

La unidad radical de inteligencia, sentimiento y voluntad en Xavier Zubiri

Óscar Barroso Fernández
Universidad de Granada
Granada, España

Introducción

Siguiendo el consejo de Diego Gracia en la presentación de *Sobre el sentimiento y la volición* de Xavier Zubiri, en el presente trabajo elaboraremos una reconstrucción noológica que compatibilice la inteligencia sentiente con la voluntad tendente y el sentimiento afectante.¹ Esta labor no está exenta de dificultades, procedentes, fundamentalmente, de la imposibilidad de una absoluta delimitación de cada uno de los momentos respecto de los otros dos. Ahora bien, la dificultad es tal sólo si se considera que es posible y pertinente esa delimitación. No ocurre así si se parte de la unidad radical de inteligencia, sentimiento y volición. En este trabajo mostraremos en qué consiste esta unidad desde el punto de vista de las acciones que el viviente ejecuta y las hábitos o modos que tiene de habérselas con las cosas. Veremos también cómo sólo con este punto de partida es posible superar la confrontación entre los que piensan que la fruición es un elemento exclusivo de la volición (Antonio Pintor) y los que la sitúan sólo en el sentimiento (por ejemplo Antonio Marquín), liberando, en lo posible, a Zubiri de contradicciones en el planteamiento de la cuestión.

A juicio de Zubiri, el análisis de la realidad humana puede llevarse a cabo en tres estratos distintos, de profundidad menor a mayor: a través del estudio de las acciones que el viviente ejecuta, partiendo de las «hábitos» o los modos que tiene de enfrentarse con la realidad y, por último, buscando las estructuras que lo cons-

tituyen.² En este trabajo nos interesamos por las acciones y los hábitos, cuyo estudio constituye el núcleo de la «noología» tal como Zubiri la entendió en su última obra *Inteligencia sentiente*.

En el análisis de las acciones, tanto en el animal como en el hombre, encontramos un esquema de acción en el que las cosas modifican el «estado» en que se encuentran.³ En este esquema participan tres momentos en unidad intrínseca: «suscitación», «afección» y «respuesta». Lo que ocurre es que esta «acción» puede ser entendida de dos maneras distintas: en el animal consiste en «aprehender estímulos», es decir, en «sentir»; mientras que el hombre «se abre desde la estimulación misma (en sus tres momentos) a los estímulos como realidades»;⁴ de tal forma que suscitación, afección y respuesta son en el hombre, respectivamente, intelección, sentimiento y volición. Zubiri insiste para que, desde las primeras líneas de su antropología, quede clara la unidad de estos tres momentos:

Con ello la unidad estímulo del sentir animal (sensación, afección, efectación) se torna en proceso «humano», un proceso que no es de estimulación, sino de realización. Pero tampoco aquí se trata de tres acciones sucesivas (intelección, sentimiento, volición), sino de tres momentos de una acción una y única [...] No sólo la aprehensión, sino también el sentimiento y la voluntad envuelven intrínseca y formalmente el carácter de realidad.⁵

Zubiri no se cansa de repetir esta idea

sobre la «unidad primigenia de la acción humana» en que consiste el comportarse con la realidad.

Pero el hombre se comporta con las cosas de esta forma sólo porque tiene una determinada «habitud» que lo distingue de todos los demás seres vivos.⁶ La habitud hace referencia a la manera de enfrentamiento con las cosas, manera que determina nuestro comportamiento con ellas: «por bajo del proceso vital hay en todo viviente un modo primario de haberse-las con las cosas y consigo mismo: es la *habitud*».⁷ «La habitud no es una acción sino lo que hace posible toda acción de suscitación y respuesta. Mientras lo propio de toda acción es ser *comportamiento*, lo propio de toda habitud es ser *enfrentamiento*».⁸ De la misma forma que hemos hecho referencia a dos tipos de comportamiento distinguiendo la acción animal de la humana, ahora hemos de referirnos a dos modos distintos de «quedar» las cosas «actualizadas» al viviente, dos modos distintos de «formalidad»: «formalidad de estimulidad» y «formalidad de realidad». En el «habérselas» con las cosas, éstas quedan de determinada manera. A este quedar es a lo que Zubiri llama «actualización», y al carácter en que las cosas quedan lo llama «formalidad», en el hombre, decimos, «formalidad de realidad». El hombre es, por esta capacidad en el orden operativo de formalización de las cosas como siendo realidades, «animal de realidades».⁹

El análisis del hombre en el orden operativo, es decir, como animal de realidades, es fundamentalmente *descriptivo*. Ciertamente, Zubiri introduce la cuestión de las acciones y las hábitos humanos, en *Inteligencia y realidad*, en apéndice—lo que en principio podría ser indicativo de

que no se trata de una descripción de hechos—, pero creemos que lo que rebasa allí el propósito descriptivo es la explicación de las estructuras humanas, que por otro lado, como el estudio de las «facultades», es la cuestión fundamental de este apéndice.[†] De hecho, Zubiri introduce los conceptos de «habitud»¹⁰ y «animal de realidades»¹¹ durante el trabajo fenomenológico—noológico— de *Inteligencia sentiente*.[‡] También allí, pretendiendo establecer la diferencia entre hábitos y estructuras, prefiere hacer mención a «inteligir sentiente» y no a «inteligencia sentiente», que parece apuntar a una facultad. De hecho, Zubiri distingue entre «intelec-ción» e «inteligencia», y afirma que cuando utiliza el sustantivo «inteligencia» no se refiere a la facultad, sino al abstracto de «intelec-ción».

Mencionada la distinción que Zubiri establece entre «comportarse» y «habérselas» con la realidad, profundizaremos en ambas perspectivas a través de la unidad con la que Zubiri las ha tratado en *Inteligencia sentiente*: la unidad del acto intelectual.

Decimos que la formalidad propia del animal es formalidad de estimulidad. Para Zubiri en esta formalidad encontramos tres características fundamentales: en primer lugar, se trata de la «impresión» de algo «objetivo» —por ello incorpora, respectivamente, un momento de *pathos* y otro

[†] Incluso, no todo lo que aparece en apéndices rebasa lo noológico, porque hay asuntos de carácter noológico que son llevados a los apéndices simplemente porque se salen del tema fundamental de la obra.

[‡] Desde esta perspectiva, consideramos que no es acertada la tajante contraposición entre una metafísica como fenomenología y una antropología comparativa-explicativa que dejaría la conceptualización del «animal de realidades» fuera del terreno noológico. Cf. CEREZO, P.: «El hombre, animal de realidades», en ÁLVAREZ, A. y MARTÍNEZ CASTRO, R. (eds.), *La filosofía de Zubiri en el contexto de la crisis europea*, Santiago de Compostela, 1996, 53-71, pp. 58 y ss.

* El concepto de «formalidad» es clave en la filosofía de Zubiri, viene a significar «independencia»: el modo de independencia en que queda la cosa; no debe confundirse con la «forma sensible» kantiana o el «informar» aristotélico o kantiano. «La independencia es la formalidad en que el contenido “queda” ante el aprehensor» (IRE 44).

de «independencia»—; en segundo lugar, es una formalidad «estimulante», es decir, ordenada a la respuesta; pero lo más importante para entender la formalidad de estimulación no es que sea estimulante, sino que es «estimúlica», es decir, *se agota* en ser estimulante, la independencia está siempre y en todo caso ordenada a la respuesta.¹² En formalidad de realidad se aprehende también el estímulo; lo que ocurre es que no se aprehende el contenido como meramente estimulante —es decir, como estímulo—, sino como algo que pertenece a la cosa «de suyo».

