acción de un ser vivo está integrada por tres momentos básicos: suscitación, modificación tónica y respuesta. Pero al nivel de las acciones subyace otro estrato de mayor profundidad y hondura, el de las hábitos o modos de habérselas los seres vivos con lo que les rodea.

Respecto de ellas las cosas quedan actualizadas en el viviente en una determinada forma, en una formalidad. Las distintas hábitos de los seres vivos dependen en última instancia de una hábitud radical que determina su modo de ser propio. Zubiri distingue tres hábitos radicales: nutrirse, sentir e inteligir. Cada una de ellas actualiza las cosas en una formalidad diferente: alimento, estímulo y realidad<sup>5</sup>. Pues bien, es en esta línea, en la línea de la formalidad

<sup>2</sup> Cfr. A. Pintor-Ramos: *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1983; D. Gracia, *Voluntad de verdad*, Labor, Barcelona 1986. A. Ferraz, *Zubiri: el realismo radical*, Cincel, Madrid, 1988.

<sup>3</sup> Cfr. A. Pintor-Ramos, «Dios y el problema de la realidad en Zubiri», *Cuadernos del pensamiento* 1 (1987) 107-121.

<sup>4</sup> Cfr. HRP 56.

<sup>5</sup> Cfr. HRP 60.

donde debe encuadrarse la caracterización del sentir que aparece en SE. ¿En qué consiste formalmente sentir?

Para determinar el carácter formal del sentir, Zubiri parte del modo de aprehensión que, por ser sólo sentir y nada más, nos puede poner de manifiesto el carácter del sentir en cuanto tal. Tal sentir es el sentir animal. Por ser puro sentir, por no tener mezcla ni composición ni unidad con ningún otro modo de aprehensión, en él tiene que estar presente aquello que caracteriza al sentir en cuanto sentir. Sentir nos dice Zubiri, no consiste en un seleccionar cosas sino más bien en un tenerlas actualizadas según una determinada formalidad: «estímulo es la formalidad propia y constitutiva del puro sentir y de lo puramente sentido en cuanto tales» (SE 391). De ahí que la formalidad propia del puro sentir, la estimulidad, será también la formalidad propia del sentir en cuanto sentir, y, por tanto, el puro sentir, caracterizado por la estimulidad, coincidirá con el sentir en cuanto tal: «...estímulo» es la formalidad propia y constitutiva del sentir en cuanto tal; lo sentido *qua* sentido es siempre y sólo estímulo. La teoría de la sensibilidad no es sino la teoría de la estimulidad». (SE 115)

Si «estímulo» es la formalidad propia y constitutiva del puro sentir y, por tanto, del sentir en cuanto tal, para determinar qué sea formalmente el sentir habrá que considerar la formalidad de estimulidad: «... la pura «cosa-estímulo» se agota en la estimulación (actual, retardada, reproducida o signitiva); esto es, está presente, pero como mera suscitación de unas respuestas psico-biológicas» (SE 394). La «cosa estímulo» se agota en la estimulación por el modo como está presente en el sentir: como mera suscitación de respuestas psico-biológicas. Suscitación es el «momento por el que las cosas modifican el estado vital y mueven a una acción» (HRP 58). El carácter formal de lo susceptible es el estímulo: «Un estímulo es siempre y sólo que suscita una respuesta biológica» (NIH 109). Determinar una respuesta biológica significa aquí mover a una conducta concreta y determinada que, aunque pueda tener una mayor o menor flexibilidad según el grado de formalización de la especie animal de que se trate, será siempre y en todo caso de una respuesta específica y así «por amplio que sea, el elenco de estas respuestas adecuadas está asegurado, en principio, por las estructuras mismas del sentir animal» (NIH 110).

La conceptuación del sentir como estimulidad que aparece en SE es la que exige, a la hora de explicar la aprehensión humana, la necesidad de un nuevo momento diferente del sentir: el inteligir.

El sentir, en su identidad con el puro sentir<sup>6</sup>, consiste en formalidad de estimulidad, esto es, en mera suscitación de respuestas psicobiológicas que, al suscitarse respuestas concretas y determinadas, es una formalidad intrínsecamente específica. A pesar de los diversos grados con que en cada caso pueda presentarse la estimulidad, a pesar de que ciertas especies animales puedan llegar a alcanzar una considerable flexibilidad en sus respuestas, lo cierto es que, para Zubiri, el animal en ningún momento supera el ámbito de la estimulidad<sup>7</sup>, de la especificidad, y que, por tanto, el sentir, entendido como puro sentir, es la esencia de la aprehensión animal en cuanto tal.

6 La misma identidad se encuentra en el NIH 109.

7 No supera el ámbito de la estimulidad porque la conexión entre el estímulo y la respuesta está siempre asegurada. Cfr. NIH 110.

Si nos fijamos ahora en el modo como aprehende el hombre, observaremos que en la aprehensión humana las cosas no están presentes solamente como estímulos que suscitan respuestas, sino también como realidades, esto es, se presentan en la aprehensión como siendo «de suyo» con anterioridad a su estar presente. Los estímulos humanos por tanto, no son meros estímulos sino que son estímulos reales y la formalidad de realidad. A diferencia de la formalidad estímúlica, la formalidad de realidad no es específica sino constitutivamente inespecífica. La intrínseca inespecificidad de la formalidad de realidad imposibilita, según Zubiri, cualquier tipo de conversión o reducción a la formalidad estímúlica. Por muy complejo y flexible que pueda llegar a ser un estímulo jamás actualizará por sí sólo las cosas como realidades. Entre estimulidad y realidad se da así una irreductibilidad esencial<sup>8</sup>. De ahí que la aprehensión de realidad no sea exhaustivamente explicable como mera aprehensión sensible. Si en ella aparece la formalidad de realidad que es intrínsecamente irreductible a la formalidad de estimulidad, ello significa que el modo de aprehensión humano no puede consistir en un puro sentir, sino que tiene que haber necesariamente algo más. A este «algo más» que el puro sentir al que necesariamente hay que recurrir a la hora de caracterizar la aprehensión de realidad Zubiri lo denomina «inteligir». En consecuencia, la necesidad de otra fuente, la inteligencia, de la que dependa el momento irreductible al sentir de la aprehensión de realidad pende esencialmente de la noción de sentir en cuanto tal como idéntico al puro sentir.

