Inteligencia sentiente

XAVIER ZUBIRI

Naturaleza, Historia, Dios (1.ª ed., 1944 en Editora Nacional; 13.ª edición en Alianza Ed., 2007)
Sobre la esencia (1.ª ed., 1962 en Moneda y Crédito; 2.ª edición en Alianza Ed., 2008)
Inteligencia y logos (1982)
Inteligencia y razón (1983)
El hombre de Dios (1984)
Sobre el hombre (1986)
Estructura dinámica de la realidad (1989)
Sobre el sentimiento y la volición (1992)
El problema filosófico de la historia de las religiones (1993)
Los problemas fundamentales de la metafísica occidental (1994)
Espacio. Tiempo. Materia (1996; nueva edición, 2008)
El problema teologal del hombre: Cristianismo (1997)
El hombre y la verdad (1999)
Primeros escritos (1921-1926) (1999)
Sobre la realidad (2001)
Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944) (2003)
El hombre: lo real y lo irreal (2005)
Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica (2006)
Escritos menores (1953-1983) (2006)
Cursos universitarios. Volumen I (2007)
Cinco lecciones de filosofía. Con un nuevo curso inédito (2009)
Cursos universitarios. Volumen II (2010)

Xavier Zubiri

Inteligencia sentiente

Volumen I

Inteligencia y realidad

Alianza Editorial
Fundación Xavier Zubiri

Este libro representa la primera parte de la trilogía de Zubiri sobre la *Inteligencia sentiente*. Junto con los dos volúmenes siguientes, *Inteligencia y logos* e *Inteligencia y razón*, fue posible gracias al apoyo recibido de la Sociedad de Estudios y Publicaciones de la Fundación Banco Urquijo, cuya labor es continuada por la Fundación Xavier Zubiri.

Primera edición: 1980
Novena reimpresión: 2022

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© Fundación Xavier Zubiri
www.zubiri.net
© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1980, 1981, 1984, 1991, 1998, 2006, 2011, 2019, 2021, 2022
Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15; 28027 Madrid
www.alianzaeditorial.es

PAPEL DE FIBRA CERTIFICADA

ISBN: 978-84-206-9999-8 (Obra Completa)
ISBN: 978-84-206-9011-7 (Tomo I)
Depósito Legal: M. 44.400-2011
Printed in Spain

SI QUIERE RECIBIR INFORMACIÓN PERIÓDICA SOBRE LAS NOVEDADES DE ALIANZA EDITORIAL, ENVÍE UN CORREO ELECTRÓNICO A LA DIRECCIÓN:

alianzaeditorial@anaya.es

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 conceptuación 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 nun-*

ca se ha llevado a cabo, si no se apela a alguna conceptuación 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 epistéme, *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 la 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 intelectiva. 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 intelectivo es aprehensión de realidad. Por tanto el acto único y unitario de intelección sentiente es impresión de realidad. Inteligir es un modo de sentir, y sentir es en el hombre un modo de inteligir.

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

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.

Segunda 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 INTELECCION COMO ACTO: LA APREHENSION

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 *(kat'enérgeian)*, y no en tanto que facultades *(katà dýnamin)*. 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 conceptuaciones 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: 1.ª, que la conciencia es algo que ejecuta actos, y 2.ª, 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 lo 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 inteligir 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 inteligir. 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 conceptivo 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 intelectivo 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. Inteligir 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 intelectiva. Por tanto el análisis ha de llevarnos a hallar el modo primario de aprehensión intelectiva 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 intelectiva. 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 intelectiva. Y ello es posible porque la aprehensión sensible y la aprehensión intelectiva —como se ha observado muchísimas veces— tienen frecuentemente el mismo objeto. Yo siento el color y intelijo 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 intelectiva 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 intelectiva 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 intelectiva?

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