Estos distintos tipos de formalidad son el resultado de distintas maneras de «quedar», así, mientras que la habitud propia del animal es «sensibilidad»,¹³ la del hombre es «inteligencia sentiente».¹⁴

Con la expresión «inteligencia sentiente», Zubiri pretende superar la escisión tradicional entre el sentir y el inteligir como dos facultades independientes. Zubiri afirma que esto, además de no ser un «hecho» sino una magna teoría, es producto de una teoría errónea que ha procedido a dicha escisión sin determinar qué sean sentir e inteligir en cuanto tales.¹⁵ Los hechos muestran más bien que no hay una separación real, sino que sentir e inteligir se entreveran en un sólo acto: la «impresión de realidad». Precisamente a ello hace referencia la expresión «impresión de realidad» como indicador de la intrínseca unidad de ambos momentos; Zubiri conceptúa el inteligir como aprehender algo como *real* y el sentir como aprehender algo *impresivamente*.¹⁶ Zubiri analiza, frente a la *teoría* de la «inteligencia concipiente», el *hecho* de la inteligencia

sentiente. Considera el suyo un análisis fenomenológico y no una teoría.¹⁷

Si profundizamos en la noción de «inteligencia sentiente», descubrimos que la noología zubiriana afronta el reto de superar la «logificación de la inteligencia» a través de, como ha reclamado Nietzsche y su herencia, la recuperación de los elementos corporales.¹⁸ Por ello Zubiri mantiene que no hay una escisión entre sentir e inteligir: en el hombre encontramos una inteligencia sentiente, y con ella no sólo impresión de contenidos, sino impresión de realidad, impresión de contenidos reales. Envolviendo a los distintos contenidos que los sentidos captan tenemos una aprehensión de la realidad. La realidad no es un contenido más, como el color o el olor, sino algo que recubre a cada uno de estos contenidos. Son los sentidos, cada uno de los sentidos, los que tienen impresiones de realidad envolviendo las impresiones de los distintos contenidos, de tal forma que estos distintos contenidos son aprehendidos como perteneciendo a la cosa «de suyo». Y, para Zubiri, «la aprehensión de las cosas como realidad es el *acto elemental* de todo acto intelectual».¹⁹ Zubiri no niega que actos como concebir o proyectar sean exclusivos de la inteligencia. Lo que él niega es que alguno de estos actos sea su acto elemental. En todos estos actos aparece un momento de versión a la realidad y, por ello, el acto elemental de la inteligencia es el de la aprehensión de las cosas como realidades o, más bien, un *fi-sico* estar presente de la realidad.²⁰ Algo posible por el carácter sentiente de la inteligencia. Todos los conceptos e ideas que el hombre forma reposan sobre la realidad que le está presente. Tradicionalmente son los sentidos los que dan esta realidad a la inteligencia para que con ella forme conceptos, pero como se establece una escisión entre los sentidos y la inteligencia nos encontramos con que la realidad se pierde o se convierte —pensemos en Hus-

* Mientras que en la inteligencia sentiente el objeto formal—la realidad—está dado «por los sentidos “en” la inteligencia», en la inteligencia concipiente el objeto formal está dado «por los sentidos “a” la inteligencia». En la inteligencia sentiente hay un solo acto de aprehensión—aprehensión primordial de realidad—, mientras que en la inteligencia concipiente el inteligir aprehende lo que previamente habían aprehendido los senti-

dos para, sobre ello, montar la concepción y el juicio (cf. IRE 85-6).

serl— en un residuo que hay que *reducir*. Precisamente esta caída en el idealismo es lo que Zubiri pretende superar con su inteligencia sentiente.

Hemos visto que Zubiri distingue en todo sentir los momentos de suscitación, modificación tónica—o afección—y respuesta. Estos tres momentos constituyen una unidad inamovible. Tradicionalmente se ha reducido el sentir a su momento de suscitación, pero lo cierto es que el sentir es un proceso único que envuelve los tres momentos. En el caso del hombre, precisamente por ser el sentir un sentir intelectual en el que las cosas se aprehenden como reales, estos tres momentos quedan modulados de una manera especial en la inteligencia sentiente. La impresión de realidad no sólo distingue el momento de suscitación humano del momento de suscitación animal, sino que también afecta a los otros dos momentos de la impresión, del sentir. El momento de suscitación es en el hombre *intelección* de lo real, la modificación tónica es *sentimiento* de lo real y la respuesta es *volición* de lo real. Pero como en Zubiri no es posible establecer una distinción entre el sentir y lo que se suele llamar «facultades superiores», junto a la inteligencia *sentiente* nos encontramos con el «sentimiento *afectante*» y la «voluntad *tendente*».²¹ La unidad del sentir animal no se elimina, sino que se modula de manera distinta por la formalidad de realidad propia de la inteligencia sentiente. Tanto el sentimiento de lo real como la volición de lo real tienen que partir de lo real mismo como algo dado. Porque las cosas son de suyo, puede transformarse la modificación tónica en sentimiento y la respuesta en voluntad. Por ello hay una prioridad del acto intelectual sobre el sentimiento y la volición. Pero que el momento de realidad tenga su fundamento en la aprehensión primordial no implica que sentimiento y volición no envuelvan un momento de realidad.²² Constituyen tres momentos de una acción una y única, y por ello los tres envuelven intrínsecamente el momento de realidad, la formalidad de realidad. Así, la realidad se constituye

en un «ámbito» en el que se despliegan todos los actos humanos.²³ Nos encontramos con un sentimiento real y no *subjetivo*, y con una volición real y no *formal*. Todas las acciones humanas pueden resumirse en una sola expresión: *comportarse con la realidad*. Dice Zubiri:

De ahí que la *unidad primigenia* de la acción humana una y única sea «comportarse con la realidad». Haciéndome cargo de ella, atemperado en cierta forma a ella, determino lo que quiero en realidad.²⁴

Zubiri expresa esta misma idea de otra forma al afirmar que «habérselas con la realidad» presupone «enfrentarse con las cosas como realidad».²⁵

Zubiri denomina a esta prioridad de la intelección sobre el sentimiento y la volición «intelecționismo» para distinguirlo del común intelectualismo que separa el sentir del inteligir y, con ello, considera que lo propio de la intelección es juzgar o concebir.²⁶ Pero lo cierto es que su análisis no es que solamente dé prioridad a la inteligencia sentiente sobre el sentimiento afectante y la voluntad tendente, sino que también hay que decir que por estos dos últimos no se preocupó mucho más allá de constatar que eran momentos inherentes al sentir intelectual. Así, mientras que sobre la inteligencia sentiente escribió una magna trilogía, sobre la voluntad encontramos un curso y algunos páginas al analizar las estructuras humanas en su antropología, y sobre el sentimiento aún escribió menos.