## 2 EL SENTIR COMO IMPRESIVIDAD

El tratamiento del sentir en la trilogía es, por la temática misma de la obra, mucho más amplio y complejo que el que aparece en SE. Zubiri distingue entre el sentir como proceso y el sentir como estructura formal de la aprehensión sentiente<sup>9</sup>. Como proceso, el sentir tiene tres momentos: suscitación, modificación tónica y respuesta. Pero como lo que desencadena el proceso sentiente no es sino la estructura de la aprehensión sensible, hay que preguntarse por su estructura formal en tanto que aprehensión sentiente: «... la aprehensión sensible consiste formalmente en ser aprehensión impresiva. He aquí lo formalmente constitutivo del sentir: *impresión*.» (IRE 31)

La impresión tiene para Zubiri tres momentos estructurales: afección, alteridad y fuerza de imposición. Afección es el momento de la impresión por el que las cosas afectan al sentiente y en virtud de cual «decimos que el sentiente “padece” la impresión» (IRE 32). En la afección impresiva se nos hace presente algo otro en tanto que otro. Toda impresión tiene así un contenido y la formalidad. La presencia impresiva de la alteridad no consiste en un mero estar presente, sino en estarlo con una determinada fuerza de imposición<sup>10</sup>.

Si comparamos esta determinación del sentir como impresión con la que aparece en SE observaremos lo siguiente. En SE el sentir se identifica con el

8 Cfr. NIH 114-5.

9 Cfr. IRE 28-39.

10 Cfr. IRE 36-39.

puro sentir y, por tanto, la formalidad propia del sentir en cuanto tal es la estimulación, la suscitación de respuestas psicobiológicas. Así, en toda aprehensión sentiente deberá estar presente esta formalidad estimulica. Sin embargo, en la trilogía observamos que, a diferencia de SE, el sentir en cuanto tal no se caracteriza ya como estimulación sino como mera impresividad. Pero ¿qué significa esto? Por lo pronto que el sentir, en cuanto mero sentir, ya no tiene en la trilogía ninguna formalidad que le sea propia y, por tanto, tampoco la estimulica. Y si esto es así, que ya no se puede seguir manteniendo la identidad entre el sentir y el puro sentir y precisamente diferenciados: «Sentir, en efecto, consiste en aprehender algo impresivamente. 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 impresivamente. El puro sentir aprehende este algo impresionante en formalidad de estimulación. 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» (IRE 79).

Aquí aparece la diferencia esencial entre SE y la trilogía en lo que se refiere a la caracterización del sentir. La noción de «puro sentir», como modo de aprehensión en formalidad de estimulación, se mantiene en cierto modo idéntica a la de SE<sup>11</sup>. Sin embargo, y en ello radica la diferencia esencial, lo que se niega ahora es que el puro sentir así definido nos ofrezca el carácter formal del sentir en cuanto tal, esto es, lo que se niega es la identificación entre sentir y puro sentir expresamente sostenida en SE. Por ello, mientras que en SE «la teoría de la sensibilidad no es sino la teoría de la estimulación» (SE 115), en la trilogía «sentir no es formalmente idéntico a puro sentir» (IRE 79), es decir, que la teoría de la sensibilidad, para continuar con el juego de expresiones, no es ahora sino la teoría de la impresividad. *De la estimulación a la impresividad*, he aquí en breve fórmula la transformación habida en la caracterización formal del sentir desde SE hasta la trilogía<sup>12</sup>. ¿Qué consecuencias se siguen de ella?

En primer lugar, como es obvio, que el puro sentir tiene que ser necesariamente relegado a mero modo de sentir: «... el puro sentir y el inteligir son tan

11 La expresión «puro sentir» ya no tiene un significado literal en la trilogía sino que pasa a significar un modo de sentir entre otros posibles.

12 Podría parecer que tal caracterización estaba ya presente en NIH, pues al plantear Zubiri la pregunta en qué consiste lo sensible de nuestra intuición, responde: «No es una "presencia" todo lo inmediata que se quiera, sino una presencia en "impresión". Sentir es la presencia impresiva de las cosas. No es una mera intuición sino intuición en impresión. Lo sensible de nuestra intuición está en este momento de impresión» (NIH 105). Sin embargo, no creo que sea así porque al definirse la esencia del sentir, del puro sentir, se caracteriza como estimulación: «¿Qué se entiende por pura sensibilidad? Sentir, tanto fisiológica como psíquicamente, es la liberación del estímulo en cuanto tal. La sensibilidad se constituye y se agota en la estimulación. Por esto es por lo que el animal se mueve, según vimos, entre meros signos objetivos. Un estímulo es siempre y sólo algo que suscita una respuesta biológica. La estimulación se agota en este proceso: es lo propio del puro sentir en cuanto tal. El carácter formal de la pura sensibilidad es, a mi modo de ver, la *estimulación*» (NIH 109).

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 intelectualivo» (IRE 80).