En todo caso, de la misma forma que Zubiri desarrollo un análisis fenomenológico de la inteligencia sentiente, podría hacerse lo mismo con los otros dos momentos. Incluso llega a dar a entender que sus análisis sobre la volición son análisis de carácter fenomenológico.²⁷ Lo mismo podríamos decir de los análisis del sentimiento. Ésta es la tesis de Diego Gracia, para quien los estudios zubirianos sobre el sentimiento y la voluntad tienen que ser interpretados a la luz de la alta depuración fenomenológica alcanzada en la trilogía.²⁸

Por otro lado hay que tener en cuenta que el término “intelección” tiene en Zubiri dos sentidos:²⁹ uno amplio en el que se identifica con la formalidad humana a diferencia de la animal y que por lo tanto hace referencia a la estructura formal del sentir en sus tres momentos, y otro restringido que hace referencia al momento de suscitación del sentir humano.³⁰ Si en Zubiri se diera solamente este último sentido, la suya sería una filosofía altamente inteleccionista, pero lo cierto es que en el mayor número de los casos Zubiri se está refiriendo a la intelección en el sentido amplio.* De esta forma, cuando Zubiri contrapone el «acto elemental» de la inteligencia—aprehender las cosas como reales—, a todos los demás actos—concebir, juzgar, etc.—, afirma que no es correcto hablar de «actos elementales», ya que realmente se trata del modo de habérselas que permite todo acto intelectual.³¹ Más adelante insiste en esta idea: «es acto también lo que aun siendo en rigor habitud he llamado acto elemental, exclusivo radical y, por tanto, formal de la intelección: aprehender algo como real».³² Así, donde Zubiri hace mención al «acto de intelección» como formalidad de realidad, deberíamos leer habitud intelectual. Esta habitud es lo que hemos llamado inteligencia sentiente en sentido amplio. Ya que, precisamente, en cuanto habitud «subyace igualmente a la voluntad y al sentimiento»;³³ «la formalización no concierne tan solo al momento aprehensor, sino al entero proceso sentiente».³⁴ Aquí, habitud intelectual no hace referencia a

* Esto es así hasta el punto de que aun cuando en este apartado vamos a referirnos a la inteligencia sentiente en la diversidad de sus momentos: intelección, volición y sentimiento, lo cierto es que la descripción de la intelección no estará al nivel de las de la volición y el sentimiento, ya que se tratará, más bien, de la descripción de la intelección no en cuanto modulación humana del momento suscitante del sentir, sino del sentir humano en cuanto sentir intelectual en la unidad de los tres momentos del sentir.

que el momento suscitante del sentir humano constituya por sí solo la habitud, sino que la habitud intelectual hace que el enfrentamiento del hombre con las cosas sea unitariamente intelectual, sentimental y volitivo.³⁵ Descubrimos que la unidad de estos momentos es mayor que la unidad de la acción: si entendemos la intelección como un acto, entonces, teniendo en cuenta que «en toda acción de la realidad sustantiva humana, actúa el sistema entero con todas sus notas»,³⁶ diremos que el acto intelectual, en cuanto momento de la acción, incorpora los momentos sentimentales y volitivos, de la misma manera que un acto volitivo o sentimental incorporará el momento intelectual; pero la unidad expresada ahora es mayor. No es la unidad que proporciona la acción sino la unidad de la habitud que, en cuanto tal, no puede ser inscrita en ningún acto, sino en la totalidad de la realidad humana.

Pasamos a analizar ahora cada uno de estos momentos que definen a la realidad humana desde el punto de vista de sus acciones y hábitos.

1. Intelección sentiente

Zubiri, al determinar la intelección como acto, afirma que ésta es aprehensión, y, en cuanto sentiente, una «aprehensión sensible» o, lo que es lo mismo, «aprehensión impresiva». La cuestión es, entonces, averiguar que es «impresividad».³⁷ En la impresión, nos dice, se pueden diferenciar tres momentos: afección, alteridad y fuerza de imposición. La «afección» hace referencia a que «el sentiente “padece” la impresión».³⁸ Pero impresión no consiste, como según Zubiri se ha entendido en la historia de la filosofía, en mera afección. En la impresión hay también un momento de «alteridad» por el que «el contenido es algo que queda ante el sentiente como algo otro»,³⁹ es decir, como algo que es independiente de la aprehensión misma—aunque en la aprehensión. Precisamente, la independencia hace referencia al modo de quedar, a la formalidad por la que la cosa no se agota en su

contenido. Aclarando el sentido de «habitud», podemos decir que si el contenido depende de los receptores del viviente, el modo de quedar pende de su habitud.⁴⁰ Con respecto a la «fuerza de imposición», sólo decimos, por ahora, que tiene el importante cometido de «suscitar el proceso mismo del sentir».⁴¹

Mientras que en el animal la afección es «afección estímúlica» –con el sentido que antes le hemos dado a este vocablo–, en el hombre la afección producida por la cosa es una «afección real». La cosa misma se presenta real y físicamente: «Realidad no es aquí algo inferido»;⁴² frente al idealismo, no hay que dar un salto de lo percibido a lo real, sino que en la realidad estamos ya, la realidad es aprehendida. La filosofía moderna, al entender la afección humana desde la perspectiva animal, ha perdido, desde el primer momento de la impresión, la realidad misma para conformarse con el mero objeto. Pero es que el hombre *siente* en la impresión la realidad; con lo que no sólo conoce objetos, sino que los conoce estando previa y físicamente instalado en la realidad.⁴³

La alteridad de la cosa es en el animal la propia de la formalidad de estimulidad: la alteridad como «signo»; la alteridad que «consiste solamente en suscitar una determinada respuesta».⁴⁴ En el hombre es la alteridad de un contenido que se presenta como «de suyo», como algo «en propio», con un «prius» a su mismo presentarse, que excede su actualización en la inteligencia y es independiente de su acto de presentación ante él. La independencia aquí no es mera independencia estímúlica, sino la independencia por la que se siente que aquello que está presente a la inteligencia sentiente pertenece primariamente a la cosa y no a la inteligencia en la que se presenta. Es éste el sentido en el que—más allá del realismo prekantiano—Zubiri decía en 1962 que «el momento de realidad se presenta en la intelección no sólo como *independiente* del acto intelectual, sino como *anterior* a él».⁴⁵

Por último, para el animal la fuerza de imposición de las cosas es la fuerza de la

«objetividad»: las cosas se presentan como «signos objetivos» –como «el signo reposa signitivamente sobre sí mismo [...] se impone al animal como signo objetivo».⁴⁶ En cambio en el hombre la fuerza de imposición es fuerza de realidad. Con ello arribamos al concepto de «noergia»: estamos en la realidad y no podemos más que hacernos cargo de ella. Por su fuerza de imposición, la cosa se presenta como con una prioridad a su acto de presentación. Esta prioridad no es un simple razonamiento, sino una «remisión física» al carácter de realidad de las cosas mismas.⁴⁷ Lo real no es *visto* simplemente, sino que *está* en «actualidad», como también lo está la intelección: la actualidad tiene fundamentalmente un carácter noérgico.

La filosofía moderna, nos dice Zubiri, no ha captado la unidad de los tres momentos de la aprehensión primordial de realidad y ha tendido a considerar la impresión como mera afección. Entonces la impresión queda reducida a representación—al perderse el momento de alteridad—y a juicio—al perder el momento de fuerza de imposición—.⁴⁸

Analizado el sentido de la expresión «aprehensión de realidad», consideramos necesario hacer algunas matizaciones del concepto de realidad resultante. Aunque la cosa se nos presente como algo independiente siendo efectivamente «de suyo», no hay que perder de vista que el concepto de realidad que Zubiri maneja al referirse a la aprehensión primordial de realidad no es el de realidad *allende* la intelección, sino el de realidad *en* la intelección misma; lo que él denomina «reidad».⁴⁹ La cosa real es real en el acto intelectual. Lo que ocurre es que aquí se presenta como con una «prioridad» respecto del acto intelectual.⁵⁰ Como la realidad es actualización intelectual—la cosa actualizada como «de suyo»—, resulta que la realidad como momento físico de la cosa y su actualización en la inteligencia son dos momentos inseparables. Con ello Zubiri ha modificado el concepto tradicional de realidad—lo que explica que acuda al neologismo *reidad*.

Para la tradición filosófica, «realidad» es realidad extramental, mientras que para Zubiri lo que caracteriza a la realidad no es el *allende*, sino el «de suyo»: por ser «de suyo» se puede hablar de realidad *aquende* y *allende*.⁵¹ Si para la tradición la realidad era «de suyo» por ser extramental, para Zubiri es extramental por ser «de suyo». Pero aun cuando Zubiri haya recuperado la realidad solamente a través de la limitación del uso del concepto al sentido de la *reidad*, ha conseguido, con ello, ir más allá del idealismo. La situación más profunda del hombre es la situación de encuentro con la realidad: el hombre se encuentra con la realidad que le está presente desde sí misma. Sólo por este encuentro radical con la realidad, el hombre se enfrenta, en modos posteriores de intelección, a saber qué es la realidad allende la aprehensión, a inteligir esta realidad con más riqueza; pero sin salirse nunca de la realidad actualizada, sin perder ya nunca el momento de realidad. El movimiento de la inteligencia es un movimiento «en» lo real—del *aquende* al *allende*—, nunca un movimiento «hacia» lo real. Con este sentido de realidad se entienden afirmaciones como la de Juan Antonio Nicolás: «La realidad no es algo en sí, independiente del sujeto».⁵² Por supuesto, Nicolás no está afirmando que no haya realidad allende el ser humano, lo que dice es que el *allende* no define la realidad misma, porque, *allende* o *aquende*, la realidad es «de suyo».⁵³ Lo que ocurre es que desde el punto de vista fenomenológico no podemos plantear qué sea la realidad más allá de la actualidad intelectual, ya que la fenomenología pretende una descripción precisamente de lo intelectivamente actualizado. Referirse a la realidad más allá de toda actualización es hacer metafísica. Es refiriéndose a la realidad en sentido fenomenológico, a la *reidad* o realidad como actualización, cuando Nicolás afirma que «no hay realidad si no es para un sujeto» o que «realidad es correlato de intelección».⁵⁴ Ciertamente, si no se tiene esto en cuenta, tales afirmaciones—algo ambiguas—sobre la filosofía de Zubiri pueden parecer «in-

sostenibles».⁵⁵ Antonio González escribe sobre una «anfibología» en Zubiri con respecto al término realidad, al indicar que dicho término hace referencia tanto a una «alteridad radical» en sentido fenomenológico, como a las «cosas independientes de nuestros actos». Por ello González renuncia a utilizar el concepto «realidad» y se refiere sólo a «alteridad radical».⁵⁶ Con ello, parece que olvida que algo es real no porque sea independiente de toda aprehensión, sino porque es «de suyo», ya sea en nuestros actos o fuera de ellos. Con su vuelta a la distinción entre alteridad radical y realidad, González, creemos, ha vuelto a caer en lo que Zubiri pretendía superar: el idealismo.

Como la cosa-real se actualiza en la intelección como «de suyo», con *prius* a su acto de presentación, su actualización tiene que aportar algo: es lo que Zubiri denomina «verdad real», la «ratificación» de la cosa-real en la inteligencia sentiente. En esta verdad como ratificación no cabe el error, porque es anterior a la verdad del juicio y, por tanto, no consiste en la adecuación de un pensamiento a la cosa, sino en la mera reactualización de la realidad en la inteligencia sentiente.⁵⁷ Es la verdad primaria que posibilitará toda verdad posterior; o mejor, esta verdad nos arrastrará a las intelecciones posteriores.⁵⁸ Antes nos hemos referido a la fuerza de imposición de la realidad; ahora podemos decir que esta fuerza de imposición es la ratificación que apuntamos: la fuerza de imposición de la realidad en la intelección. Por eso, dice Zubiri, «no somos nosotros los que vamos a la verdad real, sino que la verdad real nos tiene por así decirlo en sus manos».⁵⁹

A juicio de Zubiri, no debemos confundir la verdad real con la verdad como *aletheia* heideggeriana. Para él, si bien es cierto que toda verdad envuelve una desvelación, no lo es menos que esta desvelación lo es de algo previamente real, y lo que la verdad real ratifica es este «previamente real»:

El acto primero y formal de la inteli-

gencia, ¿es desvelar o será al revés, que la inteligencia desvela la cosa precisamente por ser ella lo que es anteriormente al acto de desvelación? La cosa está desvelada en mi intelección; pero inteligir no consiste en desvelar.⁶⁰

Efectivamente, Heidegger, en el párrafo 44 de *Ser y tiempo*, afirma que la verdad «más originaria» consiste en «hacer ver al ente en su desocultación (en su estar al descubierto), sacándolo fuera del ocultamiento»⁶¹. Con lo que el ser-descubridor es lo más originario en el tema de la verdad.⁶² Zubiri considera, precisamente, que hay una verdad previa a este ser-descubridor: la verdad real.*

Y la superación de esta perspectiva es fundamental para entender lo más específico de la posición zubiriana. Esta verdad, en su simplicidad, en su radical compacidad, es de enorme importancia. Afirmábamos que por la fuerza de imposición de las cosas el hombre está en la realidad y tiene que hacerse cargo de la realidad. Pues bien, el primer momento—y la lanzadera de todos los momentos posteriores—de este hacerse cargo de la realidad es la ratificación de la realidad en la intelección. Frente al planteamiento hermenéutico, la verdad real se constituye en anclaje último, fundamentador, fuente de exigencia evidencial. Y frente a todo pragmatismo, la verdad es, como tendremos oportunidad de ver, algo intrínseco a la realidad humana. Podríamos decir que para Zubiri la verdad tiene un valor moral,

ya que solamente viviendo en la verdad puede el hombre llegar a ser «dueño de sí».⁶³ Por la verdad real el hombre está ya en la realidad, «retenido» en ella y «hinchido de realidad».⁶⁴ Por la verdad real el hombre es una realidad para la que todos los actos que ejecuta están envueltos por el momento de realidad, y, solamente por esto, puede tenerse a sí mismo como realidad, se constituye no solamente como «de suyo» sino también como «suyo», puede ser un Yo. Por la verdad real, para concluir, el hombre está lanzado a comprender qué son las cosas en «la realidad», no tiene una vida enclausada como el animal, sino indeterminada para su determinación en esta realidad.

Por último, en coherencia con lo que hemos dicho sobre la prioridad de la aprehensión de realidad respecto de la volición y el sentimiento como modulaciones humanas por la actualización de la realidad en la tendencia y el tono vital, pensamos que la verdad real no puede ser reducida al momento de afección del «sentir humano», sino que la ratificación de la realidad caracteriza a todas las cosas actualizadas en cada uno de los momentos de este sentir.

2. Volición tendente

Por la unidad analizada de la habitud humana, se exige completar los análisis de la inteligencia sentiente en sentido estricto con los otros dos momentos que la componían en el sentido amplio: el sentimiento afectante y la voluntad tendente. Los tres momentos en su unidad completan el esquema noológico de nuestro autor. Utilizando el concepto de inteligencia en un sentido amplio, los tres momentos constituyen, en su intrínseca unidad sólo descomponible para el análisis fenomenológico, el acto primordial de la acción humana: el *comportamiento* con la realidad; y en la unidad de los tres se expresa también su *habitud* radical: *enfrentamiento* real. Porque el enfrentamiento con lo real no se agota en la aprehensión primordial, sino que, gracias a esta aprehensión, la

* El mismo Heidegger consideró con posterioridad este planteamiento como insuficiente al afirmar que la apertura del Dasein se fundaba, a su vez, en una apertura más radical, la de la «verdad del ser». «El Dasein no es lo último, sino lo penúltimo: en efecto, él mismo está arraigado en algo que lo impulsa al desocultamiento». Cf. RIVERA, J.E.: «La verdad implícita en “Ser y Tiempo”», en NICOLÁS, J.A. y FRÁPOLLI, M.J. (eds.), *El valor de la verdad*, Comares, Granada, 2000, 7-32, pp. 29-30.

voluntad humana es voluntad de lo real y el sentimiento es un sentimiento de lo real. Continuemos, entonces, con el análisis de la volición tendente.