En segundo lugar, que por tratarse de una nueva caracterización del sentir en cuanto tal, tendrá que tener radicales repercusiones en orden al concepto de inteligencia sentiente. Podría parecer, en efecto, que la ruptura de la identidad entre sentir y puro sentir no tiene apenas transcendencia al tratarse de un mero cambio de expresiones que dejaría intacto lo esencial. Sin embargo, lo cierto es que Zubiri mismo se encarga de recalcar la importancia de la nueva distinción que ha introducido: «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» (IRE 80). Zubiri nos pone aquí de manifiesto cuál ha sido el motivo fundamental que le ha obligado a la ruptura de la identificación entre sentir y puro sentir. Tal identidad implicaba una oposición entre el sentir y el inteligir. Pero ¿significa esto que en SE, considerada ahora desde la trilogía, se estaba implícitamente sosteniendo la oposición entre sentir e inteligir? Parece difícil admitirlo pues, ¿acaso no estaba ya presente con toda claridad en SE la noción de inteligencia sentiente como una superación radical del dualismo clásico entre el sentir y el inteligir? ¿No es cierto que ese dualismo clásico se estableció, según Zubiri, precisamente en virtud de dicha oposición? En efecto, la noción de inteligencia sentiente, tal y como se formula en la trilogía, conlleva una superación de la oposición establecida por la filosofía clásica entre inteligir y sentir<sup>13</sup>. Inteligir y sentir sólo pueden constituir un único acto aprehensivo porque, a pesar de su esencial irreductibilidad, no existe ninguna oposición ni incompatibilidad entre ambos. Ahora bien, si es cierto que la idea de la oposición entre sentir y inteligir depende de la indistinción entre sentir y puro sentir, y esta indistinción está, como hemos visto, expresamente presente en SE, ¿habrá que concluir que la noción de inteligencia sentiente como superadora de la oposición entre el sentir y el inteligir no ha sido en rigor formulada hasta las páginas de la trilogía? Tendremos que ver si la oposición a las que nos referimos se refleja de algún modo en la noción de inteligencia sentiente tal y como se articula en SE.

Para verlo, tengamos en cuenta que en SE ha quedado definido el sentir en cuanto tal por la formalidad de estimulidad, es decir, por la mera suscitación de respuestas biológicas. Esto significa que todo acto de aprehensión humana, al ser sentiente, ha de estar necesariamente inscrito en dicha formalidad. Pero esto plantea una grave dificultad, pues si la aprehensión humana estuviese inscrita en la formalidad estímúlica, las cosas no estarían presentes en ella bajo una única formalidad, realidad, sino bajo dos formalidades, realidad y estimulidad<sup>14</sup>. Sin embargo, es difícil admitir esta unificación de formalidades, y ello por dos razones principales. En primer lugar, porque no aparece en la aprehensión. En efecto, si nos atenemos a lo presente en la aprehensión humana no encontramos esa unificación, no encontramos la formalidad de estimulidad

13 Cfr. IRE 24-25.

14 Cfr. I. Ellacuría, *Principialidad de la esencia en Xavier Zubiri*, Tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Complutense, Madrid, 1965.

suscitadora de respuestas concretas y específicas en unidad con la formalidad de realidad, sino que lo único que encontramos actualizado es justamente el «de suyo», la formalidad de realidad. En segundo lugar, porque teóricamente no parece posible unificar en único acto aprehensivo dos formalidades que son opuestas ya que una de ellas determina una respuesta concreta y específica mientras que la otra no.

La doble dificultad señalada plantea, a su vez, otras. El concepto de inteligencia sentiente en SE se nos muestra, visto desde la trilogía, como problemático, y, sin embargo, en dicha obra está ya formulado. Tiene que haber, por tanto, algún factor que lo haga posible poniéndolo a salvo de estas dificultades. ¿De qué factor se trata? Zubiri nos dice que el orto de la intelección radica en la suspensión de la actividad responsiva realizando la operación de hacerse cargo de la realidad<sup>15</sup>. Ahora bien, ¿cuál es el efecto aprehensivo? Dicho de otra manera; ¿qué es lo que suspende la inteligencia?: «La inteligencia aparece, pues, en su función aprehensora de realidad precisa y formalmente en el momento mismo de superación del puro sentir mediante una suspensión del carácter meramente estimulante del estímulo» (NIH 111). Lo que se suspende es, pues, el «carácter meramente estimulante del estímulo». Pero esto es tanto como decir que lo que la inteligencia suspende es la formalidad estímúlica. De ser así, en virtud de tal suspensión, el estímulo perdería en la aprehensión humana su formalidad estímúlica y quedaría aprehendido en mera formalidad de realidad. Pues bien, el efecto de la suspensión es claro. En la aprehensión humana sólo tendríamos formalidad de realidad y de ninguna manera formalidad estímúlica. Con ello, el inconveniente de la unificación de formalidades quedaría eliminado. La aprehensión humana sería sentiente porque sigue sintiendo estímulos, ya que los estímulos se conservan, y sería intelectiva porque los estímulos, suspendidos de su formalidad estímúlica, estarían actualizados en la formalidad de realidad.

Sin embargo, las cosas no son tan claras ni tan sencillas como pudiera parecer, porque la eliminación de la dificultad señalada se ha realizado a costa de prescindir radicalmente de un elemento fundamental para todo el asunto: la caracterización formal del sentir en cuanto tal. Y es justamente desde esta caracterización desde la que es inexcusable partir a la hora de plantear ulteriormente su posible unidad con la inteligencia sentiente. Así lo reconoce el propio Zubiri<sup>16</sup>. Hay que partir, por tanto, de la esencia del sentir. Pero la esencia del sentir es la estimulidad, esto es, la formalidad de las cosas en suscitación de respuesta: «La sensibilidad se constituye y se agota en la estimulidad. Por esto es por lo que el animal se mueve, según vimos entre meros signos objetivos. Un estímulo es siempre y sólo algo que suscita una respuesta biológica. La estimulación se agota en este proceso: es lo propio del puro sentir en cuanto tal. El carácter formal de la pura sensibilidad es, a mi modo de ver, la *estimulidad*» (NIH 109).