El hombre es «animal hiperformalizado»; por ello se ha abierto la clausura de sus instintos y se ve en la obligación de tener que elegir entre distintas respuestas en la realidad.⁶⁵ Por su inteligencia sen-tiente, el hombre aprehende lo real, y, en esta realidad aprehendida, tiene que elegir intelectivamente la respuesta, tiene que suspender lo que sería la respuesta biológica para hacerse cargo de la cosa en cuanto real.⁶⁶ Por este acto de elección, el hombre, nos dice Zubiri, es una «realidad libre». La libertad no es, desde esta perspectiva, algo que se superpone a la naturaleza humana para manejarla, sino que viene impuesta por esta misma naturaleza. Y esto no sólo por el hecho de que la libertad sea producto de la indeterminación de los impulsos, sino también porque el acto de libertad se inscribe en estos impulsos. Es decir, el acto volitivo no es algo abstracto, sino determinado por los impulsos:⁶⁷ los impulsos, en su inconclusión, dirigen el acto libre, «volente». Aquí encontramos el sentido de la expresión «voluntad tendente». Sin impulsos, entonces, no habría voluntad; pero lo propio de la acción humana desde el punto de vista de su voluntad es, precisamente, el «control» de dichos impulsos. La voluntad controla el modo de estar con mis impulsos en la realidad.⁶⁸ En un lenguaje más apropiado a la expresión «voluntad tendente» —las páginas en las que Zubiri habla de impulsos son de los años 1953-54—, Zubiri viene a decir que la determinación volitiva no es un acto superpuesto a la *apetición*, sino un *momento modal* de la *apetición* humana:

Se conserva, pues, el momento de tendencia, cambian tan sólo el modo de habérselas con aquello a que se tiende. En cuanto tiende a su *realidad*, es propiamente volición; en cuanto a esta realidad *tiende*, es tendencia. De ahí que no hay sino un solo acto: *volición tendente*.⁶⁹

Zubiri se opone así a dos concepciones de la realidad humana: como «pura naturalidad» y la contraria como «pura libertad». Porque todo acto vital humano cuenta con la indisoluble unión de ambos momentos: todo acto de libertad «de la naturaleza emerge y a la naturaleza revierte».⁷⁰

De todo lo dicho parece deducirse que la voluntad puede ser definida como *determinación*, como libertad. Pero para Zubiri esto es insuficiente, porque la voluntad no es la libertad, sino que, más bien, un acto es libre cuando es un acto voluntario.⁷¹ Es decir, la libertad se inscribe en la voluntad, en el sentido en que es el *modo* «como el hombre es volente en el universo».⁷² Entonces, ¿qué es la voluntad tendente en sí misma?

Decíamos que en el viviente humano se suspende la respuesta, el carácter de estímulo inmediato. Pero entonces la tendencia propia de la voluntad tendente adquiere caracteres propios distintos de los de la mera tendencia. Si por la fuerza del estímulo, el animal se ve encaminado por la «tensión» de sus tendencias a dar una respuesta biológica, en el hombre esta tendencia—al no ser la tendencia propia del estímulo, sino una tendencia que nos pone ante una realidad «hacia» la que se tiende—pierde la fuerza de tensión para pasar a ser «pre-tensión».⁷³ La pretensión es, así, el resultado de la suspensión de la respuesta inmediata propia de la impresión estímúlica. Pero la voluntad tendente es más que mera pre-tensión, porque si las tendencias pierden su carácter tensante, su fuerza de imposición, hace falta la intervención de algún elemento más que lleve a la elaboración de una respuesta ajustada, que supere esta indefensión. Zubiri afirma que por encima de la suspensión, que da como resultado la tensión, se puede apreciar una segunda suspensión que nos muestra la esencia de la volición: «preferencia». ¿En qué consiste, entonces, la suspensión que da lugar a la preferencia?

En el momento en el que la tensión se transforma en pretensión, al suspenderse la respuesta inmediata, el hombre

queda como flotando en sí mismo, «se encuentra en cierto modo volcado y antepuesto sobre sí mismo»,⁷⁴ y entonces, en vez de ser llevado por las cosas reales a una determinada respuesta, será él quien conduzca su acto de elección por delante de sí mismo. Y «llevar delante» es, precisamente, el sentido etimológico de *praeferens*. Por ello Zubiri dirá que en el hombre se suspende la realidad como determinante de sus actos, y cuando ésta deja de ser *ferens*, se convierte en *preferente*: un hombre que lleva *por delante* de su propio acto a esa realidad.

En la suspensión propia de la preferencia, buscamos la realización de nuestra realidad, nuestro *bien plenario*: la realidad suspendida no aparecerá entonces en tanto que realidad, sino en tanto que puede hacer *posible* esta realización, «la situación en la que el hombre se ve incurso». ⁷⁵ El concepto de «posibilidad» será fundamental en la filosofía de Zubiri, y es en el análisis de la volición donde encontramos su sentido más primitivo: «realidad en tanto en cuanto conservada, pero en forma de sentido para el hombre». ⁷⁶ La posibilidad está, así, fuertemente vinculada al sentido, y cuando Zubiri quiere remarcar el carácter de realidad de este sentido, llama a la posibilidad «bien». ⁷⁷

Por ser la voluntad *tendente*, este bien tiene una dimensión de «deseabilidad», es algo a lo que las tendencias, en una u otra forma, me conducen. Pero no es ésta la dimensión que estamos explorando en la suspensión preferente. El bien, además de tener una dimensión de deseabilidad, tiene otra de «conveniencia» al presentarse como una realidad que puede servir para resolver la situación de mi propia realidad. De esta forma, aun cuando Zubiri se refiera al bien como un transcendental, lo cierto es que no está pensando en «el bien en general», porque el hombre, cuando busca el bien, no lo busca por sí mismo, no busca el bien por el bien, sino el «bien plenario de su propia realidad». ⁷⁸

Al «estar sobre sí», Zubiri lo ha llamado en otros momentos «supras-tancia», pero ahora no le interesa el estar sobre sí en

su dimensión supra-stante, sino en cuanto «deponente»: ⁷⁹ la cosa real es bien porque el hombre se depone en ella buscando su realización, su «realidad querida». ⁸⁰ Por la suspensión de la realidad, el hombre sale de sí, de su «mero estar», de lo «meramente sido», para colocarse «sobre sí»; pero el hombre no puede vivir en esta situación de «inquietud», tiene que superar la suspensión, volver a unirse a la realidad sobre la que está, habiendo ganado para sí el «ser querido» más allá de lo meramente sido: «realizarme en una volición, es hacer precisamente que mi realidad sea formalmente mi realidad querida». ⁸¹

En la realización volitiva de mi propia realidad hay, entonces, una intervención del «querer»: entre los bienes posibles, la voluntad tiene que decidirse, querer uno, hacerlo real. Pero «querer» no es mera determinación, sino que también tiene el sentido de «amar». A este respecto el querer volitivo hace referencia al acto por el que el hombre se depone en la realidad en la que se va a realizar. ⁸² Querer un bien, no es simplemente, determinarse a él, decidir qué bien quiero, sino deponer mi propia realidad en ese bien.

Pero aun con estas dos dimensiones propias del querer, no agotamos el sentido de la preferencia, porque el acto de querer, nos dice Zubiri, *se mantiene*: «el querer no desaparece [...] cuando el hombre posee lo amado, solo que [...] queda potenciado». ⁸³ Volición no es entonces simplemente querer, sino «ser querido», un «acto activo». Y esta «actividad» es a lo que Zubiri ha llamado «frucción», ⁸⁴ «la complacencia en la realidad *qua reale*». ⁸⁵

Zubiri siempre ha entendido que la frucción era una «actividad»: lo que ha cambiado de unos escritos a otros es el dónde inscribir esta actividad. ¿Se trata de un elemento de la preferencia como querer junto al «amor» y el «determinarse a», o habría que dejar esta actividad fuera de la volición y considerarla más bien elemento fundamental del sentimiento? Como veremos en las siguientes páginas, ésta ha sido una cuestión muy discutida. Por

nuestra parte, consideramos que si realmente la fruición es un aspecto esencial a la volición, el hecho de desgajarla puede dejar un vacío en la comprensión de ésta. Lo cierto es que el término «fruición» es uno de los más ambiguos en la obra de Zubiri. Antes de *Sobre la esencia*, aparece en algunos textos como el momento esencial de la volición: poco después de *Sobre la esencia*, fruición será el *estado* en que queda el viviente humano en su unidad, de tal forma que envolverá los tres momentos del sentir humano;⁸⁶ por último, en el escrito sobre el sentimiento de 1975, estará, como queda dicho, vinculada al sentimiento.