Ahora bien, según esta caracterización del sentir como puro sentir, si la formalidad estímúlica quedara suspendida en el acto de inteligir ya no podría decir-

15 Cfr. NIH 110.

16 Cfr. NIH 109.

se que tal acto es sentiente. Pues si lo que caracteriza esencialmente al acto de sentir en cuanto tal es la estimulidad y ésta se suspendiera al inteligir sería tanto como suspender el sentir mismo, cosa imposible si se quiere seguir manteniendo que la inteligencia sea sentiente y no sólo sensible. De esta forma, la caracterización zubiriana del sentir en SE conduce a una disyuntiva que imposibilita el carácter sentiente de la inteligencia. O bien se admite que tiene que haber una unificación de formalidades, o bien que la formalidad estímúlica queda suspendida por el inteligir. En el primera caso, nos veríamos abocados a un acto de aprehensión imposible. En el segundo, a una inteligencia no sentiente.

Consideremos en primer lugar la unificación de formalidades. Sin en el acto de intelección sentiente se diera una unidad de dos formalidades, ello implicaría que lo aprehendido, en tanto que sentido en formalidad estímúlica, suscitase una respuesta animal; y que, en tanto que inteligido, no suscitase respuesta alguna sino que se limitara a actualizarnos el «de suyo» de la cosa, su realidad. Como quiera que Zubiri afirma que el acto de intelección sentiente es único, la unidad de formalidades tendría que ser tal que no se perdiera en él ninguno de sus dos momentos constitutivos: el sentiente y el intelectual; ninguno de ellos podría prevalecer ni desplazar al otro, porque, de lo contrario, no tendríamos inteligencia sentiente o sentir intelectual, sino otra cosa distinta. La unidad de la intelección sentiente tendría que ser, por tanto, la unidad de dos formalidades opuestas que se actualizaran en un único acto de aprehensión. Ahora bien, ¿es esto posible? ¿es posible que exista un acto aprehensivo que se caracterice por la unidad de dos formalidades no sólo irreductibles, sino también opuestas entre sí? Creo que no. La formalidad estímúlica, al caracterizarse por suscitar respuestas, no sólo es esencialmente irreductible a la formalidad de realidad sino también intrínsecamente excluyente de ella. El estímulo, por la especificidad de la respuesta que determina, excluye radicalmente al presentación de lo aprehendido en una formalidad inespecífica como la de realidad. Estímulo y realidad, por tanto, no pueden coexistir ni estar unificadas en forma alguna en un único acto aprehensivo.

No se puede afirmar, según creo, que Zubiri haya sostenido que en la aprehensión humana se diese una unificación de las dos formalidades. Sin embargo, lo que se se puede decir es que, una vez caracterizado el sentir por la estimulidad, el concepto de inteligencia sentiente conducía a una unificación de formalidades imposible, porque la opción por la suspensión de la formalidad estímúlica lleva aparejada consigo, como vamos a ver, la anulación del carácter sentiente de la inteligencia.

El intento de fundamentar el carácter sentiente de la inteligencia afirmando que por ésta se suspende la formalidad estímúlica se lleva principalmente a cabo sobre la base de la descripción de la impresión de realidad. La impresión de realidad, en tanto que impresión, es un acto de sentir, y, en tanto que «de realidad», es un acto de inteligir. Sin embargo, se trata de una compatibilización meramente aparente porque lo que se consigue con ella es solapar la dificultad en vez de superarla. En efecto, si «...en el puro sentir, lo sentido *qua* sentido lo es en la formalidad «estímulo»; y el modo según el cual la cosa-estímulo es presente al sentiente, es impresión» (SE 415); entonces no hay posibilidad de establecer una disociación entre la estimulidad y la impresividad. Todo contenido impresivamente aprehendido es *eo ipso* estímúlico y, por tanto, suscitador de



respuestas. Si la inteligencia suspendiera el carácter estímulo del estímulo, si suspendiera la suscitación de la respuesta biológica que éste determina, quedaría suspendido su carácter sentiente por la indisociabilidad entre la formalidad estímulo y la impresión. Así como la unificación de formalidades es imposible, la suspensión de la formalidad estímulo es perfectamente posible.

Lo que ocurre es que no es compatible con que la inteligencia sea sentiente. La inteligencia podría ser sensible, tanto porque su objeto pendería de la previa presentación de las cosas en los sentidos como porque su objeto serían los estímulos mismos privados de su estimulación. Pero no podría ser sentiente. La suspensión del carácter estímulo del estímulo implica, por tanto, la anulación de aquello mismo que pretende fundar: la inteligencia sentiente.

Parece pues claro que la identificación entre el sentir en cuanto tal y el puro sentir conducía a un callejón sin salida. Convertía en imposible aquello mismo que trataba de fundamentar. Trataba de fundamentar la unidad de un acto con dos momentos concebidos previamente no sólo como irreductibles, sino también como opuestos. De ahí que, si se quería mantener el carácter sentiente de la inteligencia, no quedase más remedio que eliminar la oposición surgida en SE entre el sentir y el inteligir. El único modo de hacerlo consistía en atacar la fuente misma de la oposición, la caracterización del sentir como idéntico al puro sentir animal. Era indispensable una nueva conceptualización del sentir en cuanto tal que no implicara ninguna oposición con el inteligir y que, por ello, mismo estuviese abierto a estar en unidad con él. Y esta es justamente la tarea que Zubiri lleva a cabo en la trilogía. La anterior identidad entre sentir y puro sentir aparece ahora, a la luz de la nueva caracterización de la trilogía, como un grave error de funestas consecuencias: «La filosofía clásica confundió el sentir con el puro sentir, con lo cual conceptuó que entre sentir y inteligir hay oposición» (IRE 80). Zubiri achaca aquí a la filosofía clásica un error del que él mismo tampoco estaba del todo libre en SE y que sólo consiguió superar definitivamente en la trilogía. Esto, a mi modo de ver, cuestiona tanto que el carácter sentiente de la inteligencia fuese íntegramente desarrollado a la altura de SE como que el punto de partida que posibilitó la formulación de dicho concepto fuese la noción de sentir como estimulación. En efecto, para llegar a él no parece que se partió sólo de una descripción del acto unitario intelectual y sentiente de la aprehensión humana, sino que posiblemente también se debió partir de algo que implicaba un único acto de aprehensión.

La idea de inteligencia sentiente, a la altura de SE, podría estar dependiendo de la teoría de la esencia. Zubiri sostiene que la unidad de las notas de toda esencia intramundana es una unidad constructa, esto es, una unidad en la que cada nota es formalmente «nota-de» todas las demás. Pues bien, si en el hombre hay, entre otras, dos notas, la sensibilidad y la inteligencia, entonces cada una de ellas tiene que ser «nota-de» la otra y, en consecuencia, la sensibilidad tiene que ser intelectual y la intelección tiene que ser sentiente. Con esta premisa está justificada la idea de un único acto de aprehensión intelectual y sentiente; pero lo está a un nivel exclusivamente teórico al estar dependiendo de una previa teoría de la esencia. Que hubiese un único acto sentiente y intelectual sería, en principio, no tanto un hecho dado en la aprehensión sino una necesidad derivada de la constructividad esencial. Pero lo que la teoría de la esencia exigía en un nivel teórico debía ponerse de manifiesto en el acto mismo, en los

hechos de aprehensión. Ahora bien al intentar poner de manifiesto esta unidad en los hechos se partió de una conceptualización de sentir que, si bien hacía necesaria la adjudicación del momento de realidad a la inteligencia, a la postre se demostró como imposibilitadora de la unidad misma. Ello indica que la unidad de la intelección sentiente no pudo partir tanto de la conceptualización del sentir como de su unidad constructora con el inteligir. Sin embargo, el que en la aprehensión humana tuviese que haber dos momentos irreductibles y opuestos o tuviera que admitirse una suspensión de la formalidad estimulica, no provenía del carácter constructo de la esencia, en su aplicación a la aprehensión, sino de la caracterización por separado de cada uno de los dos momentos a unificar: el sentir y el inteligir. De este modo nos encontramos con que la teoría de la constructividad exigía un único acto de aprehensión que la caracterización del sentir impedía. La solución establecida a la altura de SE consistía en recalcar que este acto único era la impresión de realidad que suspendía la formalidad estimulica. Al describir la impresión de realidad en SE Zubiri evita toda referencia a su carácter estrictamente estimulico en tanto que impresivo, es decir, a su carácter suscitador de respuestas animales. En este punto, Zubiri era fiel a los hechos. Si nos atenemos a lo dado, es evidente que las aprehensiones humanas no suscitan respuestas predeterminadas, sino que se limitan a actualizarnos el «de suyo» sin más. En SE se tenía, por tanto, una claridad definitiva sobre cuál era el carácter de lo aprehendido en la aprehensión humana, pero permanecía en la oscuridad la conceptualización de ese hecho como acto de una intelección sentiente. La conceptualización zubiriana del sentir no podía dar cuenta del hecho que pretendía explicar. Implicaba la necesidad de una unificación de formalidades en un único acto o bien la suspensión de una de ellas, mientras que la descripción del hecho presentaba la existencia de una única formalidad que, al suspender la formalidad estimulica, dejaba de ser sentiente.

El análisis de la inteligencia en SE discurre así por dos planos claramente diferenciables. Por un lado, la exigencia teórica de la unidad de la inteligencia sentiente y la conceptualización del sentir en cuanto tal como idéntico al puro sentir. Por otro, la descripción del hecho de la impresión de realidad. El problema surgía al intentar unificar ambos planos. La unificación era, en rigor, imposible. El hecho no podía ser explicado por la conceptualización, la conceptualización del sentir hacía imposible el hecho exigido por la teoría de la esencia. Pero el hecho era innegable. Luego había que modificar la conceptualización del sentir. Pues bien, esa fue la tarea a la que se dedicó Zubiri a la altura de la trilogía. La continua apelación a que lo que se va a realizar es un mero análisis de hechos tomados en y por sí mismos, podría indicar, entre otras cosas, que Zubiri ha tomado conciencia de que ciertos elementos de su teoría de la inteligencia en SE eran justamente eso: teóricos. Pero además, que se trataba de elementos teóricos que imposibilitaban el hecho mismo. Había que llevar a cabo una revisión completa de la noción de inteligencia y de su fundamentación intentando atenerse a los hechos mismos y eliminar aquellos elementos que en SE se habían revelado como imposibilitadores del hecho encontrado. Esta es precisamente la tarea que se realiza en la trilogía.

Si al sentir en cuanto tal le es inherente una formalidad propia tal como la estimulica, entonces no hay manera alguna de salvar su oposición con el inteligir. La única forma de admitir un único acto sentiente y intelectual es desligar el

sentir de la formalidad estímúlica, esto es, romper la identidad entre sentir y puro sentir. Si el sentir en cuanto tal se caracteriza por la estimulidad, ya no es posible su unión con el inteligir. Pero si se caracteriza como impresividad, entonces sí es viable su unidad con la inteligencia. En efecto, a la impresividad en cuanto tal no le es inherente ninguna formalidad propia y exclusiva. Impresión no es ya en la trilogía impresión de estimulidad, sino que se caracteriza por sus tres momentos de afección, alteridad y fuerza de imposición. Ninguno de ellos está ligado a formalidad alguna. Pues bien, es esta ausencia de formalidad propia lo que capacita al sentir para estar unido con el inteligir en un mismo acto de aprehensión. Al ser el sentir formalmente impresión permanece esencialmente abierto a la formalidad de realidad. La impresión en sí misma no está ligada ahora ni con la formalidad estímúlica ni con la formalidad de realidad, sino que viene a ser algo así como un esquema indeterminado capaz de albergar dentro de sí distintas formalidades.