En uno de sus escritos más tempranos, de 1953-4, podemos rastrear por qué Zubiri consideró que la fruición estaba en la volición, y por qué después pasó a considerarla elemento fundamental del sentimiento. En este texto la fruición aparece con dos notas elementales que apuntan tanto a un lugar como al otro. Al introducir el concepto de fruición, afirma que por un lado «recae en algo real en tanto que real» y, por otro, «interviene mi propia realidad en tanto que realidad», de tal forma que fruición es más que complacencia pasiva, es el enfrentamiento de mi realidad con la realidad.⁸⁷ Cuando Zubiri apunta a que la fruición es más que complacencia, está haciendo referencia a una especie de *elección fundamental*:

La fruición está en una elección elemental, en el atenuamiento a la realidad en forma de realización, tomada precisamente como positividad: “esto es lo que quiero real y efectivamente”. Es decir, el tomar la realidad no solamente como realidad de acto, sino como posibilidad para definir en aquel acto mi propia personalidad.⁸⁸

Podemos decir, entonces, que la fruición tiene dos momentos: el «momento de mi complacencia en esta cosa determinada» y el «momento en que depongo mi complacencia como realidad que soy en la realidad de la cosa determinada». La unidad de

estos dos momentos se expresa en el carácter unitario que tiene la realidad en el acto fruitivo que, «por un lado, es realidad en tanto que realidad, pero por otro, tomo como única posibilidad mía en aquel momento».⁸⁹

Con todo esto afirmamos, quizás arriesgando demasiado, que la fruición puede ser inscrita tanto en el sentimiento como en la volición según el elemento que se remarque: la complacencia o el carácter volitivo respectivamente. O mejor todavía, que la manera de enfocar la fruición correctamente es, tal como aparece en el tratamiento de las hábitos en *Sobre el hombre*, diciendo que consiste en el *estado* en que queda el hombre por la unidad—intelectiva, sentimental y volitiva—de su acción y de sus hábitos, la manera en que el hombre se encuentra en cada una de sus situaciones. A esto parece apuntar conclusivamente el pasaje de los años cincuenta que venimos comentando:

El hombre en cada una de sus situaciones vive, y ese acto vital suyo consiste en autodefinirse por autoposesión. Esto hace que lo que hemos llamado fruición no sea mera complacencia, sino posesión de la realidad en tanto que realidad por mi realidad en tanto que realidad. Aquello de que el hombre “disfruta” [fruición desde el punto de vista del sentimiento] es la realidad como posibilidad de ser realmente lo que el hombre va a ser efectivamente [fruición desde el punto de vista de la volición].⁹⁰

En diversas ocasiones Zubiri dice que cada acto aporta algo a la actividad total del sistema; pues bien, el disfrute sería lo que aportaría el sentimiento a la actividad fruitiva del sistema humano, mientras que la posesión de la realidad como posibilidad de lo que quiero ser, es lo que a esta actividad aporta la volición. Antes de dar por zanjado el asunto es preciso que profundicemos, como hemos hecho con la intelección y la volición, en el sentimiento afectante.

3. Sentimiento afectante

Si hubiéramos inscrito la fruición solamente en el acto volitivo, pudiera parecer que el momento de sentimiento tiene una importancia relativa respecto de la intelección y la voluntad, es la conclusión a la que arriba Antonio Pintor.⁹¹ Para otros autores, el sentimiento tiene un papel fundamental en las acciones humanas.⁹² Como decimos, en la disputa entre ambas interpretaciones tiene una importancia determinante el lugar en el que situemos la fruición, así, para Antonio Pintor, como de la fruición se habla propiamente desde la volición, el sentimiento pasa a un segundo plano, mientras que, en la otra perspectiva, aun cuando Zubiri insertó en un gran número de escritos la fruición en la volición, debe prevalecer la intención de su último curso de 1975 al respecto, donde situaba la fruición en el sentimiento.

Si se nos obliga a elegir entre estas dos perspectivas, pensamos que es más correcto situar la fruición en el sentimiento—tal como pretendió Zubiri en su última reflexión sobre el asunto. Entonces puede justificarse la consideración de la fruición desde la perspectiva de la volición en los escritos anteriores a *Sobre la esencia* diciendo que Zubiri todavía no había distinguido nítidamente entre la voluntad y el sentimiento. Ciertamente, si una de las tesis fundamentales del escrito de 1975 es la del rechazo de la concepción del sentimiento como tendencia,⁹³ en 1961 afirmaba que los sentimientos son «afecciones en que el hombre queda afectado por sus tendencias [...] la esencia del sentimiento es ser afección [...] *afección tendencial*».⁹⁴ Pero en el escrito de 1975, la consideración de los sentimientos como modos tendenciales es la perspectiva propia de la filosofía clásica, donde el sentimiento—ni siquiera se usaba este concepto—no tiene independencia junto a la inteligencia y la voluntad. El logro de la modernidad fue el descubrimiento de que «el hombre tiene no solamente inteligencia y voluntad, sino un tercer tipo de funciones

o de fenómenos que llamamos sentimientos».⁹⁵ Entonces, ¿no será que Zubiri estaba en los años anteriores a *Sobre la esencia* excesivamente influido por la filosofía clásica de tal manera que no fue capaz de apreciar la funcionalidad propia del sentimiento respecto de la voluntad y, en contraposición, entendía el sentimiento como la tendencialidad de esta voluntad? * Ello explicaría perfectamente el cambio de perspectiva: no es que Zubiri dejara de considerar que la fruición era propia de la voluntad para serlo del sentimiento, sino que la fruición aparecía como algo propio de una voluntad indiferenciada del sentimiento. Sólo cuando se produce una nítida diferencia entre ambas posiciones, Zubiri puede ver que la fruición es característica del sentimiento.

Además, dada la radical unidad del proceso del sentir,⁹⁶ aun cuando inscribamos la fruición al sentimiento, esto no quiere decir que no pueda ser tratada desde la voluntad, lo que no haría contradictoria las referencias a la fruición con anterioridad a 1975 con las que Zubiri hizo en *Reflexiones filosóficas sobre lo estético*. Ahora bien, aun esta matización, con esta interpretación la volición queda reducida a sus dimensiones tendencial y efectiva, y

* Parece que Zubiri se sitúa, en 1961, dentro de la tradición que ahora critica. Allí nos dice que «la voluntad no se compone únicamente de una determinación—“quiero esto”—sino de la tendencia que me lleva a quererla, que se satisface o que no se satisface en el acto de volición» (SSV 66). Desde este punto de vista el hombre queda afectado en forma de sentimiento. «Los sentimientos son pura y simplemente las afecciones en que el hombre queda afectado por sus tendencias [...] la esencia del sentimiento es ser afección» (SSV 66). El sentimiento no sería, así, más que el aspecto tendencial de la volición: «el hombre quiere, dentro de una cierta conformación volente que sus propias tendencias impriman en la voluntariedad. Como estado, el hombre queda en una especial mixtura de volición habitual y de sentimiento» (SSV 68).

lo cierto es que para Zubiri, aun cuando estas dimensiones eran fundamentales a la volición, su dimensión esencial era la fruición. Con lo que parece que insertando la fruición únicamente al sentimiento resulta altamente difícil entender qué es lo que Zubiri entendía por volición. Por ello, creemos que la perspectiva más adecuada respecto a esta cuestión no es la excluyente, sino la que considera, tal como hemos visto líneas más arriba, la posibilidad de tratar la fruición desde ambos momentos siguiendo las distinciones que aparecen en el escrito de 1953-4 y completadas, como hemos visto, con el escrito sobre la habitudes de los años 60. La fruición sería unitariamente, la actividad propia del sistema, actividad a la que el sentimiento aportaría el momento de complacencia y la voluntad el momento de deposición de esta complacencia.