Como resultado de esta nueva conceptualización del sentir, el puro sentir queda relegado a ser un mero modo de sentir frente a otros modos igualmente posibles. De este modo se logra disolver en la trilogía la oposición entre el sentir y el inteligir que todavía se mantenía en SE. Se elimina así radicalmente tanto el problema de la unificación de formalidades opuestas<sup>17</sup>, como el de la suspensión del carácter sentiente de la intelección. La suspensión todavía se mantiene<sup>18</sup>, pero ya no consiste en suspender el sentir, sino sólo la formalidad estímúlica, esto es, una formalidad que no pertenece esencialmente al sentir en cuanto tal y que, por ello mismo, puede ser suspendida sin que quede suspendido el acto sentiente en sí mismo. El acto de la inteligencia sentiente, la impresión de realidad, está dotada ahora de una única formalidad de realidad que, en tanto que impresiva, es sentiente, y, en tanto que de realidad, es intelectiva. Se ha logrado una conceptualización del sentir que hace posible la inteligencia sentiente. La unidad del inteligir y del sentir en la filosofía de Zubiri ha alcanzado, a mi modo de ver, su madurez definitiva. Sólo desde esta nueva óptica tiene pleno sentido la afirmación de que la inteligencia es, en su propio acto, formalmente sentiente: «La intelección es «una» con el sentir precisa y formalmente en el momento de alteridad, en el momento de formalidad del sentir. La unidad formal de la intelección sentiente se halla en que lo formal (no sólo de *lo inteligido* sino del *inteligir mismo*) es idéntica y físicamente el momento formal o formalidad misma del sentir, de la impresión» (IRA 85-86). Que la unidad de inteligir con el sentir consista en la identidad física de la formalidad del sentir y del inteligir, sólo puede afirmarse una vez que se ha conceptualizado el sentir

17 «En primer lugar es evidente que el despegamiento ha ido tan lejos que el estímulo mismo ha perdido su carácter significativo. 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» (IRE 70). Los párrafos en este sentido podrían multiplicarse (Cfr. IRE 56, 57, 60), baste con consignar que en la intelección sentiente se opera lo que Zubiri denomina «ruptura de la signitividad» (IRE 71) y, por consiguiente, que el contenido del sentir, tal y como se describe en la trilogía, no admite ningún componente significativo unido a la formalidad de realidad.

18 Cfr. IRE 78.

como carente de formalidad propia y, por ello, como intrínsecamente abierto a la formalidad de realidad. Si en SE se llegaba a la noción de inteligencia sentiente por la vía de la teoría de la esencia, en la trilogía se logra unificar el nivel teórico con el nivel de los hechos. La inteligencia puede ser sentiente tanto porque así lo exige la constructividad sistemática de las notas de la sustantividad humana, como porque el acto mismo de aprehensión humana, la impresión de realidad, es en sí mismo sentiente y intelectivo.

### 3. LA MODALIZACION SENTIENTE

En SE no aparece un análisis detallado de los modos de intelección ni se nos ofrece un esbozo completo, al menos en sus líneas esenciales, de lo que podría ser el proceso de modalización intelectiva a la luz del concepto de inteligencia que en ella se desarrolla<sup>19</sup>. ¿Cómo explicar estas ausencias en una obra en la que hubiera sido de tanta utilidad una aclaración sobre estos temas? O Zubiri contaba ya en la trastienda de su pensamiento con el despliegue de la inteligencia que años después explicitaría en la trilogía, o, por el contrario, la trilogía supone un importante avance y superación de la teoría de la inteligencia contenida en SE. A mi modo de ver, es esta última la forma correcta de ver las cosas. En SE no sólo no aparece, por la temática de la obra, un desarrollo pleno de los modos de intelección, sino que además falta en ella la base que hace posible el despliegue sentiente de este proceso. Es indudable que Zubiri estaba ya en posesión de ideas sobre la inteligencia más o menos similares a las de la trilogía pero, de haberlas desarrollado en una obra sistemática sobre la inteligencia, el resultado no hubiera sido la trilogía. Zubiri rompe con aspectos importantes, como la identidad entre sentir y puro sentir, a la vez que mantiene otros. Rompe justamente con aquellos aspectos de la teoría que se han revelado como imposibilitadores del hecho de la intelección sentiente.

Las modificaciones introducidas en la trilogía sobre el carácter formal del sentir son las que, en última instancia, posibilitan que la inteligencia sea intrínsecamente sentiente tanto en su acto primordial como en sus modos posteriores. Desarrollar el dinamismo sentiente del proceso de modalización intelectiva como una implicación necesaria del concepto de inteligencia, sacar a la luz el proceso mismo poniendo de manifiesto la dimensión sentiente de todos y cada uno de los momentos que en él intervienen así como de los diversos modos de intelección, ha sido una de las contribuciones más importantes y decisivas de la trilogía.

Las novedades que introduce la trilogía respecto de SE hay que entenderlas, por tanto, en la línea de la maduración y posibilitación de un concepto integral de inteligencia sentiente que va a asentarse en dos pilares básicos. Primero, en la aprehensión primordial de realidad como único acto de aprehensión sentiente e intelectivo<sup>20</sup>. Segundo en el despliegue sentiente de este único acto. En la unidad de ambos aspectos consiste la estructura sentiente de la trilogía.

<sup>19</sup> Las expresiones utilizadas por Zubiri en SE para denominar los modos primarios de intelección son un tanto imprecisas y fluctuantes si se comparan con las de la trilogía. Cfr. A. Pintor Ramos, «El lenguaje en Zubiri», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía XIV*, 1987, p. 111; D. Gracia, *Voluntad de verdad*, Labor, Barcelona 1986, p. 134 y 195.