Como estamos intentando analizar lo que Zubiri entiende por sentimiento, es preciso que nos detengamos en el momento *complaciente* de la fruición.

Zubiri mantiene que si bien es cierto que el hombre se relaciona con las cosas para saber de ellas y para modificarlas, lo primero que el hombre hace con ellas, la primera forma de entrar en relación con ellas, no es para esto, sino para «disfrutarlas». ⁹⁷ Sólo porque el hombre disfruta las cosas, sabe de ellas y quiere modificarlas: en la fruición encontramos la primera forma de relación problemática del hombre con las cosas, de tal forma que la fruición engloba, de alguna forma, las otras formas de relación.*

La fruición no se contrapone a las otras, sino que las engloba. Hay hombres que disfrutan sabiendo lo que las cosas son, y hay otros que propenden a tener la realidad ignorando lo que

las cosas son. Y lo mismo cabe decir de la modificación: el hombre tiene la fruición, positiva o negativa, de las cosas que modifica. ⁹⁸

Como hemos dicho antes, en la conceptualización del sentimiento de 1975, Zubiri se opone a la reducción a su aspecto tendencial. Así, en la filosofía clásica «los sentimientos no constituyen un grupo aparte junto a la inteligencia y el apetito, sino que son modalizaciones o modos del apetito»; ⁹⁹ son las pasiones que el hombre tiene y que le hacen apetecer o tender hacia ciertas cosas; es decir, el aspecto tendencial de la voluntad. El sentimiento, dice Zubiri, tiene su lugar propio junto a la inteligencia y la voluntad; no es las tendencias, sino la «forma en que uno está»: «estado». ¹⁰⁰ Pero no cualquier tipo de estado. La filosofía moderna ha considerado al sentimiento como un estado y lo ha dotado de su lugar propio respecto a la inteligencia y la voluntad. Pero esta filosofía considera que el estado del sentimiento consiste en un modo subjetivo de sentirse. El sentimiento no tendría, a diferencia de la inteligencia y la voluntad, pretensiones cognoscitivas. Para Zubiri, el modo de sentirse, el sentimiento, envuelve, igual que inteligencia y voluntad, el momento de realidad. El hombre, por su inteligencia sentiente, se hace cargo de la realidad; y ya vimos cómo en el sentir se encuentran sus tres momentos—aprehensor, modificación tónica y respuesta—indisolublemente unidos. Por esta inamovible unidad, el hombre se hace cargo de la realidad inteligente, volitiva y sentientemente. Así, en el hombre «el sentimiento [...] no consiste meramente en la modificación del tono vital, sino en que esa modificación concierne al modo de sentirme en la realidad». ¹⁰¹ Porque el sentimiento envuelve la realidad, supera la mera afección tónica; pero, eso sí, sin desligarse de su momento afectivo: el sentimiento es «sentimiento afectante». La afección tónica queda modulada en el animal humano como «atemperamento» a la realidad. Por el sentimiento el hombre queda

* Hay que tener cuidado con la interpretación de estas ideas. Aquí Zubiri no está afirmando que el sentimiento sea la forma primaria de darse la realidad, sino que es la primera forma de sentir su problematismo, que es cosa distinta.

templado, acomodado, moderado por la realidad. El sentimiento es, ciertamente, un estado mío, pero al mismo tiempo es «sentimiento-de-la-realidad»: «Es la realidad misma la que es entristecedora, la que es alegre, la que puede ser amable, antipática o odiosa. No se trata únicamente de los actos o de los estados que en mí suscita esa realidad». ¹⁰² Por ello, junto a las formas de quedar actualizada la realidad en la inteligencia y la voluntad respectivamente en forma de verdad y bondad, hay que decir que en el sentimiento la realidad queda actualizada en forma «atemperante». La realidad, además de tener las cualidades de la verdad y la bondad, tiene la cualidad de la «temperie». ¹⁰³ La temperie, en cuanto temperie a lo real, presupone el enfrentamiento real como previo a todo sentimiento. Con ello Zubiri ha superado la distinción entre sentimientos superiores o racionales e inferiores o sensibles. El sentimiento es esencialmente intelectual, por lo tanto, no hay sentimientos animales. En esta matización del significado de «sentimiento» encontramos, a su vez, la explicación de su carácter *afectante*: «este atemperamiento es un modo no-estimulante de estar afectado por lo estimulante y su estimulación. De ahí que no hay unos sentimientos “superiores” a otros “inferiores” o sensibles, sino que sólo hay unos sentimientos: los sentimientos humanos cuya esencia es ser *sentimiento afectante*». ¹⁰⁴

De la consideración del sentimiento como temperie, Zubiri pasa a la fruición. Ciertamente hay muchos tipos de sentimiento, pero si los consideramos desde el punto de vista de la actualización de la realidad como temperie, podemos reducirlos a dos: «fruición o gusto y disgusto». ¹⁰⁵ Pero Zubiri, de la misma forma que hizo con la inteligencia y la voluntad, considera que esta dualidad tiene que inscribirse en una línea previa de homogeneidad porque antes que del atemperamiento a las cosas reales debemos hablar del atemperamiento a la realidad en cuanto realidad. ¹⁰⁶ En la aprehensión primordial, se aprehende, además de unos contenidos, la

realidad, el carácter «de suyo» de estos contenidos. Pues bien, con respecto al sentimiento, este «de suyo» es precisamente lo que hemos llamado «temperie»: la cosa se presenta como «de suyo» atemperante. La fruición pre-lógica hace referencia a la mera actualización de este «de suyo» atemperante: «La fruición es la satisfacción acomodada a la realidad actualizada en el sentimiento. Es el disfrute en esta actualidad». ¹⁰⁷ En este sentido encontramos un nuevo trascendental junto a verdad y bondad: el «*pulchrum*», la belleza. ¹⁰⁸ Si la actualización de la realidad en la inteligencia era la verdad y en la voluntad la bondad, en el sentimiento será la belleza. Por la belleza, el hombre se halla fruitivamente en la realidad. En las cosas su momento de realidad excede a lo que efectivamente son, y por esta excedencia se constituye el ámbito de realidad, un ámbito trascendental. En este ámbito se presentan las cosas reales, tanto las bellas como las feas. «La realidad no solamente es el ámbito de la realidad inteligible para la inteligencia, o apetecible o determinable como buena para la voluntad, es también el ámbito de la realidad atemperante para el hombre que tónicamente se encuentra acomodado a ella». ¹⁰⁹ Precisamente porque cada cosa real está en el ámbito de lo *pulchrum*, habrá de ser conceptuada luego, en el logos, como bella o como fea.