<sup>20</sup> Cfr. IRE 247 ss.

Gracias a la nueva caracterización del sentir es posible el acto único de la intelección sentiente. Que el sentir y el inteligir constituyan un acto único implica que entre ellos se de una cierta identidad gracias a la cual son algo «uno». Pues bien, este algo «uno» que es «a una» sentiente e intelectivo es justamente la formalidad<sup>21</sup>. Sólo sobre el supuesto de la unidad de la formalidad dada en una única impresión de realidad es posible llevar a cabo un despliegue sentiente de la modalidad intelectiva, es decir, sólo sobre este supuesto es posible una obra tal como la trilogía.

Gracias a la nueva caracterización del sentir es posible el acto único de la intelección sentiente. Que el sentir y el inteligir constituyan un acto único implica que entre ellos se da una cierta identidad gracias a la cual son algo «uno». Pues bien, este algo «uno» que es «a una» sentiente e intelectivo es justamente la formalidad<sup>21</sup>. Sólo sobre el supuesto de la unidad de la formalidad dada en una única impresión de realidad es posible llevar a cabo un despliegue sentiente de la modalidad intelectiva, es decir, sólo sobre este supuesto es posible una obra tal como la trilogía.

Sin embargo, que haya un acto único de intelección sentiente, aún siendo algo absolutamente imprescindible, no es todavía suficiente para desarrollar el carácter sentiente de todos los modos de intelección. Es necesario, además, que se precise con rigor el carácter de este acto único así como su constitutiva relación sentiente con los modos de intelección que a partir de él puedan desplegarse. Y esto es lo que no pudo pensarse a la altura de SE. Si en dicha obra era inviable el acto único de intelección sentiente, mucho más lo tenía que ser establecer a partir de él una modalización sentiente de todo el proceso de intelección humana. Por ello Zubiri, no llegó, ni podría hacerlo entonces, al concepto nuclear de aprehensión primordial. La trilogía toda no es sino un despliegue de dicho concepto y es totalmente impensable sin él.

Zubiri distingue entre el carácter del inteligir en cuanto tal y los modos de intelección. Inteligir consiste en la aprehensión de realidad. Los modos de intelección, esto es, los distintos aspectos de actualización de lo real en la inteligencia, son tres: aprehensión primordial, logos y razón. Este esquema tripartito de los modos de intelección, que se corresponde con los tres volúmenes de la trilogía, puede hacer pensar que los tres modos son idénticos en cuanto meros modos de inteligir. A pesar de que se encuentren intrínsecamente articulados entre sí de tal forma que el logos presuponga y lleve dentro de sí la aprehensión primordial, y de que la razón conlleve tanto la aprehensión primordial como el logos, los tres modos de intelección serían idénticos en cuanto meros modos de inteligir algo y, por consiguiente, se diferenciarían del carácter formal del inteligir en cuanto tal. De esta forma tendríamos un esquema tetrapartito: inteligir en cuanto tal, aprehensión primordial, logos y razón. Sin embargo, creo que esta manera de considerar la trilogía, por más que venga avalada por ciertos textos, no es suficientemente radical. Y no se trata de una cuestión sin importancia, sino de algo que afecta esencialmente a todo el proceso de modalización.

Zubiri afirma que la aprehensión primordial es un modo de intelección frente a otros tales como el logos y la razón<sup>22</sup>. Pero también indica que es un modo

21 Cfr. IRA 85.

22 Cfr. IRA 321 ss.

de intelección frente al cual el logos y la razón no son propiamente modos sino modalizaciones de la aprehensión primordial<sup>23</sup>. A mi modo de ver, es esta última la manera correcta de ver las cosas. La aprehensión primordial no es meramente un modo de intelección entre otros. Su innegable supremacía, que se destaca expresamente a lo largo de la trilogía<sup>24</sup>, no proviene formalmente de que el logos y la razón la presupongan constitutivamente, sino de algo más radical: de que la aprehensión primordial, bajo cierto aspecto, es el inteligir en cuanto tal. La aprehensión primordial contiene una cierta dualidad de momentos y según nos fijemos en uno u otro resultará ser bien el inteligir en cuanto tal, bien el modo primario de intelección<sup>25</sup>. Si bien es verdad que Zubiri intenta reservar la expresión «aprehensión primordial» para denominar este segundo aspecto, esto es, su carácter meramente modal, lo cierto es que el uso que se hace de la misma no sólo en la primera parte del primer volumen en la que todavía no se ha establecido el discernimiento entre ambos aspectos<sup>26</sup>, sino también en los siguientes volúmenes, no es ése sino más bien, y necesariamente, el otro, esto es, la aprehensión primordial como carácter formal del inteligir en cuanto tal. En efecto, Zubiri nos dice que inteligir consiste formalmente en actualizar algo como real en y por sí mismo<sup>27</sup>. Pero cuando lo aprehendido como real lo está *solamente* como real en y por sí mismo, entonces ya no tenemos un inteligir en cuanto tal, sino una aprehensión primordial. El «solamente» mienta así el carácter formal del modo de intelección primordial<sup>28</sup>; significa, dicho negativamente, que lo real no está actualizado ni a la luz de una simple aprehensión, ni tampoco a la luz de un esbozo de posibilidades, esto es, el «solamente», como calificativo del carácter modal de la aprehensión primordial, niega que en la actualización primordial tenga lugar cualquier tipo de logos o de razón. Cuando se dan los modos ulteriores de actualización entonces el «solamente» tiene necesariamente que perderse, porque lo real ya no está actualizado en y por sí mismo en su pura soledad, sino a la luz de una simple aprehensión o de un esbozo, esto es, ya no está actualizado sólo, sino más bien re-actualizado. Pues bien, si lo que tiene que perderse necesariamente para dar lugar a modos ulteriores de intelección es el «solamente» de la aprehensión primordial, esto es, su carácter modal, entonces, si ésta consistiera única y exclusivamente en el «solamente», tendría por fuerza que perderse. Pero no es así.