Creemos haber demostrado que el análisis noológico de la inteligencia humana,—un análisis de las acciones y hábitos humanos—muestra la unidad, sólo descomponible en tal análisis, de inteligencia sentiente, voluntad tendente y sentimiento afectante. En esta unidad, el habérselas humano con las cosas, la formalidad de realidad, envuelve los tres momentos analizados: la realidad es el «ámbito» en el que se despliegan todos los actos humanos. A su vez, esta unidad ha permitido considerar la fruición tanto desde el punto de vista del querer volitivo, como desde la perspectiva de la complacencia sentimental, sin necesidad de restar importancia a un elemento respecto

del otro. La fruición, más que una nota esencial de la voluntad o del sentimiento, debe ser entendida como el *estado* en que queda el viviente humano por la unidad de sus acciones y hábitos. Estado frutivo al que el sentimiento aporta el *disfrute* y la

volición la *deponencia*. Este planteamiento permite salvar la originalidad del análisis zubiriano de la voluntad y el sentimiento sin que sea necesario que el resalte de uno de los elementos conlleve la depreciación del otro.

Notas

- ¹ Siglas utilizadas para las obras de Zubiri: [SPF] «Sobre el problema de la filosofía» (1933), Fundación X. Zubiri, Madrid, 1997; [SE] *Sobre la esencia* (1962), Alianza, Madrid, 5ª ed., 1985; [HRP] «El hombre, realidad personal», *Revista de Occidente*, 2ª ép., 1 (1963), 5-29; [IRE] *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad* (1980), Alianza, Madrid, 4ª ed., 1991; [HD] *El hombre y Dios* (1984), Alianza, Madrid, 5ª ed., 1994; [SH] *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1992; [SSV] *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza, Madrid, 1992; [PFMO] *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza, Madrid, 1994; [HV] *El hombre y la verdad*, Alianza, Madrid, 1999.
- ² Cf. IRE 92-99; HRP 57-62.
- ³ Cf. SH 11-18.
- ⁴ SH 15.
- ⁵ SH 16.
- ⁶ Cf. IRE 36, 93-95; SH 19-41; HRP 59-61.
- ⁷ IRE 93.
- ⁸ SH 19.
- ⁹ HRP 69.
- ¹⁰ IRE 36.
- ¹¹ IRE 284.
- ¹² Cf. SH 20-22.
- ¹³ Cf. SH 22.
- ¹⁴ Cf. SH 27.
- ¹⁵ Cf. IRE 25.
- ¹⁶ Cf. IRE 79.
- ¹⁷ Cf. IRE 20.
- ¹⁸ Cf. CONILL, J.: *El crepúsculo de la metafísica*, Anthropos, Barcelona, 1988, p. 236.
- ¹⁹ SH 27.
- ²⁰ Cf. IRE 22.
- ²¹ Cf. IRE 283.

- ²² Cf. SH 16.
- ²³ Cf. HD 45.
- ²⁴ SH 17.
- ²⁵ SH 568.
- ²⁶ Cf. IRE 283-4.
- ²⁷ Cf. SSV 106.
- ²⁸ Cf. GRACIA, D.: «Presentación» de *Sobre el sentimiento y la volición*, ed. cit., pp. 9-13.
- ²⁹ *Ibid.* p. 10.
- ³⁰ Cf. IRE 31.
- ³¹ Cf. SH 27.
- ³² SH 88.
- ³³ SH 37.
- ³⁴ IRE 40.
- ³⁵ Cf. SH 40.
- ³⁶ SH 81.
- ³⁷ Cf. IRE 31-9.
- ³⁸ IRE 32.
- ³⁹ IRE 35.
- ⁴⁰ Cf. IRE 38.
- ⁴¹ IRE 33..
- ⁴² IRE 58.
- ⁴³ cf. PFMO 222.
- ⁴⁴ IRE 49.
- ⁴⁵ SE 381.
- ⁴⁶ IRE 52.
- ⁴⁷ Cf. HV 34.
- ⁴⁸ Cf. IRE 65-7.
- ⁴⁹ Cf. IRE 57-8.
- ⁵⁰ Cf. HV 43.
- ⁵¹ Cf. IRE 150-4.
- ⁵² NICOLÁS, J.A.: «Realidad como fundamento. Un estudio sobre la filosofía de X. Zubiri», *Pensamiento*, 42 (1986), 87-102, p. 90.
- ⁵³ Cf. *ibid.*, p. 91.

- ⁵⁴ *Ibid.*, pp. 89, 91.
- ⁵⁵ Cf. PINTOR, A.: *Realidad y verdad*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1994, p. 69, nota 21.
- ⁵⁶ Cf. GONZÁLEZ, A.: *Estructuras de la praxis*, Trotta, Madrid, 1997, pp. 39-43.
- ⁵⁷ Cf. HV 34.
- ⁵⁸ Cf. IRE 242.
- ⁵⁹ IRE 241.
- ⁶⁰ HV 28.
- ⁶¹ Cf. *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1927 (trad. RIVERA, J.E., *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997), p. 219 (trad. 239).
- ⁶² *Ibid.*, pp. 220-1 (trad. 240-1).
- ⁶³ Cf. SPF 36-40.
- ⁶⁴ Cf. HV 38-40.
- ⁶⁵ Cf. IRE 72; SSV 35; SH 139.
- ⁶⁶ Cf. SH 130-1.
- ⁶⁷ Cf. SH 519.
- ⁶⁸ Cf. SH 538.
- ⁶⁹ SH 38.
- ⁷⁰ Cf. SH 607.
- ⁷¹ Cf. SSV 29-31.
- ⁷² SSV 19.
- ⁷³ Cf. SH 141; SSV 35.
- ⁷⁴ SSV 35.
- ⁷⁵ SSV 37.
- ⁷⁶ SSV 37.
- ⁷⁷ Cf. SSV 38.
- ⁷⁸ SSV 39.
- ⁷⁹ Cf. SSV 71.
- ⁸⁰ Cf. SSV 75.
- ⁸¹ SSV 75.
- ⁸² Cf. SSV 42; SH 142, 369.
- ⁸³ SSV 43.
- ⁸⁴ Cf. SSV 43; SH 142, 369.
- ⁸⁵ SH 370.
- ⁸⁶ Cf. SH 39-40.
- ⁸⁷ SH 369.
- ⁸⁸ SH 375.
- ⁸⁹ SH 375.
- ⁹⁰ SH 379.
- ⁹¹ Cf. PINTOR, A.: *Sentido y realidad*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1993, pp. 65 y ss.
- ⁹² Por ejemplo G. Marquínez [*Realidad y posibilidad*, Magisterio, Santafé de Bogotá, 1995, pp. 50-1], I. Ellacuría [cf. «Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri», en VV.AA., *Realitas*, vol. II, Labor, Madrid, 1976, 49-137, p. 120] o J.M. Ilarduia [cf. «La fruición en Zubiri, ¿volición o sentimiento? Evolución de la idea de fruición en Zubiri a la luz de *Sobre el sentimiento y la volición*», en VV.AA., *Del sentido a la realidad*, Trotta, Madrid, 1995, 135-155], quien afirma que a partir de 1975 la fruición pasa a ser un aspecto del sentimiento, de tal forma que el querer propio de la volición queda reducido a los momentos tendencial y electivo.
- ⁹³ Cf. SSV 331.
- ⁹⁴ SSV 66.
- ⁹⁵ SSV 331.
- ⁹⁶ Cf. IRE 28-30.
- ⁹⁷ Cf. SH 328.
- ⁹⁸ SH 329.
- ⁹⁹ SSV 328.
- ¹⁰⁰ SSV 331.
- ¹⁰¹ SSV 333.
- ¹⁰² SSV 337.
- ¹⁰³ Cf. SSV 341-3.
- ¹⁰⁴ SH 38-9.
- ¹⁰⁵ Cf. SSV 340.
- ¹⁰⁶ Cf. SSV 362 y ss.
- ¹⁰⁷ SSV 341.
- ¹⁰⁸ Cf. SSV 356-7.
- ¹⁰⁹ SSV 366.