23 Cfr. IRE 256.

24 «La intelección de la realidad más pobre inteligida en aprehensión primordial es inmensamente más rica como intelección que la intelección de la realidad en sus modos ulteriores» (IRE 267).

25 «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» (IRE 258).

26 Cfr. IRE 256.

27 «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» (IRE 257).

28 «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» (IRE 258).

Zubiri no se cansa de repetir que tanto en el logos como en la razón está presente la aprehensión primordial. Pero ¿qué está presente de ella? No su carácter modal, que, como hemos visto tiene que ser necesariamente abandonado, sino sólo su carácter formal de intelección. En consecuencia, la expresión zubiriana «aprehensión primordial» hace referencia en multitud de ocasiones, aunque no en todas, al carácter formal del inteligir en cuanto tal. De ahí su esencial prerrogativa frente al logos y a la razón. Tan es así que Zubiri mismo llega a afirmar que sólo en ella está actualizada la formalidad de realidad: «La aprehensión diferencial nos da esta intelección pero es en la medida en que está inscrita en la aprehensión primordial. Y esta inscripción no concierne al contenido sino a la formalidad misma de realidad, la cual nos está dada en aprehensión primordial y sólo en ella» (IL 246). Lo afirmado en este texto adquiere todo su sentido a la luz de lo que acabamos de exponer. La formalidad de realidad, es decir, el modo propio de actualización de lo real en la inteligencia sentiente, únicamente está dada en la aprehensión primordial. Esto no significa que en el logos y en la razón no esté también presente, ni que en ellos pueda adquirir y adquiera modos propios de actualización, sino sólo que, si está dada en ellos es porque el logos y la razón nacen, se mueven y concluyen en aprehensión primordial<sup>29</sup>. La formalidad de realidad sólo está dada en aprehensión primordial porque ella define el carácter formal del inteligir en cuanto tal. Es más, porque ella es, en rigor, el único acto de intelección. El logos y la razón no son propiamente hablando actos de intelección, aunque a veces se les aplique tal término en la trilogía, sino sólo modalizaciones del único acto de la intelección sentiente: «Respecto de esta aprehensión primordial, los otros modos de intelección son por esto no primordiales sino *ulteriores*... No se trata, pues, de «otra» intelección sino de un modo distinto de la misma intelección. Es la primera intelección misma, pero ulteriores por así decirlo» (IRE 256).

La aprehensión primordial como acto único intelectivo y sentiente y también como único acto de intelección es el supuesto necesario para la modalización sentiente de la trilogía.

Como acto único, en la aprehensión primordial no se da ni convergencia, ni composición, ni unidad objetiva entre el sentir y el inteligir. La aprehensión primordial es un acto único porque en ella sentir y inteligir no son sino dos momentos intrínsecamente unidos entre sí de tal modo que el inteligir está en el sentir y el sentir en el inteligir.

Como único acto de intelección sentiente, el logos y la razón, al no ser propiamente actos sino sólo modalizaciones del único acto que es la aprehensión primordial, tienen que ser y son modos de intelección sentiente. La reducción que se opera en la trilogía de todos los «actos» de inteligir a un único acto de intelección sentiente es lo que hace posible y necesario que los modos ulteriores sean también sentientes. La trilogía no es sino la mostración en acto de este carácter intrínsecamente sentiente de la modalidad de la aprehensión primor-

29 «La intelección comienza en aprehensión primordial, y fundada en ella queda activada en razón cognoscente, cuya verdad racional consiste formalmente en reversión a aquella aprehensión primordial, de la que en última instancia nunca se había salido. La razón es razón sentiente, es modulación de la intelección constitutivamente sentiente. De ésta nace, en ella se mueve, y en ella concluye» (IRA 317).

dial misma desplegada, modalizada y ulteriorizada. Precisamente por ello, porque logos y razón son esencialmente aprehensión primordial, ambos están ya incoativamente presentes en ella: «Solamente referidos a la aprehensión primordial de realidad, es como los modos ulteriores de intelección son los que son, a saber intelecciones de lo real. Por esto es por lo que estos modos ulteriores son mero sucedáneo» (IRE 267). Es difícil poner de manifiesto de un modo más expresivo la absoluta superioridad de la aprehensión primordial respecto del logos y de la razón. Frente a ella, los modos ulteriores quedan reducidos a «mero sucedáneo». La razón de esta superioridad radica en que la aprehensión primordial no es solamente un modo de intelección, sino «la intelección por excelencia».

El despliegue interno de la trilogía se estructura así sobre la base de un único acto de intelección sentiente. La modalidad es sentiente no sólo porque no hay más que un único acto de intelección sentiente, sino también porque es justamente el carácter sentiente de este único acto lo que determina y exige todo el proceso: «Por esto, y sólo por esto, es por lo que surge 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 sentiente» (IRE 279).

La exposición del despliegue de la modalización que constituye la trilogía tendrá que poner de manifiesto que el carácter sentiente del logos y de la razón no es una mera consecuencia lógica que se deriva de ser éstos modalizaciones de una aprehensión primordial sentiente, sino también y esencialmente tendrá que sacar a la luz que todos los momentos de ambos modos de intelección están de hecho inscritos y reciben toda su fuerza del carácter sentiente de la intelección primordial. Y ésta es una de las tareas más complejas y sorprendentes que se realizan en la trilogía con todo rigor y minuciosidad. Enraizar toda la modalización intelectual en el carácter sentiente de la aprehensión primordial es, a mi modo de ver, el logro más importante de la trilogía: su estructura sentiente.

JUAN BAÑON